



Gustavo Henrique Estevam Emilio

Santidade, fonte de promoção da casa comum
Unidade dos Cristãos e Ecologia a partir de John Wesley
e do Papa Francisco

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Teologia, do Departamento de Teologia da PUC-Rio.

Orientador: Profa. Maria Teresa de Freitas Cardoso

Rio de Janeiro
Janeiro de 2022



Gustavo Henrique Estevam Emilio

**Santidade, fonte de promoção da casa comum
Unidade dos Cristãos e Ecologia a partir de John Wesley
e do Papa Francisco**

Dissertação apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-
graduação em Teologia, do Departamento de
Teologia da PUC-Rio. Comissão Examinadora:

Prof. Maria Teresa de Freitas Cardoso
Orientadora
Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Antonio Luiz Catelan Ferreira
Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Helmut Renders
UMESP

Rio de Janeiro, 24 de Fevereiro de 2022.

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

Gustavo Henrique Estevam Emilio

Graduou-se em Teologia pela Universidade Metodista de São Paulo. Membro do Grupo de Pesquisa "Ecologia integral & arquitetura do cuidado ecumênico" (CNPq).

Ficha Catalográfica

Emilio, Gustavo Henrique Estevam

Santidade, fonte de promoção da casa comum : unidade dos cristãos e ecologia a partir de John Wesley e do Papa Francisco / Gustavo Henrique Estevam Emilio ; orientador: Maria Teresa de Freitas Cardoso. – 2022.

128 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2022.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Ecumenismo. 3. Ecologia. 4. Santidade. 5. John Wesley. 6. Papa Francisco. I. Cardoso, Maria Teresa de Freitas. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Agradecimentos

Ao Deus Trino, criador, sustentador e renovador da vida, que me deu capacidade e forças para superar os desafios e concluir este período de estudos.

À minha família, Fernanda, Samuel e Gabriela, que tiveram o pai e marido menos presente nesse tempo, mas nunca deixaram de me encorajar para que completasse esse projeto tão esperado por anos.

À Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, que proporcionou os meios pelos quais este trabalho foi realizado.

À CAPES, pois o presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código do Financiamento 001.

À minha orientadora, professora Maria Teresa de Freitas Cardoso, pelo incentivo no estudo dos temas deste trabalho, pela aceitação no grupo de pesquisas “Ecologia integral & arquitetura do cuidado ecumênico” (CNPq), e pela colaboração decisiva para seu resultado final.

A todos os professores e colegas da PUC-Rio, pelo aprendizado que me proporcionaram.

A todos meus comandantes deste período, que disponibilizaram o tempo suficiente para que este programa de Mestrado fosse concluído.

Resumo

Emilio, Gustavo Henrique Estevam; Cardoso, Maria Teresa de Freitas. **Santidade, fonte de promoção da casa comum: unidade dos cristãos e ecologia a partir de John Wesley e do Papa Francisco.** Rio de Janeiro, 2022. 127 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A noção de “casa comum”, termo usado pelo atual Papa católico para despertar o cuidado com o planeta em que vivemos, remete também ao ideal da fé cristã de que todas as pessoas, em harmonia com toda a criação, sob o cuidado e direção de Deus, viverão relações alegria, paz e justiça, segundo o propósito original da criação.

Por ter este projeto como parte integrante de sua fé, cabe aos cristãos buscar colaborar de maneira decisiva para a realização concreta dele. E, como sinalização deste propósito, é preciso testemunhar a possibilidade de expressões de unidade visível, a começar dos próprios cristãos. Da mesma forma, o cuidado com o planeta evidencia a esperança cristã da renovação do mundo todo e, assim, devem os cristãos ser protagonistas nesta questão urgente deste tempo.

Este trabalho aproxima a temática da unidade dos cristãos com a da ecologia, enxergando-as como questões da casa comum, e busca na questão da santidade um fundamento de fé e espiritualidade motivador para a reflexão e engajamento prático nessas questões.

Como expressão mais concreta disso, relacionará as abordagens de John Wesley e do Papa Francisco sobre a santidade, de maneira a verificar como ela, de fato, pode promover essas questões da casa comum, o que aponta para a viabilidade dessa relação em outras tradições cristãs.

Palavras-chave

Ecumenismo; Ecologia; Santidade; John Wesley; Papa Francisco.

Abstract

Emilio, Gustavo Henrique Estevam; Cardoso, Maria Teresa de Freitas (Advisor). **Holiness, source of promotion of the common home:** Christian unity and ecology from John Wesley and Pope Francis. Rio de Janeiro, 2022. 127 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The notion of "common home", a term used by the current Catholic Pope to call for care for the planet we live in, also refers to the Christian faith's ideal that all people, in harmony with all creation, under God's care and guidance, will live in joyful, peaceful and just relationships, according to the original purpose of creation.

Having this project as an integral part of their faith, it is up to Christians to seek to collaborate in a decisive way for its concrete realization. And, as a sign of this purpose, it is necessary to witness the possibility of expressions of visible unity, beginning with Christians themselves. In the same way, the care for the planet evidences the Christian hope for the renewal of the whole world, and thus Christians must be protagonists in this urgent issue of this time.

This work brings Christian unity and ecology together, seeing them as issues of the common home, and seeks in the issue of holiness a foundation of faith and spirituality to motivate reflection and practical engagement on these issues.

As a more concrete expression of this, it will relate John Wesley's and Pope Francis' approaches to holiness in order to see how holiness in fact can promote these issues of the common home, which points to the viability of this relationship in other Christian traditions.

Palavras-chave

Ecumenism; Ecology; Holiness; John Wesley; Pope Francis.

Sumário

1. Introdução	8
2. Santidade como fonte de promoção da casa comum: unidade dos cristãos e cuidado ecológico	13
2.1. Santidade em perspectiva bíblica	14
2.2. A unidade dos cristãos em tempos recentes	17
2.3. A aproximação entre ecologia e teologia	35
2.4. Santidade e casa comum: ecumenismo e ecologia	38
2.5. Considerações finais do capítulo	42
3. Wesley e a santidade como base para a unidade dos cristãos e o cuidado com a criação	44
3.1. Wesley e santidade: vida e legado	45
3.2. Wesley e a santidade: formulação teológica	56
3.3. Wesley, santidade e unidade dos cristãos	67
3.4. Wesley, santidade e cuidado com a criação	73
3.5. Considerações finais do capítulo	77
4. Francisco e a santidade na abertura ecumênica e cuidado ecológico	79
4.1. Francisco e a santidade	81
4.2. Francisco e ecumenismo	92
4.3. Francisco e ecologia	105
4.4. Considerações finais do capítulo	114
5. Conclusão	116
6. Referências Bibliográficas	116

1 Introdução

“Casa comum” foi o termo escolhido por Francisco em sua encíclica *Laudato Si’* para conclamar os cristãos e as pessoas de boa vontade a uma postura de cuidado – e, portanto, diferente do que se tem feito ao longo dos tempos, especialmente nos últimos séculos – com o ambiente em que a humanidade habita e de que é parte integrante. Após este uso pelo atual Papa católico, percebe-se que termo foi mais amplamente difundido, tornando-se bastante proeminente na discussão sobre a necessidade de união da humanidade em torno da promoção de um modo de organização das sociedades humanas que deixasse de produzir divisões, destruição do meio ambiente e desigualdades imensas na participação do usufruto da produção de riquezas e dos meios de subsistência, tendo esses como fonte primária os recursos naturais do planeta.

Para tal empreendimento, entende-se que é necessária uma abertura ao diálogo de enormes proporções, algo não visto ao longo da história e que, mesmo diante de alertas da gravíssima situação ambiental do planeta Terra, que tende a se agravar drasticamente caso não ocorram mudanças bastante significativas na forma com que as sociedades lidam com o planeta, não tem sido de simples adesão, seja pelos diversos países, empresas ou mesmo da forma com que as pessoas vivem em seu dia-a-dia. Porém, por se tratar este tema – uma realidade renovada, em que prevaleça a harmonia e justiça entre as pessoas e toda a criação – de algo constituinte da esperança cristã, verifica-se a importância para os cristãos do engajamento e da promoção de conscientização e ações concretas que venham colaborar com a concretização desta realidade esperada.

Assim, é tarefa dos cristãos e das Igrejas tomar lugar importante no fomento desses diálogos que visam promover a “casa comum”, usando-se este termo mesmo ou outros ligados ao que ele remete: ecologia, justiça social, paz, entre outros. Apesar de quaisquer dificuldades que se possa vislumbrar – e reconhece-se que elas não são poucas –, a perspectiva cristã, que convida a humanidade a viver sobre uma base de fé, esperança e amor, não se rende face aos grandes desafios do mundo por crer que Deus, que criou e sustenta todas as coisas, continua agindo para promover a plenitude de vida que marca o projeto expresso na fé registrada nos textos bíblicos e vivida ao longo da história por

tantas pessoas que também contribuíram significativamente para o mundo, motivadas por sua fé.

Por isto é que se faz importante a aproximação do tema da unidade dos cristãos, ou ecumenismo, com a questão ecológica, pois na promoção de diálogos que levam à superação de questões que não produzem a vida abundante que se tem referência na fé bíblica, principalmente naquela expressa mais claramente nos evangelhos e na mensagem de Jesus, é necessário também que as comunidades que proclamam sua esperança possam conviver em paz e testemunhar de uma unidade visível que aponte para a coesão dessa fé partilhada nos mais relevantes aspectos, ainda que de formas práticas e elaborações teóricas diversas.

Neste sentido, o propósito desta pesquisa vai ao encontro do expresso por Passos em seu livro sobre a Igreja segundo a proposta de Francisco e a Casa Comum:

O diálogo autêntico não tem limites. Ele acontece dentro de casa e fora de casa. A palavra grega *oikós* significa *casa*, de onde vêm as palavras ecumenismo e ecologia. São termos que designam os lugares comuns que abrigam um grupo. O diálogo significa falar com quem está dentro da casa e com quem está fora dela, de forma que quem está fora passe a pertencer ao grupo comum. A *ecclesia* (chamar para fora, convocar) é a *casa comum* dos cristãos que foram convocados a sair de sua família e de si mesmos. O ecumenismo é a *casa comum* construída para os que creem. A ecologia é a *casa comum* de todos os seres vivos. Para os cristãos, a vida comum só pode ser feita pelo diálogo: *através da palavra* se constroem as casas comuns para a convivência de todos. A ecologia é a casa maior que abriga todas as casas menores, todos os seres vivos e não vivos que compõem o grande conjunto vivo da terra. O diálogo cristão se faz na construção da *ecclesia*, do ecumenismo e da ecologia. E essas construções se dão de modo concomitante: uma não pode ignorar a outra e se completa com a outra.¹

A proposta, então, deste trabalho é aproximar os temas de ecumenismo e ecologia, buscando na noção de santidade um elemento de coesão que, entre cristãos, quando vivido de forma autêntica, tem o potencial de promover a aproximação, o diálogo e o engajamento prático a fim de promover a causa da “casa comum”. Vislumbra-se este potencial no fato da santidade apontar para as realidades mais sublimes que a vivência religiosa pode produzir no indivíduo que passa orientar sua vida na perspectiva da fé, o que tem consequências em comunidades e, por conseguinte, nas sociedades onde se fazem presentes. Reitera-se que a abordagem se dará a partir da percepção cristã de fé e de vida.

E, como expressões vivenciais de grande repercussão entre Igrejas e cristãos do poder que a santidade tem para promover esse aprofundamento nas questões relativas à “casa comum”, destacando-se a unidade dos cristãos e a ecologia, este

¹ PASSOS, J. D., A igreja em saída e a casa comum, p. 108.

trabalho visitará o pensamento, a vida e a proposta prática de santidade (e sua relação com os temas propostos) de duas figuras de destaque na história mais recente do cristianismo. A primeira é o ministro da Igreja da Inglaterra do século XVIII, John Wesley, que foi o líder maior e é ainda a principal figura de referência entre metodistas², o qual também é considerado como sendo uma das lideranças mais proeminentes na constituição do movimento pandenominacional chamado “evangelicalismo”, que se tornou também muito representativo no meio protestante e foi o berço onde nasceu o movimento (Movimento de Santidade) de onde surgiu o pentecostalismo clássico. Em paralelo, tomar-se-á a proposta do Papa Francisco, atual pontífice romano, função esta que dispensa maiores apresentações sobre a repercussão de seus ensinamentos e práticas em relação ao contingente de cristãos católicos, além de outros não ligados ao catolicismo romano, que o veem como grande referência entre as lideranças cristãs.

Assim, a partir de uma revisão bibliográfica sobre os temas que compõem a proposta deste trabalho, o primeiro capítulo trabalhará a questão da santidade buscando uma perspectiva que possa ser tida como comum aos cristãos de maneira geral, de modo a aplicá-la como elemento promotor da casa comum. Para isto, será feita uma abordagem a partir da perspectiva bíblica da santidade, sem a pretensão de esgotar todas as possibilidades que tal empreendimento possibilitaria, mas buscando em pesquisas em obras de referência uma visão geral suficiente para apontar caminhos pelos quais se pode percorrer ao relacionar a santidade com a unidade cristã e ecumenismo.

Neste propósito, também será apresentado um panorama histórico e com informações conceituais sobre o mais destacado esforço em prol da unidade dos cristãos nos últimos cento e cinquenta anos, o chamado movimento ecumênico, do qual se podem tirar lições e dar prosseguimento ao projeto de unidade visível entre os cristãos. Além disto, serão também apresentadas questões importantes relativas à busca mais recente em relacionar teologia com ecologia, de modo que o esforço ecológico possa ser visto também como expressão própria da maneira que a fé, particularmente, a cristã, percebe o lugar do mundo natural na sua

² Movimento de orientação protestante surgido no seio da Igreja da Inglaterra no século XVIII que se espalhou por todo o mundo depois de ter sido constituído em uma igreja autônoma nos Estados Unidos, tendo como ênfase mais destacada a pregação sobre a santidade bíblica.

perspectiva do todo da existência. Disto, alguns apontamentos iniciais já abrem caminho para a articulação teológica da santidade aplicada a essas questões.

No capítulo seguinte, é apresentada a percepção de Wesley sobre a santidade, a partir de sua vida e obra, buscando expressar a recepção que este líder protestante fez da questão, de modo a enxergá-la como articuladora de sua orientação teológica e missionária. Desta apresentação, partir-se-á para algumas implicações da teologia de Wesley para a unidade dos cristãos, tendo como referência principalmente o seu sermão sobre o “Espírito Católico”, que representa o tipo de abertura esperado que a vivência autêntica da santidade que se promova entre os cristãos, mesmo sendo Wesley alguém que tinha restrições importantes com relação ao catolicismo romano da época.³ Em seguida, será feita uma reflexão sobre as implicações da visão wesleyana sobre a santidade e o cuidado com a criação, que é a forma com que se pode tratar da aproximação de Wesley e a questão ecológica. Nisto, apesar de estar distante temporalmente da atual crise, Wesley expressa percepções que ainda podem trazer reflexões sobre a situação atual, de modo a evidenciar também a relevância da santidade na discussão sobre ecologia.

No terceiro capítulo, serão apresentadas as posições de Francisco sobre santidade, ecumenismo e ecologia, depois de um breve relato de questões gerais de sua vida e influências teológicas. Os principais referenciais desta abordagem serão a Exortação Apostólica *Gaudete et Exultate*, de 2018, relativa à questão da santidade no mundo atual; a exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, de 2013, tida como apresentação do programa do papado de Francisco, e a encíclica *Laudato Sí'*, de 2015, sobre o cuidado da casa comum. A leitura desses textos fundamentais será feita também em busca de conexões entre o seu chamado à santidade com as questões da busca por unidade visível entre os cristãos e a necessidade de cuidado com o meio ambiente e com todos que nele habitam, tendo em vista também encontrar fundamentos sobre como a questão da santidade pode colaborar de maneira substancial na contribuição cristã para a unidade e para a ecologia.

³ Conforme pode ser constatado, por exemplo, em sua *Carta a um Sacerdote Católico Romano*, onde expressa sua não conformidade com a centralidade da Igreja de Roma, com o culto às imagens e outras questões típicas dos debates entre católicos e protestantes.

Tendo percorrido este percurso, espera-se ter subsídios importantes que reiterem o lugar de destaque que a santidade na perspectiva cristã pode e deve desempenhar no fomento da reflexão e do engajamento prático na promoção da “casa comum”, além de apontar caminhos para outras reflexões teológicas que venham a enriquecer a relação entre a santidade e as questões ecumênica e do cuidado ecológico com a terra habitada e seus moradores.

2 Santidade como fonte de promoção da casa comum: unidade dos cristãos e cuidado ecológico

Santidade é um conceito que traz consigo um imaginário que remete ao que de mais elevado que se pode conceber em uma religião. Por isto mesmo, evoca aquilo que é mais propriamente relacionado ao sagrado, à fé, às crenças e à espiritualidade de quem professa uma fé.

Desta forma, ao empreender-se nos esforços tanto da busca por unidade visível dos cristãos, aqueles que se compreendem como Igreja de Cristo – comunidade que aponta e testemunha a ação salvífica de Deus em Cristo e que deve ser expressão da comunidade humana redimida por Deus que habita o mundo –, como pelo cuidado do ambiente em que esta humanidade habita, - incluindo o cuidado com a própria humanidade que o habita – é preciso, do ponto de vista daqueles que têm e promovem uma fé religiosa, que esse tipo de evocação do sagrado seja o mais evidente possível, a fim de que esse discurso possa alcançar as preocupações mais fundamentais da existência daquele que é chamado a participar dessa proposta de testemunho de unidade e cuidado.

Deste modo, falar em santidade remete à busca por uma experiência significativa com o sagrado como também a algo praticado, vivido, especialmente por aqueles que são tidos como os mais legítimos representantes daquela fé, sendo então exemplos para todo o grupo religioso. Portanto, é algo que impulsiona o fiel a engajar-se da forma mais comprometida o possível, como expressão essencial de sua fé.

Por isto, a afirmação de Eliade de que “a imitação dos modelos exemplares divinos exprime, ao mesmo tempo, seu desejo de santidade e sua nostalgia ontológica”⁴ vai ao encontro da necessidade de se relacionar os desafios presentes tanto dos cristãos e das Igrejas, como de toda a espécie humana deste momento histórico, às suas aspirações mais altas de espiritualidade, bem representadas no conceito de santidade recebido em sua confissão de fé.

Assim, na busca por uma teologia e práxis cristãs que possam colaborar com o esforço em torno da unidade dos cristãos, e com a questão ecológica, tendo em vista que o próprio futuro da humanidade está ameaçado, buscar-se-á, no apelo à santidade cristã, motivações teológicas para a vivência e anúncio dos cristãos e

⁴ ELIADE, M., O sagrado e o profano, p. 49.

cristãs de sua fé de modo que seja relevante às questões da casa comum, destacando a importância do testemunho e colaboração ecumênicos e a promoção cada vez mais consciente de uma cosmovisão em que o cuidado com o ambiente e seus elementos esteja em sua perspectiva de enxergar e viver sua fé.

2.1. Santidade em perspectiva bíblica

Para se fazer a aproximação que se tem em vista, faz-se necessário, então, buscar uma noção inicial da noção de santidade que sirva como referência mais ampla de como as questões podem se encontrar. Assim, vislumbra-se nas raízes bíblicas do tema da santidade este parâmetro inicial, uma vez que é na Bíblia que se encontra a base de fé e prática comum a todos os cristãos, enquanto as recepções feitas pelos diversos grupos e tradições confessionais ao longo dos séculos são aspectos mais particulares de cada grupo.

Seguindo neste propósito, o verbete escrito por Wright para o *Anchor Bible Dictionary*,⁵ traz a informação de que, no Antigo Testamento (AT), a raiz hebraica da palavra (“*qadosh*”, transliterado) que denota “santidade” (“ser santo”, “santificar”) tem mais de 850 ocorrências. Existem ainda sinônimos cujas traduções se relacionam com “dividir”, “dedicar”, “contribuir”, “devotar”. Já o antônimo do termo traz a noção de “profanar”, “dessacralizar”, “cometer sacrilégio”. A maior incidência se encontra nos chamados escritos sacerdotais.

Nos textos veterotestamentários em geral, a ideia de santidade está ligada ao próprio Deus, em quem se encontra sua manifestação ideal e é sua fonte. A santidade não é própria da criação, mas vem da palavra do Deus criador. Entretanto, por ser um atributo de Deus, toda a criação – e especialmente o povo que é participante da aliança – é convocada a não perder de vista a santidade de Deus e do nome divino, ou seja, sua honra, reputação e glória.

Assim, a tarefa de “santificar” a Deus e seu nome é ainda mais premente aos líderes do povo. O pecado, que desonra a Deus e entristece seu espírito (tido no AT como aspecto de seu caráter), pode levar ao seu afastamento do povo. Por isto, além de obedecer aos mandamentos, é necessário que o povo bendiga, santifique, e se regozije em Deus e em seu nome. Ademais, deve imitar a

⁵ WRIGHT, D. P., Holliness, p. 237-249.

santidade de Deus guardando os mandamentos, que possuem um caráter sacro. Em contrapartida, Deus revela sua santidade no sustento do povo e por meio de atos miraculosos. Não se descarta ainda atos de tipo punitivos que também revelem esse caráter divino. Este Deus, então, que é O Santo, não admite nenhum concorrente, sendo o único a quem se deve devotar e sua suprema santidade pode causar tanto espanto ao ponto de, inclusive, afastar pessoas que devem oferecer-lhe devoção, quando não seguros de sua retidão perante Deus.

Com base neste caráter único de Deus, o AT apresenta gradações de santidade a pessoas, lugares, objetos, funções, etc. Quanto maior a relação desses elementos e indivíduos com aquilo que expressa alguma revelação do santo Deus, maior o grau de santidade que lhes são imputados. E, uma vez que a santidade de algo está sempre sujeita de ser violada, existe uma grande preocupação em se prescrever meios de se considerar legítimo ou não que algo ou alguém seja considerado santo.

Como expressão disto, convém destacar um dos considerados mais importantes conjuntos de preceitos da “Torá” é o chamado “código da santidade” (Lv 17-26).⁶ Trata-se de um documento que remete a antigas tradições de Israel que, representando o caráter separado (santo) daquele povo, também define, a partir de uma série de preceitos, uma identidade para ele. Kilian afirma que o documento, incorporado à tradição sacerdotal, “representa a concepção programática para a restauração prometida da comunidade santa do Deus santo”.⁷ Entretanto, deve-se ter em mente que a questão da santidade permeia todo o Antigo Testamento.

Sobre a recepção do conceito no Novo Testamento (NT),⁸ assim como em outros documentos cristãos primitivos, a noção de santidade é proveniente de uma família de palavras – *hagios/hagianzen* – traduzidas comumente também por “santo” ou “fazer santo”. *Hagios* tem como correspondentes: *sactus*, em latim; *ouaab*, em copta; *qd*, em siríaco. Existem outros termos gregos que se relacionam com pureza, porém, devido ao vasto uso por adeptos de religiões helenísticas, não foram amplamente usados pelos escritores do NT, nem por muitos outros dos primeiros cristãos. Ademais, historiadores, retóricos, filósofos e comediantes que

⁶ KILIAN, R., O Documento sacerdotal, p. 309.

⁷ KILIAN, R., O Documento sacerdotal, p. 313.

⁸ Esta abordagem é dependente do conteúdo encontrado em: HODGSON Jr., R., “Holliness”, In: The Yale Anchor Bible Dictionary, vol. 3, p. 249-254.

escreviam em grego clássico também se referiram àquilo que é “santo”, sejam os templos e santuários, ou os ritos de mistérios, ou ainda os juramentos e contratos, além da vida moral e da pátria. Encontram-se ainda, em escritos helenísticos, referências a Jerusalém como sendo uma cidade santa.

Iniciando pelos evangelhos sinóticos, o uso de “santo” é atribuído às maravilhas de Deus, ao Seu nome, ou para qualificar alguém que exercia um ministério ao Seu serviço (Jesus, João, anjos ou profetas hebreus), enquanto em Atos Jesus é identificado como alguém “separado” por Deus e recintos do templo também são tidos como “santos”. Além do mais, os próprios seguidores de Jesus partilham da santidade de Deus e também são designados “santos” desde o início do cristianismo judaico.

Contudo, é com Paulo que a noção é popularizada. Os primeiros cristãos em geral são designados “santos”,⁹ embora a igreja de Jerusalém ocupe um status especial,¹⁰ assim como aqueles que acompanharão o Senhor em seu retorno. Também a vida santa, para Paulo, está em conformidade com as normas morais e éticas estabelecidas no mundo judaico helenístico. Do judaísmo de seu tempo, toma emprestada a noção de que Templo, Lei, Escritura, certas formas de ritual e o espírito de Deus são santos. Em escritos mais tardios, a noção paulina da santidade deu lugar a um tipo de descrição de uma qualidade proeminente da vida cristã cotidiana.

Quanto ao restante do NT, no evangelho de João e na escola de discípulos que se formou em torno dele, a santidade desempenha um papel mais importante apenas em Apocalipse, designando principalmente os mártires que guardaram os mandamentos como forma peculiar de testemunho (*martyria*). Em Hebreus, a santidade é a qualidade suprema do mundo celestial, que tem Jesus como sumo sacerdote, que realizou um sacrifício definitivo de si mesmo, estabelecendo uma nova aliança celestial. Os santos, então, são aqueles separados por meio deste novo pacto, possuindo uma nova identidade e novo propósito moral. É a eclesiologia que fornece a principal referência para a santidade em 1 Pedro. Já 2 Pedro e Judas usam a santidade para descrever uma característica importante da vida comum e da fé do povo de Deus.

⁹ GNILKA, J., Teología del Nuevo Testamento, p. 114.

¹⁰ SCHMIDT, K. L., Igreja. In: A igreja no Novo Testamento, p. 16.

Em suma, pode-se afirmar que, tanto no AT, como no NT, “santo” é um *atributo divino comunicado às pessoas (Seu povo), objetos, locais ou instituições que são separados por Ele para refletir e testemunhar Sua presença e governo sobre o mundo*. Quanto mais identificados são esses elementos e mais podem sinalizar Deus, “O Santo”, sendo este seu caráter único e supremo, mais apropriada é a designação de “santo” em relação a eles. Assim, a partir desta premissa, pode-se perceber melhor qual seja a relação entre santidade, unidade dos cristãos e o cuidado ecológico, sendo que este tema nas Escrituras está relacionado com a ideia da criação de Deus que reflete Sua glória e reino.

Uma vez que se toma esse tipo de referência na percepção da questão da santidade, fica patente a necessidade de se perceber que, tendo em vista a própria coerência da fé professada, aquele que se reconhece como chamado a testemunhar a santidade divina deve viver em harmonia com Deus e também numa relação de cuidado com toda sua criação, identificando-se como parte dela. Ademais, de maneira ainda mais particular, deve demonstrar um espírito de identidade e unidade com aqueles que testemunham ser consigo participantes da Igreja de Deus, instituição cuja percepção mais tradicional dentro da ótica da tradição cristã aponta para uma “forma perfeita da sociedade humana, querida por Deus (...).¹¹

A fim de dar, então, continuidade à proposta deste capítulo de refletir sobre as possibilidades que a santidade traz para o aprofundamento da promoção das questões da casa comum, é importante trazer à tona caminhos de busca por unidade cristã nos tempos mais recentes, a saber, aquele trilhado pelo movimento ecumênico, tomando suas experiências como referências tanto nos aspectos promissores, aqueles em que houve importantes avanços, como para os desafios com que se deparou e que revelaram a necessidade de maior diálogo e entendimentos. Uma vez percorrido esse itinerário, estará aberto o caminho para depois trazer referências importantes dos esforços em torno de conjugar ecologia e teologia, a fim de, ao final, articular alguma contribuição inicial sobre como a santidade se relaciona com a questão ecumênica e também com a ecológica.

2.2. A unidade dos cristãos em tempos recentes

¹¹ DIANICH, S; NOCETI, S., Tratado sobre a Igreja, p.179.

Ao se pensar em alguma contribuição cristã para o bem comum nestes dias é exigido um esforço para enxergar um panorama religioso muito mais plural do que tradicionalmente se percebia em qualquer outro momento da história. A pluralidade de expressões de fé dentre os grupos cristãos é evidente, tanto no seio das próprias Igrejas cristãs como nas muito variadas expressões institucionais de comunidades de fé cristãs.

Assim, a temática da busca por unidade entre os cristãos se faz necessária em qualquer projeto de testemunho a partir da fé em que se vislumbre algum apelo à consciência comum que a fé em Jesus Cristo deve trazer a uma sociedade onde os cristãos queiram ter uma presença relevante. E, no século passado, viram-se as maiores expressões de busca por unidade entre cristãos desde que a Igreja deixou de ser uma só expressão institucional no mundo naquele que é chamado “movimento ecumênico” moderno.

O desenvolvimento histórico do movimento ecumênico, desde final do século XIX e início do século XX, chegando até hoje, evidencia então muito daquilo que traz esperança de que um projeto de unidade visível entre os cristãos é possível e necessário, como também traz consigo à tona algumas dificuldades existentes para tal empreendimento. Grandes avanços foram alcançados em diversos campos. E outras situações não tão simples, mais recentemente, revelam importantes desafios a serem superados em prol do cumprimento desse empreendimento de inspiração evangélica, chegando ao ponto de se falar de um “inverno ecumênico” vivido no período mais recente, tal é o arrefecimento dos impulsos entre as Igrejas cristãs em prol da unidade. Perceber caminhos que levaram a avanços e entraves na questão ecumênica torna-se importante para a reflexão sobre como a santidade pode impulsionar esse projeto, que também tem grande implicações na busca por fraternidade e harmonia nas relações humanas e dos humanos com o seu ambiente.

Para compreensão do tema, é importante inicialmente apontar que o termo “ecumenismo”, que é o mais utilizado quando se fala em unidade dos cristãos, provém do vocábulo grego “*oikoumene*”, cuja tradução literal significa “terra habitada”. É um termo derivado da palavra “*oikos*”, “casa” em grego, o que traz um sentido de uma “casa comum” à ideia de mundo habitado pelas diversas

peessoas, o que já sinaliza a possibilidade de uma perspectiva mais ampla ao se pensar no tema da unidade cristã.¹²

Em termos culturais, o termo foi utilizado na Antiguidade para designar o mundo habitado pelos helênicos, cuja cultura era tida como aberta a todos no período helenístico. Ainda assim, a “oikoumene” tratava-se do espaço territorial em que se estendia a influência grega, de modo que as terras para além dessas fronteiras eram vistas como as “terras dos bárbaros”.

Houve também uma apropriação política desta expressão no período do Império Romano, inclusive sendo uma das formas presentes nos textos do Novo Testamento, como em Lucas 2,1. Neste sentido, aqueles povos que aceitavam submeter-se à “pax romana” participavam da “oikoumene”.¹³

Em se tratando mais especificamente do no Novo Testamento, o vocábulo tem quinze ocorrências, trazendo um sentido de “mundo”,¹⁴ de Império Romano, ou mesmo da era atual transitória, sendo esta percebida como destinada a ser definitivamente transformada e governada por Jesus Cristo.¹⁵ Navarro esclarece a perspectiva geral da noção neotestamentária de “oikoumene”, em que o mundo habitado pelos humanos é um espaço da obra salvífica de Deus, que renovará esta terra, fazendo dela a casa de uma família humana. Dela, nota-se também a pertinência e abertura que existe à questão ecológica:

Oikoumene, de uma perspectiva neotestamentária, deve ser entendida, ao que parece, como um *processo em contínuo desenvolvimento* que se inicia como a “terra habitada”, que vai se tornando “lugar habitável”, a *casa* em que cabe toda a família humana e cuja realidade não se encerra na fronteira iminente da história. A resposta do homem nessa terra, diante do chamado de Deus, é como o germe de uma nova *oikoumene*, que vem como obra de Deus, mas com a colaboração humana.¹⁶

Os primeiros cristãos, em decorrência disto, inicialmente encaravam a “oikoumene” como o seu campo missionário,¹⁷ como se verifica em Mt 24,14. Nas gerações posteriores, vai-se gradualmente tomando forma a designação mais propriamente ligada à Igreja, até que, em Constantinopla (381), designa-se o Concílio de Niceia (325) como “concílio ecumênico”, ou seja, aquele que possui autoridade e validade para decidir em nome de toda a Igreja Católica, toda a cristandade. Semelhantemente, o desenvolvimento posterior à queda do Império

¹² BRAKEMEIER, G., Preservando a unidade do Espírito no vínculo da paz, p. 9.

¹³ NAVARRO, J. B., Para compreender o ecumenismo, p. 10.

¹⁴ At 11,28.

¹⁵ Hb 2,5.

¹⁶ NAVARRO, J. B., Para compreender o ecumenismo, p. 10.

¹⁷ BRAKEMEIER, G., Preservando a unidade do Espírito no vínculo da paz, p. 9.

Romano tomou o mesmo sentido: a “oikoumene” foi vista como a Igreja universal, os credos da antiga Igreja eram chamados ecumênicos, os grandes doutores cristãos eram também de toda a Igreja, dentre outros.

Entretanto, é somente no século XIX que a palavra recebe a acepção atual, ligada à atitude em prol de uma unidade visível dos cristãos há muito tempo não reunidos na mesma estrutura institucional. Cunha relata as origens do moderno movimento ecumênico:

O movimento ecumênico tem origens no movimento missionário protestante iniciado no século XVII e que se consolida no século XIX. Missionários participantes deste processo de expansão do cristianismo especialmente pela África, pela Ásia e pela Oceania, tomaram consciência dos efeitos negativos do divisionismo das igrejas sobre a propagação do Evangelho. Entenderam essas divisões como um escândalo para aqueles que recebiam a mensagem cristã. Foi no século XIX que esses missionários e pessoas e grupos simpatizantes da causa missionária, como jovens protestantes e suas organizações, sociedades bíblicas e associações confessionais, passaram a trabalhar por inserir o tema da unidade cristã na prática da missão e descobrir caminhos de cooperação e atuação conjunta entre cristãos.¹⁸

Esta motivação advinda do movimento missionário protestante deu-se, assim, em meio à percepção do escândalo da falta de unidade entre as igrejas e entre os missionários cristãos em lugares considerados campos de missão (como o continente africano, a Índia e outros locais onde as igrejas protestantes ocidentais mantinham trabalhos de evangelização). A divisão dos cristãos, deste modo, se tornava mais um grande desafio em meio às diversas dificuldades na comunicação da mensagem do evangelho àqueles povos. Com isto, iniciativas em prol da busca por uma unidade visível foram iniciadas, então, tanto entre sociedades missionárias, como de organizações de jovens cristãos, sociedades religiosas, bíblicas e outras organizações cristãs, que deram o impulso para que fosse realizada, em Nova Iorque, no ano de 1900, uma Conferência Ecumênica Missionária. Nesta, o enfoque era um projeto missionário de propagação do evangelho a todo o mundo.

Dez anos mais tarde, em 1910, na Escócia, foi realizada aquela que é considerada o marco inicial do movimento ecumênico moderno: a Conferência Missionária de Edimburgo. Nela, as principais preocupações foram a questão do problema que a concorrência entre as igrejas causava nos campos missionários, além de questões de planejamento e metodologia das ações de evangelização.¹⁹ Nesse período, era de fundamental importância perceber que o avanço da obra

¹⁸ CUNHA, M. N. C., Pentecostalismo e movimento ecumênico, p. 34-35.

¹⁹ CHIA, E. K-F., Ecumenical pilgrimage, p. 507.

missionária passava pela superação de formas de aculturação e de se tratar dos interesses particulares das jovens igrejas que ansiavam por um desenvolvimento autóctone, autônomo dos processos de colonização. Até este momento, é importante ressaltar, não havia participação das Igrejas ortodoxas, nem da Igreja Católica Romana, que se via mais afastada ainda desse tipo de projeto. Por isto mesmo, a conferência deixou de adotar o título de ecumênica,²⁰ demonstrando consciência sobre a dimensão ampla que tal designação implica.

No período posterior à Conferência de Edimburgo, as principais ações voltadas à unidade dos cristãos deram-se a partir do desenvolvimento de comissões e movimentos com a finalidade de propor a aproximação a partir de temas teológico-doutrinários (Comissão Fé e Ordem / Comissão Fé e Constituição) – uma vez que se percebeu insuficiente a busca por unidade fundamentada somente num “cristianismo prático” – e de temas voltados à paz e justiça social (Movimento Vida e Ação, Aliança Mundial para a Amizade Internacional) – em muito fomentados pelos apelos por paz e justiça suscitados no início do século passado, incluindo a I Guerra Mundial – além, dos já fundamentais organismos que atuavam para a cooperação cristã como a Associação Cristã de Moços e a Federação Mundial de Estudantes Cristãos.

Em suma, esses movimentos, somados a outros ligados às missões e à educação cristã, com o decorrer do tempo, buscaram aproximações maiores, incluindo diversas realizações de outras conferências, até que vão se reunir numa assembleia que contou ainda com a presença de delegados representantes de 147 igrejas protestantes, anglicanas e ortodoxas, sob a base comum de aceitarem Jesus Cristo como Deus e Salvador, em 1948, em Amsterdã, constituindo-se o Conselho Mundial de Igrejas (CMI).

O CMI, principal instrumento de articulação dos desejos de unidade entre os cristãos, e que hoje reúne a maioria das Igrejas Protestantes e Ortodoxas, nasceu, dentre outros motivos, como fruto de um esforço de solidariedade entre os cristãos europeus, perplexos com a capacidade destrutiva da civilização moderna e belicosa que ajudaram a construir. É que, como observou Emílio Castro, ex-secretário-geral do CMI, o ecumenismo só é possível quando pensado como solidariedade e quando referido à manifestação da unidade do Reino de Deus entre os homens. Este sentimento, somado à experiência do escândalo da separação e concorrência em nome de Cristo nos campos missionários das então colônias europeias no hoje conhecido Terceiro Mundo, levaram as Igrejas e suas sociedades missionárias a buscar um entendimento mútuo e a começar a estender linhas de cooperação, principalmente a partir da Conferência Missionária de Edimburgo (Escócia), em 1910.²¹

²⁰ NAVARRO, J. B., Para compreender o ecumenismo, p. 11.

²¹ DIAS, Z. M., O movimento ecumênico, p. 129-130.

É importante destacar ainda as linhas de atuação do CMI, como expressão importante dos rumos da caminhada ecumênica desde sua criação. Seu desenvolvimento histórico deu forma à seguinte estruturação dos programas, em cinco blocos temáticos: “Fé e Ordem”, de caráter mais teológico; “Missão e educação ecumênica”, voltado à missão numa perspectiva de reconciliação e à educação ecumênica; “Justiça, paz e integridade da criação”, de caráter mais social, tratando de questões econômicas, de ética planetária, ecológica, etc.; “Assuntos internacionais, paz e segurança humana”, voltado aos direitos humanos e à paz; e, “Diaconia e solidariedade”, que enfoca a ação de serviço das igrejas em situações de emergência, e também do diálogo interreligioso.²² Esta maior abrangência reflete a preocupação ampla dos setores cristãos envolvidos com o todo não somente das Igrejas, como de todo o mundo.

Como relatado, até esse momento não havia ainda a participação da Igreja Católica Romana no movimento ecumênico, chegando a ser proibido, inclusive, em 1928, a católicos, a participação em relações ecumênicas que estavam ocorrendo entre protestantes.²³ Isto apesar do fato de já ter havido alguma postura de diálogo, especialmente com os anglicanos, ainda no século XIX.²⁴ Contudo, significativa para a acolhida católica de uma preocupação ecumênica mais ampla foi a Semana de Oração pela Unidade dos Cristãos, instituída no início do século, assim como o retorno dos diálogos com os anglicanos (Conversações Malinas – 1921-1927) e também as contribuições de Yves Congar, teólogo dominicano que sistematizou uma eclesiologia em perspectiva ecumênica,²⁵ quando nem se falava em ecumenismo entre católicos romanos. Para não se deixar sem algum destaque, é importante citar ainda as iniciativas de Beauduin e os “monges da união”, a revista *Irenikon* e organismos como o Centro *Istina*, *Una Sancta* e o Centro *Pro Unione*.²⁶ Sobre a relação com os orientais, a criação da Congregação para a Igreja Oriental e do Pontifício Instituto de Estudos Orientais foi de grande importância, durante o pontificado de Bento XV, pois as Igrejas orientais não

²² BRAKEMEIER, G., Preservando a Unidade do Espírito no Vínculo da Paz, p. 41-42.

²³ BRAKEMEIER, G., Preservando a Unidade do Espírito no Vínculo da Paz, p. 49-50.

²⁴ As obras de Navarro e Hortal também trazem referências a um histórico mais amplo de desenvolvimentos em séculos anteriores na questão da unidade dos cristãos. Aqui, restringe-se ao movimento moderno, por estar mais relacionado à conjuntura recente.

²⁵ LOURENÇO, V. H., Sinais de uma caminhada ecumênica no catolicismo, p. 89-90.

²⁶ WOLFF, E., O ecumenismo no horizonte do Concílio Vaticano II, p. 408.

estavam, a partir desse momento, mais sujeitas à *Propaganda Fidei* da Igreja Católica ocidental.

Decisivo para uma mudança mais enfática de rumos para o ecumenismo da Igreja Católica Romana foi o pontificado do Papa João XXIII (1958-1963), que buscou aproximação com representantes de diversas igrejas e religiões, além de convocar aquele que foi o marco de uma nova postura do catolicismo romano acerca do ecumenismo: o Concílio Vaticano II, que tinha como um de seus principais objetivos a questão ecumênica. Para preparar as questões de ecumenismo para o Concílio, foi criado, em 1960, o Secretariado para a Unidade dos Cristãos, que também colaborou nas propostas que culminaram no Decreto sobre Ecumenismo, o *Unitatis Redintegratio*, que é ainda o principal documento sobre o assunto no âmbito católico. Outra iniciativa importante foi a aprovação do envio de uma delegação católica para estar presente na Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas em Nova Delhi (1961),²⁷ ainda que a integração completa ao organismo não tenha sido possível até estes dias.

No entanto, é preciso perceber também as dinâmicas de avanços e dificuldades que existem no caminho da unidade dos cristãos. Por exemplo, Hortal aponta como causas do não ingresso ao CMI a pouca assimilação do povo católico à postura ecumênica pós-concílio, a própria eclesiologia católica, que tem como pressuposto a questão de se enxergar como continuidade da Igreja fundada por Cristo e as dificuldades próprias de ingressar em um organismo cuja representação, em termos de números de cristãos batizados no total das igrejas seja bem inferior ao de católicos romanos,²⁸ embora não se possa deixar de ressaltar que avanços importantes ocorreram, a ponto de haver representantes e teólogos católicos com plena integração em comissões daquele organismo.

Quanto à abertura ecumênica proporcionada pelo Concílio Vaticano II, Brakemeier, teólogo luterano, aponta como sendo um novo capítulo no ecumenismo da Igreja Católica Romana, especialmente, pelo fato de: 1) O Concílio ter privilegiado o conceito de “Povo de Deus”, que é mais amplo do que o conjunto de membros de uma instituição eclesiástica; 2) Também afirmou que a Igreja de Cristo “subsiste” na Igreja Católica Romana, o que não exclui a possibilidade de subsistir em outras Igrejas. A própria relação entre Cristo e a

²⁷ UR 1.

²⁸ HORTAL, J., E haverá um só rebanho, p. 201.

Igreja é do tipo de uma analogia; 3) Foi reconhecida uma corresponsabilidade de católicos nas cisões do passado; 4) Afirmou-se uma “hierarquia de verdades”, distinguindo verdades que são centrais de questões periféricas, o que pode facilitar o entendimento ecumênico; 5) Admitiu haver fora das estruturas da Igreja Católica “elementos de santificação e verdade”, o que traz uma percepção de mais permeabilidade naquilo que era tido como exclusivismo no catolicismo romano. O batismo e a fé comuns são vistos como elementos que criam comunhão, ainda que imperfeita, com a Igreja Católica, o que faz com que se veja em não católicos também como irmãos e irmãs; e, 6) Foi constatado que a catolicidade da Igreja de Cristo não alcança sua perfeição enquanto houver rupturas entre os cristãos. Esse tipo de percepção vindo de fora dos arraiais católicos reflete a relevância que o Concílio trouxe à questão ecumênica.

Seguindo, então, o impulso do Concílio, a busca pela unidade dos cristãos viveu um período de grande otimismo e desenvolvimento. Diálogos internacionais envolvendo a Igreja Católica Romana foram estabelecidos e intensificados, destacando os trabalhos do atual Conselho Pontifício para a Unidade dos Cristãos, que busca aproximação tanto como orientais, que são a prioridade para os católicos romanos, pela maior identificação das Igrejas católicas romana e orientais, como com os ocidentais, tanto anglicanos, como luteranos, reformados e independentes, nesta escala de prioridades.²⁹ Na América Latina, o diálogo ecumênico foi fortalecido em torno de questões comuns enfatizadas na Teologia da Libertação e demais condições mais peculiares do continente, especialmente aquelas de cunho social.

O período pós-conciliar é marcado, assim, pela expansão das mais diversas formas de ecumenismo, seja no âmbito protestante ou católico. Uma forma de se tentar categorizar e qualificar as diversas iniciativas ecumênicas é apontada por Navarro, que as classifica em: 1) “ecumenismo institucional”, que expressa a necessidade de que o movimento se apoie em estruturas, do qual se origina o “ecumenismo oficial” (que envolve as hierarquias eclesiais) e o “ecumenismo doutrinal”, em que se buscam consensos acerca das verdades da fé; 2) “ecumenismo espiritual”, aquele, como indica a designação, que é fomentado a partir da comunhão na espiritualidade; 3) “ecumenismo local ou de base”, que é o

²⁹ BRAKEMEIER, G., Preservando a Unidade do Espírito no Vínculo da Paz, p. 52.

fomentado a partir do povo que compõe as igrejas, bastante voltado às dimensões práticas da fé; 4) “ecumenismo secular”, que é relacionado às tendências mais recentes do movimento ecumênico, em face às dificuldades de avanços nas esferas mais propriamente ligadas às tradições confessionais. É “secular” porque envolve o diálogo em torno da unidade de todas as pessoas, povos, sociedades e também o diálogo entre as religiões.³⁰

Para melhor compreensão dos referenciais para o engajamento ecumênico católicos no pós-concílio é preciso citar, ao menos, quatro documentos além do Decreto sobre o Ecumenismo ainda formulados no último terço do século passado: a encíclica *Ecclesiam suam* (1964), de Paulo VI; O “Diretório Ecumênico”, de 1970; “Reflexões e sugestões sobre o diálogo”, também de 1970; e a revisão do “Diretório”, de 1993; e, a Encíclica *Ut unum sint*, de João Paulo II.

Em *Ecclesiam suam*, Paulo VI destaca a importância do diálogo como sendo sempre “diálogo de salvação”, devendo ter como referência aquele proposto por Deus para a humanidade:

É preciso que tenhamos sempre presente esta inefável e realíssima relação de diálogo, que Deus Pai nos propõe e estabelece conosco por meio de Cristo no Espírito Santo, para entendermos a relação que nós, isto é a Igreja, devemos procurar restabelecer e promover com a humanidade.

O diálogo da salvação foi aberto espontaneamente por iniciativa divina: "Ele [Deus] foi o primeiro a amar-nos" (1 Jo 4,10). A nós tocará outra iniciativa, a de prolongarmos até aos homens esse diálogo, sem esperar que nos chamem.

O diálogo da salvação partiu da caridade, da bondade divina: “Deus amou de tal modo o mundo que lhe deu o seu Filho Unigênito” (Jo 3,16). Nada, senão o amor fervoroso e desinteressado, deve despertar o nosso.

O diálogo da salvação não se proporcionou aos méritos dos interlocutores convidados, nem aos resultados que iria conseguir ou que teriam faltado: “Os são não precisam de médico” (Lc 5,31). Também o nosso diálogo deve ser sem limites nem cálculos.³¹

Com os cristãos não católicos, destaca-se:

Com prazer fazemos nossa esta máxima: Ponhamos em evidência primeiramente o que nos é comum, antes de insistirmos no que nos divide. Boa e fecunda orientação para o nosso diálogo. Estamos dispostos a prosseguir-lo cordialmente. Diremos mais: sobre tantos pontos de diferença quanto aos usos, à espiritualidade, às leis canônicas e ao culto, queremos estudar como se poderão satisfazer os legítimos desejos dos Irmãos cristãos ainda de nós separados. Nada desejamos tanto como abraçá-los numa perfeita união de fé e de caridade. Mas devemos também dizer que não podemos transigir sobre a integridade da fé e as exigências da caridade. Entrevenmos desconfianças e resistências. Mas tendo a Igreja Católica tomado a iniciativa de refazer o redil único de Cristo, não deixará de proceder com toda paciência e toda delicadeza; não deixará de mostrar como as suas prerrogativas, que ainda mantêm longe dela os Irmãos separados, não são fruto de ambição histórica ou de especulação teológica fantasiosa, mas derivam da vontade de Cristo; e mostrará também que elas, compreendidas no seu verdadeiro significado, são para bem de todos, levam à unidade e liberdade comuns e à plenitude cristã também comum; a Igreja Católica não

³⁰ NAVARRO, J. B., Para compreender o ecumenismo, p. 17-23.

³¹ ES 42.

deixará, na oração e na penitência, de tornar-se idônea e digna para a desejada reconciliação.

Desta forma, percebe-se a ênfase no diálogo naquilo que é comum antes do que ao que causa divisões, com a disposição de aprofundar o entendimento em relação àquilo em há divergências. Ao mesmo tempo, mantém a convicção sobre a posição sobre a necessidade de “refazer o redil único de Cristo”, buscando fazê-lo “com paciência e delicadeza”. O ecumenismo é visto a partir da Igreja Católica, alcançando toda a humanidade, num diálogo de salvação.

Outro marco referencial, que foi fruto de decisão conciliar, publicado pelo Secretariado para a Promoção da Unidade dos Cristãos em duas frações, uma em 1967 e outra em 1970, é o chamado “Diretório Ecumênico”. É um texto dirigido aos bispos católicos, mas também para trazer orientação aos fieis que se sintam chamados ao propósito da unidade entre os cristãos, além de trazer critérios fundamentais de engajamento ecumênico para conhecimento das Igrejas e comunidades eclesiais e seus membros que não estão em plena comunhão com a Sé romana acerca da postura da Igreja Católica Romana. O documento foi revisado em 1993, a fim de se adequar a mudanças estruturais na Igreja. Seu conteúdo trata dos seguintes tópicos: 1) A busca pela unidade dos cristãos; 2) A organização na Igreja católica do serviço da unidade dos cristãos; 3) A formação para o ecumenismo na Igreja católica; 4) A comunhão de vida e atividade espiritual entre os batizados; e, 5) A colaboração ecumênica, o diálogo e o testemunho comum. Encontra-se a seguinte afirmação neste documento, evidenciando as referências para se lidar com a questão ecumênica:

Desde o Concílio Vaticano II, a atividade ecumênica foi inspirada e orientada, em toda a Igreja Católica, por diversos documentos e iniciativas da Santa Sé e, nas Igrejas particulares, por documentos e iniciativas dos bispos, dos Sínodos das Igrejas orientais e das Conferências Episcopais. Deve-se mencionar também o progresso feito nas várias formas de diálogo ecumênico e nos diferentes tipos de colaboração ecumênica. Segundo a mesma expressão do Sínodo dos Bispos de 1985, o ecumenismo está profunda e irrevogavelmente gravado na consciência da Igreja.³²

Ainda é preciso destacar a encíclica *Ut Unum Sint*, de João Paulo II. A intenção em prol do ecumenismo é enfatizada, contudo, também são reforçados aspectos que não são bem aceitos, de modo geral, em outras Igrejas e tradições cristãs. Isto foi ressaltado na avaliação de Geoffrey Wainwright, ministro

³² CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS., Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el ecumenismo, p. 19.

metodista convidado a escrever sobre os 40 anos do decreto *Unitatis redintegratio*:

Como o Papa João Paulo lida com nossas questões de identificação e lugar da "Igreja", e o que ele vê como o "dinamismo" para a obtenção da plena comunhão entre os irmãos e irmãs separados e suas comunidades, por um lado, e "a Igreja Católica", por outro? Naturalmente, o papa mantém a afirmação do Vaticano II de que a única Igreja de Cristo "subsiste" na Igreja Católica que é "governada pelo sucessor de Pedro e pelos bispos em comunhão com ele". Mas ele introduz o que é, a meu ver, uma nuance nova, ao retomar uma ideia que de fato ocorreu em uma situação anterior à adoção do Decreto sobre o Ecumenismo; ali foi sugerido que a única Igreja de Cristo era "de certa maneira ativa (aliquo modo atuosa)" nas comunidades separadas por meio dos elementos eclesiais presentes nelas.

E continua:

Para aqueles que vivem em tais comunidades, a noção de uma praesentia efficiens da igreja nelas soa mais aceitável do que a imagem de um "retorno" magnético da limalha de ferro ao bloco original, que é evocado pela linguagem de dons e dotações do decreto que "pertencem de direito" à "única Igreja de Cristo" e "conduzem de volta" a ele. Membros de outras igrejas e comunidades eclesiais acham difícil imaginar que a "mediação" da Igreja Católica Romana seja de alguma forma necessária a fim de garantir sua própria eclesialidade - mesmo que eles estejam hoje em dia provavelmente mais dispostos do que, talvez, antes a considerar a Igreja Católica Romana como tal, e não somente que existam bons indivíduos católicos, para ser pelo menos "parte" da igreja universal dentro da qual a comunhão deve ser restaurada.³³

As ressalvas de Wainwright a alguns apontamentos de João Paulo II revelam o clima de dificuldades já vivido naqueles dias em torno da questão ecumênica, principalmente nas instâncias oficiais. Porém, antes de tratar desta questão, cabe observar também marcos importantes no âmbito não católico romano sobre o ecumenismo, assim como relatar a recepção positiva que houve na América Latina como um todo e no Brasil.

Para além da Igreja Católica Romana, avanços também foram alcançados, assim como maiores consensos doutrinários. No CMI, a discussão sobre a Igreja foi aprofundada, assim como a da Missão, de modo também trazer as questões tanto da realidade do mundo na segunda metade do século XX, como as discussões acadêmicas. Temas como a secularização entraram na pauta das discussões, assim como o do desenvolvimento e justiça, incluindo as perspectivas de teologias das igrejas do Sul pobre. O texto de Júlio de Santa Ana evidencia as bases que foram tomando forma nas discussões:

[Deus] deseja unidade de todos os seres humanos sobre a base de uma justiça compartilhada que permitirá o desenvolvimento de uma sociedade mais humana, mais fraterna e mais disposta a repartir os bens e comungar ideais.³⁴

³³ WAINWRIGHT, G., *Unitatis Redintegratio in a Protestant Perspective*, p. 172.

³⁴ SANTA ANA, J., *Ecumenismo e libertação*, p. 72.

Indo ao encontro desta abordagem relacionada à unidade da humanidade como um todo, que excede a unidade dos cristãos, e buscando como referência a esperança bíblica final, percebe-se que o movimento ecumênico toma também um rumo em que passa a ser reconhecida a necessidade de reflexão sobre o lugar das religiões no propósito de fazer de toda a casa comum um ambiente propício para a realização do reinado de Deus. A abordagem de Ribeiro em seu artigo sobre ecumenismo expressa esta perspectiva teológica:

A vontade de Deus de que a vida na comunidade eclesial fosse unidade, concretizada a partir da morte de Jesus Cristo, não é para um povo exclusivamente seu, mas para que as nações fossem chamadas a ser "um só rebanho e um só pastor" (Jo 10.16). As Igrejas são chamadas a cumprir a missão dada pelo Pai ao Filho, a proclamar o Evangelho a todos os povos, a fim de que todo o mundo habitado (oikoumene) creia (Jo 17). Por isso, "cada religião, ao mesmo tempo em que acredita em sua especificidade e singularidade, pode aceitar – e aceita de fato – a legitimidade de outras religiões como facilitadoras do encontro divino-humano".³⁵

No campo doutrinal e mais ligado às questões próprias das Igrejas, documentos como "Batismo, Eucaristia e Ministério" (BEM) ou "Documento de Lima" (1982), foram formulados a partir de consensos doutrinários alcançados em discussões de amplo espectro em relação às tradições confessionais. O BEM tem um destaque por tratar de questões muito sensíveis para a unidade das Igrejas: sacramentos e ordens ministeriais. Sua formulação teve como base numa visão que afirma uma unidade em que "todos, em cada lugar, reunidos pelo Espírito Santo em plena unidade visível na fé apostólica, na vida sacramental, no ministério e na missão".³⁶

Apesar da complexidade para o alcance de completa convergência sobre os temas propostos, o documento representou um avanço e colaborou para nutrir boas perspectivas sobre o futuro da causa da unidade cristã. Cardoso afirma sobre o BEM:

O documento B.E.M. é fiel à meta proposta: mesmo se não a conclui, está no seu caminho. Ele se apresenta em vista de uma convergência de fé atingida até um certo grau, em função da fé da igreja através dos séculos, como uma expressão da fé apostólica. As três seções procuram mergulhar na fé da Igreja através dos séculos. Cada tema proposto é fundamentado nas Escrituras, juntamente com a interpretação e vida da Igreja desde os primeiros séculos. Haure também das riquezas patrísticas, das expressões litúrgicas e leva em consideração os estudos recentes. Retoma os temas mais discutidos no diálogo ecumênico e tende à superação das diferenças. Está nitidamente voltado para o reconhecimento mútuo do Batismo, da Eucaristia e do Ministério, e espera com expectativa "o dia em que o povo de Cristo, até então dividido, será reunido visivelmente ao redor da mesa do Senhor".³⁷

³⁵ RIBEIRO, A. C., *Ecumenismo*, p. 146-147.

³⁶ CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS, *A Igreja*, versão digital.

³⁷ CARDOSO, M. T. F., *O Documento "Batismo, Eucaristia e Ministério" (1982)*, p. 157.

Ainda em matéria doutrinária, foram importantes também os documentos sobre eclesiologia, sendo o último, citado por representar todo o desenvolvimento ao longo do tempo nesta questão, denominado “A Igreja: uma visão ecumênica”, de 2013. Nele, enfatiza-se a necessidade de reconhecimento mútuo de cada igreja, ao mesmo tempo em que reforça a “situação anormal de divisão entre as igrejas”:

O objetivo do chamado mútuo à unidade visível significa necessariamente que cada igreja deve reconhecer as demais como expressões verdadeiras do que o Credo chama “a Igreja una, santa, católica e apostólica”. Ora, na situação anormal de divisão entre as igrejas, a reflexão sobre a natureza e a missão da Igreja suscitou a suspeita de que as diferentes eclesiologias confessionais não apenas divergem umas das outras, mas são irreconciliáveis. Por isso, o acordo em eclesiologia tornou-se há muito tempo o objetivo teológico mais importante na busca da unidade cristã. Este é o segundo texto de convergência ecumênica de Fé e Ordem. Ele tem origem no primeiro, Batismo, Eucaristia e Ministério (Baptism, Eucharist and Ministry - BEM), de 1982, e as respostas oficiais a ele, que identificaram áreas importantes da eclesiologia para estudo posterior.³⁸

Como é percebida, a busca por avanços no diálogo em torno de consensos doutrinários continuaram e permanecem sendo desenvolvidos pelas Igrejas. O que não isenta de haver grandes dificuldades para que se chegue a uma visão partilhada, de modo que a percepção que se tem é de quase uma impossibilidade, diversas vezes. Questões como a reconhecida no documento eclesiológico citado acima também refletem um certo clima muitas vezes chamado de “inverno ecumênico”, como aponta a avaliação do reformado Timothy George em artigo relativo aos cinquenta anos da *Unitatis Redintegratio*:

Para onde vamos daqui? O otimismo inebriante sentido por alguns nos anos imediatamente seguintes ao Concílio deu lugar à decepção e até desilusão no que alguns chamaram de inverno ecumênico. Os diálogos bilaterais e multilaterais produziram um bom processo em tópicos historicamente divisivos, como salvação e revelação. Mas o maior obstáculo para o nosso tempo continua sendo a autoridade da igreja em questões de ministério e supervisão, onde a "continuidade" ainda parece ter mais peso que a inovação e a reforma. Nesse impasse, uma abordagem dupla é necessária. Em primeiro lugar, o fato da desunião da igreja continua sendo o escândalo de sempre, e devemos continuar a orar e trabalhar pela unidade plena visível da igreja que reivindica um Senhor, uma fé, um batismo. Ao mesmo tempo, não podemos negligenciar o apelo ao ecumenismo espiritual e o processo de cooperação ecumênica estabelecido no princípio de Lund.^{39, 40}

Em meio às necessidades de ajustes que vão sendo necessários à caminhada ecumênica o que se tem em vista é um projeto que contemple uma unidade visível real, orgânica até, mas de modo a preservar as particularidades de cada tradição.

³⁸ CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS., A Igreja, versão digital.

³⁹ O chamado “Princípio de Lund” é uma alusão a uma questão surgida no âmbito da Comissão Fé e Ordem em 1952, em Lund, na Suécia, em que se afirma que as Igrejas devem buscar uma atuação conjunta em todas as questões, exceto naquelas em que existem divergências que não permitam que haja essa cooperação.

⁴⁰ GEORGE, T., *Unitatis Redintegratio after fifty years*, p. 69.

Não é uma tarefa simples e exige uma grande abertura das Igrejas e dos cristãos que as compõem. Porém, não se vislumbra uma unidade concreta sem que se tenha em mente ambos os polos de unidade e diversidade. Amaladoss sobre isto afirma:

“a harmonia completa emerge quando temos um contraponto de muitas melodias, entrecruzando-se, desafiando e respondendo umas às outras, fundindo-se mutuamente. É um jogo mútuo de muitas melodias, cada uma tendo uma identidade separada própria”.⁴¹

Entrementes, na América Latina, em decorrência também das realidades sociopolíticas do continente na segunda metade do século XX, um caminho mais voltado às questões práticas foi assumido em sua mais ampla representação. Já havia importantes questões sobre a fé e sociedade sendo discutidas desde o início do movimento e, depois da Segunda Guerra Mundial, houve um aprofundamento na reflexão e a questão do desenvolvimento concernente às relações de países mais pobres passaram a ter papel mais importante na sua própria forma de ser. Isto até, principalmente, a década de 1980.⁴² Como o desenvolvimento é uma questão presente e fundamental para a realidade global e na caminhada ecumênica tiveram impulso fundamental as Igrejas da América Latina, é preciso relatar a caminhada neste continente e abordar questões do Brasil como expressão local.

Fazendo uma retrospectiva mais ampla, durante séculos, a América Latina foi considerada um continente católico. Somente no século XIX, quando o ideal liberal ganhou força entre governantes e intelectuais, o ideário que sustentava a religião oficial no continente começou a enfraquecer. Foi nessa época que chegaram as missões protestantes (presbiterianas, metodistas, batistas e congregacionais, principalmente), unindo-se também à presença de igrejas de imigração, luteranas e anglicanas, estabelecendo certa pluralidade de confissões. Com a chegada do protestantismo na América Latina surge também a problemática ecumênica nesta região.⁴³

Na Conferência de Edimburgo, não houve preocupação missionária acerca da América Latina que, sendo católica, não era considerada pagã. Entretanto, a opção engajamento evangelístico na região, devido à compreensão de que não estivesse concluída essa tarefa por essas terras⁴⁴, marcou uma relação um tanto

⁴¹ AMALADOSS, M., Promover harmonia, 2006, p. 211.

⁴² KLAASSEN, J., The ecumenical movement and development, p. 323-334.

⁴³ BRAKEMEIER, G., Preservando a Unidade do Espírito no Vínculo da Paz, p. 57.

⁴⁴ BRAKEMEIER, G., Preservando a Unidade do Espírito no Vínculo da Paz, p. 58.

conflituosa entre evangélicos e católicos, o que promoveu uma aproximação entre os grupos protestantes, dando início às primeiras iniciativas ecumênicas na região.

Wolff ressalta as principais marcas que caracterizavam esse movimento inicial:

O movimento ecumênico no Brasil teve os missionários protestantes como protagonistas, caracterizando-se por três elementos: a acentuação da herança comum (como a orientação dos reformadores e a ênfase na conversão pessoal), a unificação dos projetos de evangelização e a oposição ao catolicismo romano.⁴⁵

Neste contexto, surgiram os primeiros organismos de cooperação no início do século XX. No Brasil destacam-se a Aliança Evangélica Brasileira (1903), a Comissão Brasileira de Cooperação (1920), e a Confederação Evangélica Brasileira (CEB – 1934).⁴⁶ No continente, em 1913 foi criado o Comitê de Cooperação para a América Latina (CCLA – 1913), em Nova Iorque, que coordenava as missões no continente, discutindo políticas missionárias, as atitudes diante dos católicos romanos e a participação da Igreja na sociedade.⁴⁷ Em 1916, ocorre o Congresso do Panamá, iniciativa ecumênica importante em torno da cooperação entre as igrejas protestantes, destacando-se a questão da educação, e que demonstrou insatisfação frente ao “denominacionalismo”, mas ainda marcada por um espírito bastante crítico frente ao catolicismo. Outro traço era a característica de ser volta para a América Latina e não um congresso do próprio continente. Inclusive, a língua falada era o inglês em suas seções.

Ainda houve congressos de natureza semelhante em Montevideo (1925) e em Havana (1929). Nesses, a condução já passou para os latino-americanos e passou a ser enfatizados problemas sociais, o avanço do secularismo, além da necessidade de uma “nacionalização” e autonomia do protestantismo latinos de suas “Igrejas-mãe”, geralmente norte-americanas. Foram dessas iniciativas que surgiram a Unidade Evangélica Latino-Americana (UNELAM) e, bem mais tarde, o Conselho Latino-Americano de Igrejas (CLAI – 1982), buscando estruturar um esforço ecumênico semelhante ao que havia na Europa.

Em meio a esse desenvolvimento, houve um crescente fortalecimento das identidades nacionais e das preocupações sociopolíticas entre as igrejas. Outro acontecimento importante no meio ecumênico foi a criação da Junta Latino-Americana de Igreja e Sociedade (1961), que ficou conhecida como Igreja e

⁴⁵ WOLFF, E., Caminhos do ecumenismo no Brasil, p. 77.

⁴⁶ WOLFF, E., Caminhos do ecumenismo no Brasil, p. 77.

⁴⁷ BRAKEMEIER, G., Preservando a Unidade do Espírito no Vínculo da Paz, p. 58.

Sociedade na América Latina (ISAL). Esse organismo era composto por setores e igrejas preocupadas com questões de cunho social. Zwínglio Dias reflete sobre o ambiente naquele contexto:

Estávamos, nesse período, em meio a uma ebulição política muito forte na maioria dos países do continente. Os nacionalismos tendiam a crescer frente à descoberta e rejeição da ingerência política norte-americana na região. O triunfo inequívoco da revolução cubana, que ascende ao poder em 1959, exerceu um papel catalítico importante sobre os movimentos de jovens e de intelectuais cristãos nesse momento. A polarização política rapidamente se alastrou por todos os países da área e invadiu também as igrejas. Os conflitos de caráter político-ideológico se impuseram nas agendas dos dirigentes eclesiásticos. A reflexão teológica que ISAL começou a desenvolver, a partir de uma constatação da ideologização da mensagem protestante em função do *status quo* econômico-político reinante, provocou uma polêmica virulenta no interior das igrejas e levou as mesmas a uma postura negativa frente à nova estrutura que tinham criado para expressar suas relações com as sociedades latino-americanas.⁴⁸

O trabalho do ISAL, com esta característica, foi perdendo o apoio das instituições eclesiásticas e foi fortalecido com a ajuda do CMI e criou laços ecumênicos com grupos católicos – destaques para o MIEC e as relações da Juventude Estudantil Católica com o Movimento Estudantil Cristão – que buscavam também transformações sociopolíticas na região “embebedos todos pela mediação socioanalítica advinda da inspiração marxista e iluminada por uma compreensão bíblico-teológica fundamentada nos teólogos europeus do pós-guerra”.⁴⁹ O ISAL tinha importante presença na CEB nos setores de responsabilidade e ação social, tanto na reflexão, como na atuação prática. Com o início do regime militar no Brasil, a CEB foi desmantelada e houve perseguição de muitos integrantes desse movimento.

No âmbito católico, a Conferência Episcopal Latino-Americana de Medellín (1968), que firmou compromisso preferencial pelos pobres, pelos jovens e pelas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), fortaleceu o vínculo ecumênico de católicos e protestantes no continente, especialmente esses grupos mais progressistas que estavam sendo rejeitados nos seios de suas igrejas protestantes em meio aos regimes militares, e houve um destacado florescimento de expressões da Teologia da Libertação, que foi muito melhor recebida em arraiais pastorais católicos.

Desses processos, surgiram importantes organismos ecumênicos no continente, como a Comissão Ecumênica de Educação Cristã (CELADEC), em meados da década de 1960, em Lima, Peru. A inspiração do regime cubano, juntamente com as reações aos regimes militares e forte promoção de crítica

⁴⁸ DIAS, Z., O movimento ecumênico, p. 148.

⁴⁹ DIAS, Z., O movimento ecumênico, p. 149.

social aumentou o fosso entre “conservadores” e “progressistas” nas igrejas protestantes e a luta por Direitos Humanos veio fortalecer vínculos com setores católicos. O Centro Ecumênico de Informações (CEI), no Brasil, surgido neste contexto de ditaduras, é um exemplo dessas aproximações e se trona, com o ingresso de católicos no Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), que trabalhava em projetos alfabetização de adultos utilizando o método de Paulo Freire, com cursos de formação e com pesquisa socioculturais, tendo guarida importante nas CEBs e pastorais especializadas. Depois de vinte anos de existência, prestando assessoria, documentação e publicações para setores da sociedade engajados na busca por transformação social em vista de uma sociedade mais justa e igualitária, o CEDI é extinto, dando origem a três outras organizações ecumênicas em 1995: o Instituto Sócio-Ambiental; a Ação Educativa e o Koinonia – Presença Ecumênica e Serviço.⁵⁰

Outros organismos de destaque surgiram no Brasil, fruto desses esforços, como a Coordenadoria Ecumênica de Serviços (CESE) e na América Latina, substituindo a rede ISAL, desmantelada, a Ação Social Ecumênica Latino-Americana (ASEL). O já citado CLAI surge como articulação de igrejas protestantes, tendo forte atuação em defesa de setores marginalizados no continente. Outro organismo de destaque brasileiro fruto desse engajamento comum é o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC), que conta com a participação da Igreja Católica, que possui uma representatividade díspar das demais, e outras denominações protestantes.

Deste modo, em meio ao forte apelo “anticatólico” e “antiprotestante” no continente e no Brasil, houve um desenvolvimento de relações de busca por unidade, principalmente fomentado em torno de questões político-sociais na América Latina como um todo e no Brasil.

Percebe-se, portanto, ao vislumbrar o histórico da busca por unidade dos cristãos, protagonizado pelo que é chamado de movimento ecumênico, já esteve em muito maior destaque nas agendas das igrejas cristãs ao longo do século XX do que nessas últimas décadas. Pode-se marcar, então, como referência didática, o início da década de 1990 como um período de certo “esfriamento” no ímpeto de busca por maior unidade.

⁵⁰ DIAS, Z., O movimento ecumênico, p. 149-154.

Assolari busca apontar possíveis causas para esse chamado “inverno” no movimento ecumênico: a derrocada das ideologias após 1989; ter-se tornado “vítima” de seus próprios sucessos; as controvérsias sobre a ordenação feminina e à sexualidade humana; dificuldades identificadas no que diz respeito à recepção dos novos entendimentos no campo ecumênico; algum tipo de negligência sobre a questão da salvação (por exemplo, a da Aliança Evangélica Mundial, por Rolf Hille); um tipo de fuga dos desafios contemporâneos e reclusão nas tradições particulares, o chamado “fundamentalismo identitário” (tese de Claude Geffré).⁵¹

Independentemente das causas, são evidentes os obstáculos que o projeto em busca de unidade dos cristãos enfrenta, a despeito de grandes esforços e não inércia dos setores engajados com a causa. Como exemplo brasileiro, a saída da Igreja Metodista do CONIC em 2006, sendo essa denominação cristã pioneira no Brasil e parte de uma tradição confessional também da vanguarda ecumênica em todo mundo, é uma expressão das dificuldades que o projeto de unidade enfrenta atualmente.

Também é importante destacar que, em meio a essas questões mais particulares acerca das relações entre cristãos, intensificaram-se esforços em prol de um diálogo mais frutífero entre as religiões, de modo que se tenha em vista também o todo da humanidade. Ao mesmo tempo em que se percebe um caminho um tanto paralelo ao da unidade dos cristãos (como reflete a declaração *Nostra aetate*, também do Concílio Vaticano II, entre os católicos), também é possível perceber que as próprias dificuldades em superar alguns limites alcançados nos esforços ecumênicos podem ter dado impulsos a uma busca por uma ampliação da noção de “*oikoumene*”, uma vez que também os desafios presentes são não somente dos cristãos, mas de toda humanidade, como a própria acepção mais original do termo grego reflete. Porém, não será o foco deste trabalho tratar as questões mais amplas do diálogo inter-religioso, mas pensar problemas de caráter global a partir do desafio ecumênico.

É neste contexto crítico, portanto, que se entende que a noção de santidade, uma temática de apreço de todos os cristãos, pode trazer luzes e esperança não somente para reanimar as iniciativas em prol de uma unidade visível e mais coesa entre os próprios cristãos, como também ser fonte de testemunho para um esforço

⁵¹ ASSOLARI, R., As estações ecumênicas, p. 49-51.

necessário a toda humanidade no presente: o cuidado com a casa comum, ou seja, a questão da responsabilidade socioambiental.

A partir do entendimento que a questão ecológica tem se tornado algo de caráter urgente na agenda da humanidade como um todo e, a partir do entendimento cristão do lugar da Igreja, em sentido amplo, na história humana, torna-se importante relacionar a ecologia com as preocupações teológicas de justiça, paz a fraternidade entre as sociedades humanas.

2.3. A aproximação entre ecologia e teologia

O termo ecologia começou a ser usado no sentido de sua concepção atual a partir de 1866, por Ernst Haeckel e sua definição é dada a partir da noção de ser uma ciência do conjunto das relações dos organismos com o ambiente exterior e com suas condições orgânicas e inorgânicas.⁵² Tem sido bastante desenvolvida, desde então, em uma visão cada vez mais abrangente, sendo concebida mais recentemente como ciência de “um todo integrado, de esferas concêntricas ou comunicantes no campo ambiental, social e pessoal. Integra as variáveis de cunho científico, ético e filosófico”.⁵³

Murad resume alguns dos importantes caminhos para se compreender como se aborda a ecologia atualmente. Cita primeiramente Guatari (2001), que fala de três “ecologias” – social, mental e ambiental – para chegar ao conceito de “*ecosofia*”, uma forma de pensamento que ressalta a importância da diversidade, da responsabilidade e da alteridade. Aponta também os trabalhos de Naess (1973; 2007) sobre “ecologia profunda”, que não é relacionada somente em resolver problemas ambientais, mas voltada a lidar com questões das mais diversas, sob o prisma de uma “igualdade biosférica”, que também incide em uma *ecosofia*, uma sabedoria sobre a natureza do universo. Esta tem inclinação para a filosofia política, uma vez que essas e outras abordagens ecológicas buscam a transformação da forma de se relacionar com o todo existente. Completando, relata sobre a visão teológica de Pannikar (1994), cuja *ecosofia* assume uma visão

⁵² MURIEL, F. A. Z; TRUJILLO, M. L. M., *Ecoteología*, p. 94.

⁵³ MURAD, A., *Da ecologia à ecoteologia*, p. 68.

cosmoteândrica, ou seja, uma noção de que Deus, o ser humano e a matéria devem viver em comunhão perfeita, “sem divisão, nem confusão”.⁵⁴

Muito do desenvolvimento neste campo do conhecimento deu-se em razão da cada vez mais crescente consciência sobre a *crise ambiental* por que passa o mundo atualmente. As questões relativas ao esgotamento de recursos renováveis, destruição dos ecossistemas e redução da biodiversidade, aquecimento global, aumento da poluição em suas diversas formas, etc., além da possibilidade de desastres decorrentes do poderio político e militar, associados a uma cultura marcada pelo consumo desenfreado, que sustenta um sistema econômico que foi fundado numa visão de progresso que pouco leva em consideração os limites da Terra, colocando em risco, inclusive, a viabilidade futura de vida humana no globo terrestre, fazem da questão ecológica algo prioritário na agenda da humanidade. Destarte, a ecologia também se torna em crítica ao tipo de civilização que foi construída nos últimos séculos. Em suma,

A ecologia pretende compreender a forma como os seres dependem uns dos outros, numa imensa teia de interdependência, o sistema homeostático, equilibrado e autorregulado. A singularidade do saber ecológico consiste na transversalidade: “relacionar pelos lados (comunidade ecológica), para a frente (futuro), para trás (passado) e para dentro (complexidade) todas as experiências e todas as formas de compreensão como complementares e úteis no nosso conhecimento do universo, nossa funcionalidade dentro dele e na solidariedade cósmica que nos une a todos” (BOFF, 2004, p.17).⁵⁵

Ao encontro dessas preocupações, também na teologia começaram a serem aprofundados estudos que relacionem a ecologia à fé e prática das religiões. No caso do cristianismo, uma alegação de Lynn White Jr⁵⁶ de que implicações da visão cristã de mundo teria sido causa fundamental para a crise ecológica atual, devido em muito ao seu acento fortemente antropocêntrico, também colaborou para que houvesse uma melhor avaliação da teologia cristã sobre o meio ambiente.

Porém, mais do que apologética, a reflexão teológica lida com o fato de que fé cristã possui um compromisso intrínseco com o mundo, já que o enxerga, por exemplo, como criação de Deus. Então, da reflexão conjunta entre ecologia e teologia começa a surgir o que viria a ser chamado de “ecoteologia” por David G. Hallman, em 1994. Esta, para além da ética ambiental e da teologia da criação, procura ser “uma nova forma de pensar a fé, viver a espiritualidade e atuar no

⁵⁴ MURAD, A., Da ecologia à ecoteologia, p. 73.

⁵⁵ MURAD, A., Da ecologia à ecoteologia, p. 75.

⁵⁶ WHITE Jr, L., The Historical Roots of Our Ecological Crisis, p. 1203-1207.

mundo”.⁵⁷ Dois dos pioneiros e importantes expoentes de uma abordagem ecológica da teologia são Jürgen Moltmann e Leonardo Boff, cujos textos remetem à década de 1980. Diversos autores, desde então, seguiram seus caminhos e tem desenvolvido a ecoteologia. Em 2015, o papa Francisco publicou a encíclica *Laudato Sí*, trazendo definitivamente a temática ao centro das preocupações da Igreja Católica e dos cristãos em geral. Murad aponta seus caminhos:

- reelabora a reflexão de fé em diálogo com as ciências ambientais, as práticas socioambientais e o paradigma ecológico;
- contribui no cuidado com o planeta, a sustentabilidade e o bem viver;
- desenvolve uma espiritualidade unificadora, celebrativa, alegre, esperançada, lúcida, conectada com o mundo humano e cósmico;
- articula a dimensão social da fé cristã e a consciência planetária, ampliando o horizonte da teologia da libertação;
- agrega elementos das teologias de gênero, afroamericana, indígena, decolonial, ecumênica e do pluralismo religioso, aprendendo delas e cooperando com elas;
- convoca todos(as) a desenvolver atitudes pessoais, ações coletivas, políticas institucionais e mudanças no processo de produção e distribuição dos bens, visando manter a terra habitável e promover a inclusão social dos pobres.⁵⁸

Tendo introduzido, em linhas gerais, como a questão ecológica se relaciona com a teologia, sem a pretensão de trazer um panorama completo da questão, pode-se vislumbrar também a relação direta existente da questão ecumênica – cujas origens do termo remetem à noção de casa comum e que usualmente tem recebido um tratamento mais ligado à maneira como cristãos e igrejas se relacionam – com a questão do meio ambiente - onde a vida que é testemunhada como dádiva divina acontece, estudada pela ecologia, e ainda com as relações entre todas as pessoas que vivem neste espaço, o que leva à reflexão também sobre a responsabilidade social. As Igrejas e os cristãos, deste modo, por questão de vocação intrínseca, necessitam engajar-se nestas questões.

Propõe-se, portanto, algumas contribuições iniciais sobre como a temática da santidade pode articular e fomentar, tanto a unidade dos cristãos, como esse tipo mais integrado de relações com o todo da humanidade e do mundo natural, temas relativos à ecologia, em uma perspectiva cristã. Nos próximos capítulos, abordar-se-á como a visão de Wesley sobre a santidade pode trazer luzes ao mundo protestante, incluindo os evangélicos,⁵⁹ mais resistentes à causa

⁵⁷ MURAD, A., *Ecoteologia*, p. 520.

⁵⁸ MURAD, A., *Ecoteologia*, p. 527.

⁵⁹ No capítulo referente ao tema será feita essa ligação numa busca de de se ampliar o horizonte das relações entre os cristãos visando maior unidade visível.

ecumênica, sobre o tema da unidade, incluindo a perspectiva ecológica; e, depois, como o Papa Francisco promove abertura no catolicismo romano, para aprofundamento deles.

2.4.

Santidade e casa comum: ecumenismo e ecologia

Tendo em vista a promoção da “casa comum”, de maneira que as Igrejas cristãs e seus integrantes desempenhem, conforme a expectativa bíblico-teológica, um protagonismo na promoção de uma humanidade e mundo transformados, segundo os propósitos do Reino de Deus, a maior unidade visível dos cristãos e assumir uma postura de responsabilidade para com o meio ambiente torna-se fundamental.

Diante, então, da situação desafiadora que o movimento ecumênico enfrenta nas últimas décadas, com entraves principalmente em torno de questões relacionadas às identidades próprias de cada tradição, uma forma de superar esses limites, que parecem imporem-se em diversas questões, pode ser a percepção mais aprofundada de outras riquezas que apontam para um horizonte de convergência no horizonte de fé e prática das diversas tradições. E a valorização e referência da questão da santidade na fé que é iluminada pelos textos do Antigo e Novo Testamentos não deve ser desprezada. A questão da santidade, pessoal e social, entre os cristãos, vislumbra-se ser um terreno promissor para aprofundamento dos encontros e partilhas que a questão da unidade pressupõe. Do mesmo modo, conforme abordado na sequência, também a questão ambiental.

Não sem motivos, a própria *Unitatis redintegratio* católica trata da importância da santificação para a unidade dos cristãos. Reconhece, ao tratar da prática do ecumenismo em si, que esta só é possível mediante uma “conversão interior”, em que a renovação da mente e a autonegação produzem um efeito efusivo de caridade, promovendo, assim, unidade.⁶⁰ Antes, confessa a necessidade de busca pela perfeição cristã como meio de se refletir a glória da Igreja de Cristo⁶¹. E, para isto, propõe como caminho tanto o “ecumenismo espiritual”, como os diálogos doutrinários, em que as experiências de espiritualidade e doutrina,

⁶⁰ UR 7.

⁶¹ UR 4.

aliadas à cooperação prática em necessidades missionárias comumente percebidas, possam ser partilhadas de modo a promover unidade.

Desta forma, como ponto de partida sobre o efeito de um olhar em torno da questão da santidade como promotora de unidade entre os cristãos propõe-se que, pelo menos: 1) enxergar o outro tendo em vista a busca pelas marcas da presença de Deus em sua vida e prática traga condições, ao se perceber elementos de santificação em irmãos de diversas tradições cristãs, de aproximação também para a oração e testemunhos conjuntos; 2) o efeito esperado da presença de santidade na vida dos cristãos e suas comunidades é que exista um impulso de caridade mais presente do que se não houvesse um compromisso tão profundo com o evangelho, promovendo também mais possibilidades de cooperação ecumênica; 3) enxergar que a ação santificadora do Espírito no outro deve levar a alguma reavaliação sobre a capacidade de determinada posição teológico-doutrinária divergente ser limitante para a atuação salvífica entre e por meio daquele grupo, fomentando um esforço de abertura ecumênica na percepção das questões teológicas; 4) uma vez que a santificação reflete a realidade atual da “nova criação”, quanto mais perceptível ela se faz de uns para com os outros, mais ela fomenta esperança ativa na realização do projeto do reino de Deus, que resultará em “justiça, paz e alegria”⁶² entre as pessoas e sociedades.

Enfim, não se tem a intenção de explorar todo o potencial desse tema espiritual e teológico, mas de fomentar a aproximação de cristãos sob esta perspectiva, de modo que isto promova um anseio de superação das questões que promovem afastamento ou, ao menos, que as relações entre os cristãos não sejam de tal maneira que não se reconheça no outro alguém que partilha dos mesmos princípios centrais de fé e visão de mundo, ainda que não se consiga chegar a todos os consensos desejados em torno de unidade visível.

Sobre a relação com a questão ecológica, que se torna premente atualmente ao se pensar no futuro da humanidade, parte-se do tipo de intuição presente na *Laudato Sí*, ao afirmar que “viver a vocação de guardiões da obra de Deus não é algo de opcional nem um aspeto secundário da experiência cristã, mas parte essencial duma existência virtuosa”.⁶³ É preciso, desta maneira, perceber a relação

⁶² Rm 14,10

⁶³ LS 217.

com o ambiente como parte da verdadeira vocação e caminho de santidade.⁶⁴ Neste sentido, fica ainda mais evidente a conexão da questão da santidade em relação com os propósitos da ecoteologia, que

é sapiencial pois não visa somente o conhecimento e sim também o bem viver e a realização do projeto divino de co-existência da pessoa com Deus, com seus semelhantes e a comunidade de Vida do planeta. Estimula os cristãos e não cristãos a peregrinar neste mundo com equilíbrio, bom senso e cultivo da virtude do cuidado. Incita um caminho de santidade que não nega o mundo, mas o assume e o transforma à luz de Deus.⁶⁵

Seguindo, então, para apontar, de forma inicial, elementos que podem e devem ser relacionados ao se pensar em uma ecoteologia em que se vislumbre o lugar da santidade nesta reflexão – a despeito de qualquer variação na conceituação desta dinâmica de fé e espiritualidade – um primeiro tópico a ser considerado é o da teologia da criação.

Tendo em vista que, ao se afirmar ser o mundo obra da ação criadora de Deus, trata-se também de uma afirmação que tem o propósito de oferecer sentido ao conjunto da realidade existente⁶⁶ e a santidade é expressão do encontro com este sentido da vida com o todo maior, de modo que o amor do Deus criador é experimentado e esta experiência impulsiona ao sentido em sua plenitude (Ef 3,19), a santidade pode ser vista como expressão vivencial do sentido que se busca ao anunciar que o mundo é criação de Deus. Sendo assim, engajar-se em uma espiritualidade marcada pela santidade, sendo ela atributo divino comunicado para refletir sua presença e vontade, de forma divorciada do cuidado com o todo desta criação é, de alguma forma, desconectar a intenção que motiva essa espiritualidade de um dos fundamentos da mensagem que a inspira.

Outro tema que merece consideração nesta reflexão é a visão de Deus em que se baseia ao se refletir e engajar-se numa proposta de vida santificada. Autores, como Moltmann, já têm apontado há décadas sobre a importância da visão trinitária, que enfoca questões de cunho relacional e de cooperação entre as pessoas divinas e, portanto, com o ser humano e toda a criação. Posto que o Deus que compartilha daquilo que Lhe é próprio (santidade) é um Ser relacional e age em cooperação com a “comunidade em que coexiste”, viver de acordo com o caráter divino, de maneira que Sua glória seja anunciada, é também expressar na

⁶⁴ MURAD, A., Ecoteologia, p. 530.

⁶⁵ MURAD, A., Da ecologia à ecoteologia, p. 90.

⁶⁶ RIBEIRO, C. O., O Deus que não cabe em si, p. 48.

vida essa dinâmica de relacionamento em amor e cooperação, buscando o bem de tudo e todos e contrapondo-se a algo individualista e elitista.

Outrossim, a própria reflexão sobre o ser humano aponta para a dimensão ecológica – sendo parte e em relação com todo o ambiente ao seu redor. Tanto estudos bíblicos mais atuais como os de natureza sistemática apontam para o fato do ser humano ser um todo integrado. Sobre isto, Ribeiro, em alusão à obra de H. W. Wolff, comenta:

É importante também afirmar que a condição humana está firmada na finitude (basar). Ela não se esgota em si mesma, mas abre-se essencialmente para o Infinito (nefesh). No reconhecimento da efemeridade e da fragmentariedade humanas podem se dar as forças de superação e esforço vital (*ruah*). A abertura ao transcendente é, portanto, a qualidade/capacidade humana que procede de Deus, mas tem na finitude a sua base de possibilidades.⁶⁷

Neste sentido, o ser humano, por seu caráter corpóreo, finito, natural, é parte de todo o ambiente em que vive e compartilha dos mesmos elementos físico-químicos que o constitui, o que significa possuir significativa dimensão de identidade. É preciso, portanto, viver de maneira responsável com este ambiente do qual é parte e, fundamentalmente, com todos aqueles que esta identidade é mais profundamente partilhada, não somente nos aspectos corpóreos, como também psíquicos, emocionais e espirituais, ou seja, todos os humanos. Em especial, empenhar-se pela dignidade daqueles que mais sofrem nas relações neste ambiente é tarefa indispensável para uma vida que remeta ao ideal de santidade, conforme aponta a carta bíblica de 1 João.⁶⁸

Por fim, outra articulação possível entre a questão da santidade e a questão ecológica está relacionada com a perspectiva escatológica da Nova Criação. Toda a criação, marcada por muitas ambiguidades, pela presença do mal, anseia por uma completa renovação.⁶⁹ A ressurreição de Jesus, neste contexto, já é expressão da nova criação, inaugurando-a, além de viabilizá-la.⁷⁰ Por conseguinte, aqueles que recebem uma nova realidade de vida, mediante a fé em Cristo e o batismo⁷¹ e, assim, testemunham de uma operação graciosa atual de santidade, devem estar comprometidos e evidenciar cuidado com o estado atual do mundo como um todo assim como a esperança da renovação futura de todas as coisas. À vista disto, não

⁶⁷ RIBEIRO, C. O., O Deus que não cabe em si, p. 54.

⁶⁸ 1Jo 4,20.

⁶⁹ Rm 8,18-25; 2Pe 3,13, e outros.

⁷⁰ 1Co 15,20ss; 1Pe 1,3

⁷¹ Rm 6,4; 2Co 5,14; Cl 2,12.

devem permanecer alheios diante das manifestações de morte e destruição que existem no mundo, mas esperançosamente devem agir em prol da transformação, com vistas à nova criação, já que creem e testemunham das primícias dessa nova realidade.

2.5. Considerações finais do capítulo

Tendo percorrido um caminho com o intuito de vislumbrar um referencial bíblico para trazer à tona a relevância do tema da santidade na tradição de fé judaico-cristã tendo em vista o projeto da casa comum, relacionado ao propósito de Deus de fazer do mundo e da humanidade o espaço de Seu reinado, o que deve passar pelas questões da unidade dos cristãos que, como expressão da Igreja de Cristo, instituída para ser paradigma para o tipo de sociedade que Deus deseja para todo o mundo e, contextualizando este desafio perante a questão ambiental, que convoca todas as sociedades humanas a repensarem seus modos de vida na Terra a fim de se evitar uma possível situação de inviabilidade de vida humana no planeta em longo prazo, procurou-se mostrar alguns pontos em que a noção ampla de santidade pode iluminar o entendimento e os caminhos, a começar das comunidades cristãs, para se fomentar um mundo transformado que melhor reflita a esperança do Reino de Deus.

Desta maneira, ao se perceber que “santo” é estar mais intimamente relacionado com Deus, a ponto de se poder apontar para a própria natureza divina, não é possível contentar-se com realidades marcadas por divisões, rivalidades, desvalorização e promoção de sofrimento entre pessoas igualmente criadas, segundo a teologia bíblica, para refletir a “*imago Dei*” e também do restante da criação. Especialmente entre aqueles que partilham, em termos gerais, dos mesmos princípios de fé, essa intenção de santificação (tornar-se mais santo) deve ser traduzida em iniciativas que promovam reconciliação, unidade, paz, etc., e a busca por unidade entre os cristãos é uma questão essencial para a realização do projeto reconciliador divino. A esperança dos cristãos deve ser que o mesmo Deus que completará Sua obra salvífica sobre tudo e todos é aquele que moverá os cristãos a uma unidade que reflita seus desígnios.

De semelhante modo, a relação com o ambiente em que se vivem essas relações e se coloca o potencial humano em ação não pode ser marcada por destruição irresponsável, mau uso dos recursos, etc., chegando ao ponto de tornar inviável uma vida de qualidade neste planeta para as futuras gerações. O Deus que é criador, sustentador, salvador e restaurador de todas as coisas não deseja e nem pode ser refletido em meio ao descaso com uma tarefa humana primordial de zelar pelo mundo criado, segundo as narrativas fundantes da criação, os textos que anunciam a redenção e a perspectiva de renovação das condições plenas, ainda mais aperfeiçoadas pelo encontro divino-humano em Cristo, que a fé cristã proclama ao mundo.

Já é possível concluir, de forma inicial, que a santidade pode e deve estar amplamente relacionada com a promoção da casa comum, que tem como temas de importância teológica a questão da unidade dos cristãos e a da responsabilidade com o meio ambiente de forma que a promoção dessas causas reflita melhor os desígnios de Deus no mundo, sendo os cristãos impulsionados pela realidade para que a noção de santidade precisa refletir, uma vez que indica a presença e os reflexos da natureza divina em contato com a existência no mundo.

3

Wesley e a santidade como base para a unidade dos cristãos e o cuidado com a criação

Tendo trazido um panorama mais geral sobre a santidade nas Escrituras e buscado pontos em que se vislumbra uma reflexão produtiva, a partir desta temática, no diálogo com a unidade dos cristãos (*oikoumene*) e a questão da responsabilidade com a questão ecológica, procurar-se-á agora dialogar sobre estes temas a partir de uma perspectiva que se aproxime da visão teológica e de espiritualidade de uma parcela importante de cristãos de tradições herdeiras das reformas.

Sendo essas tradições tão diversas, o que torna praticamente inviável alcançar todas, busca-se na figura de *John Wesley* alguém capaz de dialogar com várias delas, de modo que uma contribuição a partir de sua vida e pensamento possa influenciar uma ampla gama de cristãos: não somente dos herdeiros imediatos de seu legado, os ramos da família wesleyana e metodista, como muitos protestantes “evangélicos”,⁷² perspectiva que não esgota, mas perpassa de forma transversal por praticamente todos os ramos protestantes existentes. A partir desta referência, entende-se como muito plausível também um fecundo diálogo com a tradição católica, pelas razões que serão apresentadas neste capítulo acerca da perspectiva bastante aberta à pluralidade presentes na vida e pensamento de Wesley.

E é justamente esta característica ao mesmo tempo conciliadora e dialógica do legado de Wesley que faz dele, mesmo tendo vivido no século XVIII, alguém que ainda pode influenciar importantes contingentes de cristãos acerca destes temas tão importantes que se classificam neste trabalho como sendo contribuição para a “casa comum”, a saber, a unidade dos cristãos e a questão ecológica. Por ser, então, a questão da santidade central na vida, legado e teologia de Wesley, entende-se que é possível também ampliar a reflexão e engajamento nesse círculo cristão que seu legado influencia mais diretamente, que é tão pouco marcado com estas preocupações no cotidiano vivencial de suas comunidades, especialmente no Brasil.

⁷² Durante a abordagem da vida e pensamento de Wesley será feita a relação dele com os ramos chamados “evangélicos”, na acepção tradicional dos movimentos surgidos principalmente a partir do século XVIII.

Ademais, sua ênfase no sentimento de pertença comum (como na expressão “espírito católico”) acerca daqueles que participam do “caminho da salvação”, marcado pela santidade, inspira a busca do diálogo com as tradições católicas de forma fraternal, o que também pode resultar importantes avanços na agenda dessas temáticas correlatas, uma vez que seja efetuada tal aproximação.

Dessa forma, passa-se a olhar para a vida e pensamento de Wesley, sempre tendo em vista a questão da santidade, para que se possa refletir sobre possibilidades de diálogo ecumênico e engajamento na questão ecológica, em sentido amplo, como fontes de realização do projeto de casa comum.

3.1. Wesley e santidade: vida e legado

John Wesley (1703-1791) foi um proeminente clérigo anglicano do século XVIII. Principal líder de um dos mais importantes movimentos evangélicos de renovação espiritual daquele século, deixou um legado de fé e prática marcado, desde seus primeiros anos de atuação ministerial, por “(...) um firme enraizamento na tradição cristã primitiva, uma espiritualidade meditativa típica dos pietistas medievais, uma devoção imperturbável à Igreja da Inglaterra, uma convicção moral de acordo com o sistema puritano (...)”⁷³ que influenciaram a sociedade de seu tempo e ainda é referência não só para a família de igrejas que surgiu do chamado movimento metodista, como também para outros ramos cristãos protestantes, principalmente.

Nascido na cidade de Epworth, John Wesley foi filho de um clérigo anglicano, Samuel Wesley, e de uma mãe de formação puritana, Annesley Susanna Wesley, também filha de um ministro dissidente, tendo sido ela responsável pela educação de todas as dez crianças da família, sete meninas e três meninos⁷⁴ - estes foram os que sobreviveram de 19 no total, em tempos de alta taxa de mortalidade infantil –, e de contribuição decisiva em toda visão de mundo e de fé de seu filho mais conhecido. Essa herança um tanto plural, dentro dos padrões ingleses da época, seria importante para toda a vida de John.

Proveniente, então, de uma família que, mesmo exercendo o ministério em uma paróquia rural, valorizava sobremaneira os estudos – todas as mulheres

⁷³ HEITZENRATER, R. P., Wesley e o povo chamado metodista, p. 2.

⁷⁴ MUJINGA, M., The historical development of methodism, p. 22.

também foram instruídas, apesar de não terem recebido formação acadêmica por não ser permitido. John foi com apenas 10 anos de idade estudar em Londres e, mais tarde, realizou seus estudos acadêmicos em Oxford, no *Christ Church College*. Mais maduro e formado, tornou-se *fellow* do *Lincoln College*, algo que inicialmente vislumbrava, durante sua formação, permanecer pelos menos até sua ordenação.

Do ponto de vista sociopolítico, sua família veio de um cenário não conformista⁷⁵, mas depois se vinculou à Igreja estabelecida e ao partido conservador Tory, posições estas que sugerem a relutância de Wesley em sua vida madura em não romper com a Coroa nem com sua Igreja, o que, de fato, nunca aconteceu.

Foi influenciado especialmente pela *Society for Promoting Christian Knowledge* (SPCK), uma das principais sociedades religiosas⁷⁶ criadas com o propósito de promoverem a “real santidade no coração e na vida”⁷⁷ – da qual seu pai era contribuinte e que promovia reuniões para promover encorajamento mútuo, piedade devocional baseada no estudo da Bíblia e de outras disciplinas religiosas e para promoção de uma vida pessoal marcada pela santidade e moralidade.⁷⁸

Dessa forma, a sociedade de seu pai em Epworth ligada à SPCK, quando criou escolas para os pobres, que pudessem fornecer educação cristã e auxílio espiritual e corporal,⁷⁹ influenciou para que, em Oxford, ocorresse o que o próprio John Wesley chamou de “primeiro surgimento do metodismo”, a partir das sementes provenientes da formação daquele que seria chamado (no início, ironicamente e criticamente) de “Clube Santo”.

Aquele grupo, semelhante a uma sociedade religiosa, surgiu das reuniões de alguns amigos de universidade – a média por bastante tempo foi de seis pessoas e

⁷⁵ Excede a intenção deste trabalho analisar a complexa situação sociopolítica inglesa desde os tempos da reforma iniciada no reinado de Henrique VIII (a obra de Heitzenrater traz uma contextualização importante), porém é importante assinalar que, depois de tempos de grande turbulência acerca da religião oficial e da permissão ou não da existência legal de outros grupos religiosos, os “não-conformistas” eram grupos que não subscreviam os 39 Artigos de Religião da Igreja da Inglaterra, por serem mais radicais em suas convicções protestantes, mas cuja autorização da prática religiosa foi dada por meio do Ato de Tolerância de 1689.

⁷⁶ Organizações surgidas a partir do século XVII em prol de renovação espiritual e moral, semelhantes e influenciadas pelo modelo petista alemão.

⁷⁷ HEITZENRATER, R. P., Wesley e o povo chamado metodista, p. 21.

⁷⁸ HEITZENRATER, R. P., Wesley e o povo chamado metodista, p. 22.

⁷⁹ HEITZENRATER, R. P., Wesley e o povo chamado metodista, p. 29.

esses grupos, mais tarde, num outro estágio de desenvolvimento citado na sequência, foram se espalhando até que chegaram a algo em torno de quarenta jovens que se reuniam em diferentes *colleges* em Oxford – para juntos cultivarem uma vida regrada de estudos, devoção religiosa e prática de obras de misericórdia em presídios, orfanatos, asilos, e outras instituições, num momento considerado de “lassidão espiritual” na universidade e na sociedade como um todo.⁸⁰

Mais propriamente em 1725, em razão de seus estudos visando à ordenação como diácono, que entrou em seu terceiro estágio de desenvolvimento teológico, conforme sua descrição.⁸¹ O primeiro estágio seria sua criação na tradição teológica da *via media* da Igreja da Inglaterra, que consistia, do ponto de vista prático, em não dar muita ênfase em obras exteriores, como os católicos romanos, chamados pejorativamente de “papistas”, nem de viver uma “fé sem obras” que não levaria a uma verdadeira esperança e à caridade, como os protestantes radicais. Algum tempo antes do referido período, a leitura de autores luteranos e calvinistas o deixaram um tanto confuso, já que a ênfase na fé parecia esconder a importância dos mandamentos, levando-o a um impasse sobre a real posição bíblica acerca da relação entre fé e boas obras. Já o referido terceiro estágio está relacionado à leitura de pietistas do “viver santo”. Thomas Kempis e sua *Imitação de Cristo* ganhou muito apreço de Wesley, assim como Jeremy Taylor (*Regras e exercícios do viver santo e do morrer santo*, de 1650); Robert Nelson (*A prática da verdadeira devoção*, de 1708) e William Beveridge (*Pensamentos particulares a respeito da religião*, de data incerta). Estas influências trouxeram-lhe alívio das angústias brotadas pela ênfase radical na fé. De Jeremy Taylor, adotou como regra primeira do viver santo a administração do tempo, o que o levou a escrever um diário em que registrava o seu progresso espiritual em busca de santidade. Assim, a influência pietista levou Wesley a descobrir nesta fase da vida que a santidade era uma realidade interior e que a pureza interior deveria ser buscada a partir de uma perspectiva bíblica.

Essa busca pela santidade já daria forma a convicções que levaria por toda sua trajetória: de que uma pessoa poderia ser capaz de sentir o perdão de Deus, que é fundamento de sua preocupação pela segurança perceptível da salvação; de

⁸⁰ Não cabe nesta abordagem todo o desenvolvimento desse primeiro metodismo, mas é importante ressaltar algumas questões que foram marcantes na vida e pensamento de Wesley.

⁸¹ HEITZENRATER, R. P., Wesley e o povo chamado metodista, p. 35.

que o perdão não significaria a garantia da extinção do pecado, base de sua inquietação sobre a possibilidade de apostasia e antipatia com a noção de predestinação; além da percepção da necessidade do uso constante dos meios de graça, alicerce de sua luta contra o antinomianismo.

Foi em 1926 que se tornou *fellow* e recebeu o grau de mestre em 14 de fevereiro de 1927. Depois disso, foi trabalhar com seu pai como cura em Epworth e Wroot, além de ajudá-lo em sua *magnum opus* sobre o livro de Jó. Foi ordenado presbítero em 22 de setembro de 1728 e foi a partir de 1929, depois de retornar para Oxford, que o trabalho das sociedades foi expandido e tornou-se o chamado “primeiro início do metodismo”, de fato. Foi neste período, em parceria com seu irmão, Charles, e com importantes amigos, que a ênfase nas obras de misericórdia entre o grupo se expandiu sobremaneira, principalmente por influência de William Morgan.

Neste período os métodos e atividades de John poderiam ser classificados como piedade meditativa, tendo todos eles a finalidade de promover a “santidade de coração e de vida” em si mesmo e também nos outros. Sua ênfase em cumprir todos os deveres tanto para com Deus como para com os outros evidenciavam sua busca interior por um sentido de segurança.⁸²

Em 1730, sob influência da leitura da obra de William Law, *Sério chamado a uma vida devota e santa*, de 1929, um ampliado entendimento sobre a “lei de Deus” implicou numa mudança drástica em sua vida, a ponto de autores do século vinte apontarem uma “conversão real” neste período. Neste momento, sua esperança de salvação estava firmada na sinceridade no desejo de viver uma vida cristã digna e na sua confiança nas promessas de Deus. Assim, não era a perfeição que lhe trazia segurança, mas a sinceridade, que o levava a agir da melhor maneira possível. Porém, sua atitude introspectiva e honesta em avaliar todas as suas decisões morais acabava por produzir mais ansiedade que segurança.

Importante também para o desenvolvimento dos primeiros marcos do metodismo foi a presença de John Clayton, especialmente a partir de 1732. Substituindo Morgan em suas funções, já que possuía vários interesses em comum, trouxe uma ampliação de horizontes do movimento por ter liderado uma sociedade no *Branose College* e, principalmente, pelos contatos proporcionados

⁸² HEITZENRATER, R. P., Wesley e o povo chamado metodista, p. 43.

por ele para John e Charles Wesley. Desses, destacam-se a aproximação de John com livreiros e editores, que potencializou a causa metodista em Oxford, principalmente com Sir John Phillips, ligado à SPCK, tendo também esta sociedade sido de grande importância para o interesse sobre a Geórgia, para onde iria em pouco tempo e marcaria o “segundo início do metodismo”.

É importante destacar ainda que, com Clayton, houve sinais crescentes de maior disciplina nos programas wesleyanos, tanto em relação à piedade como à misericórdia. Nesta época é que ficou marcado no movimento o costume, baseado em práticas da Igreja antiga, de jejuns fixos nas quartas e sextas-feiras. Novas atividades sociais também foram incluídas, como as no Asilo de São Tomás. Ademais, criou grupos subsidiários no sistema do movimento crescente.

Do ponto de vista teológico, a vida e pensamento dos wesleyanos de Oxford podia ser caracterizada como um modo “arminiano” de crença e prática, também por enfatizar um modelo complexo de regras e expectativas.⁸³ Foi neste ano que o grupo foi chamado como “metodista”. Porém, Wesley não associou o termo no sentido de ser uma referência à geração anterior envolvida em disputas teológicas, mas sim como um paralelo religioso de uma escola de médicos gregos do primeiro século que promovia a saúde a partir de um regime de dieta e exercícios.

Tendo, contudo, o termo “metodista” uma conotação negativa por quem o usava fora do círculo, Wesley teve que defender o movimento inicial, acusado de promover, logo cedo, uma forma de “salvação por obras”. Entretanto, Wesley pontuava que a ênfase na disciplina não era de caráter negativo, nem era primeiramente ordenada por regras, mas guiada por uma série de questões para o autoexame, ordenadas por virtudes, enfatizadas metodicamente em cada dia da semana: amor a Deus, amor ao próximo, humildade, mortificação e autonegação, resignação, mansidão e gratidão.

Assim, a espiritualidade daqueles metodistas em Oxford tinha como foco o estado interior da alma que seria refletido pelo estilo de vida. Já nessa época era expresso que a marca distintiva de um verdadeiro cristão era a santidade, anunciada em um sermão como a “soma da lei perfeita e a verdadeira circuncisão do coração”, moldando na pessoa “a mente que também estava em Cristo Jesus”⁸⁴.

⁸³ HEITZENRATER, R. P., Wesley e o povo chamado metodista, p.45.

⁸⁴ HEITZENRATER, R. P., Wesley e o povo chamado metodista, p. 47.

Definição idêntica seria dada mais tarde à *perfeição cristã*, que se tornaria a marca distintiva da teologia metodista no século XVIII.

Com a expansão do movimento, tornou-se natural para os grupos seguirem o padrão de disciplina dirigido por John, marcado pela manutenção individual de um diário, resoluções, questões para o autoexame, além de jejuns, acordar cedo e tomar a comunhão frequentemente. Um maior aprofundamento posterior do padrão de disciplina, tendo como referência 1734, não teve influência neutra em John, que chegou a se questionar sobre a relação entre lei e evangelho e como isso era compatível com o ensino paulino da liberdade cristã, uma vez que ele mesmo se sentia confuso diante de suas falhas e fracassos no empreendimento de santificação pessoal. Seu senso de segurança ainda era baseado na sinceridade para com Deus.

Em meio a essa busca por aprofundamento de sua espiritualidade, teve que tomar uma difícil decisão – pressionada pelo irmão mais velho – em relação a substituir seu pai em suas funções paroquiais, algo que não desejava, mas aceitou por conta da proximidade da morte de Samuel em 1735. Permaneceu por pouco tempo e, em seu sermão de despedida da comunidade, expressou que seu plano, desejo e propósito, o único fim da vida de um cristão, era a renovação da natureza caída na “imagem de Deus”, tema tipicamente metodista desde o princípio.

Depois do retorno a Oxford, o principal destaque se dá no processo que o levou (e também ao irmão Charles, ordenado com esse fim em setembro do mesmo ano, primeiramente diácono e, oito dias depois, presbítero) à Geórgia, como missionário voluntário (junto com três outros clérigos), com o apoio da SPCK e com o objetivo de pregar o evangelho às nações indígenas que ficavam perto da colônia, de modo que compreendia que assim fazia o bem para a alma dos outros e, assim, também para a sua.

A viagem para a América marca um acontecimento decisivo para a vida de John Wesley: em meio a uma série de tempestades enfrentadas durante a longa viagem naval, Wesley sentiu-se com muito medo da morte e questionou sua fé, uma vez ter sucumbido ao “pecado do temor”. Agravaram-se ainda mais seus questionamentos ao constatar que um grupo de cristãos morávios (cristãos pietistas de tradição luterana) mantinha-se inabalável em sua fé e cultos enquanto

as ondas agitavam fortemente a embarcação, chegando a romper a vela principal, e faziam as águas adentrarem em diversos compartimentos⁸⁵.

Os resultados da estadia missionária na América em si não foram os esperados inicialmente pelos Wesley, tanto em relação às missões entre indígenas como na organização e pastoreio dos colonos. Nas tentativas de evangelização de indígenas, teve dificuldades de aceitação de uma interação maior, inclusive porque a presença das populações cristãs próximas aos indígenas contatados não causava interesse a eles. Com isto, a expectativa de John de que fossem como que “bons selvagens” que quase que prontamente acolheriam o evangelho se frustrou, uma vez que havia incompatibilidades culturais. Entre os colonos, teve até um relativo sucesso ao organizar melhor as paróquias por onde passou, porém não durou muito seu bom relacionamento com eles, pois a ênfase demasiada numa disciplina rígida não foi bem recebida, especialmente por alguns que ocupavam cargos de autoridade civil. Assim, teve que retornar à Inglaterra e, em 1737, de forma abrupta, após desentendimento com um magistrado local em decorrência da negação da Ceia do Senhor a uma jovem recém-casada com quem tinha nutrido expectativas de casamento.⁸⁶

Em Londres novamente, conheceu Peter Böhler, ministro morávio que o auxiliou na busca por uma segurança maior sobre a própria salvação. É importante ressaltar que já na América tinha se aproximado de morávios para que pudesse melhor discernir as causas de tamanha segurança que possuíam, mesmo em perigo de morte, como esteve tanto na viagem de ida como na de retorno do empreendimento missionário. Foi Böhler quem o convenceu de que necessitava somente crer em Cristo para possuir segurança da salvação.

Em meio a crises com sua postura de forte disciplina, e aconselhado a pregar a salvação somente pela fé, da qual já estava convencido, porém não tendo evidência pessoal de possuí-la, assim o fez, acatando o conselho do novo amigo, que lhe recomendou, como forma de trazer conforto à inquietude de Wesley, que pregasse sobre a fé até que viesse a tê-la, quando alcançaria paz em sua busca espiritual por segurança.

⁸⁵ DORNELAS, J. W., Pequena história do povo metodista, p. 6.

⁸⁶ O relato biográfico da vida e ministério de John Wesley a partir deste momento é bastante dependente da introdução de Paulo Ayres Mattos sobre a vida desse personagem na obra: WESLEY, J., Explicação Clara da Perfeição Cristã. São Paulo: Mundo Cristão, 2020.

Assim caminhou até o dia 24 de maio de 1738, quando finalmente obteve a segurança esperada ao ouvir um comentário de Lutero sobre a obra que Deus realiza no coração humano por meio da fé em Cristo. Suas palavras para descrever aquela experiência ficaram registradas como importante referência para os metodistas posteriores:

À noite, fui muito de má vontade até uma sociedade, na Rua Aldersgate, onde a pessoa estava lendo o prefácio de Lutero à Epístola aos Romanos. Por volta de quinze horas as nove, enquanto ele estava descrevendo as mudanças que Deus opera no coração, pela fé em Cristo, eu senti meu coração estranhamente aquecido. Senti que confiei em Cristo – Cristo apenas, para a salvação; e uma garantia me foi dada de que ele tinha tomado meus pecados, até mesmo os meus, e tinha me salvo da lei do pecado e da morte.⁸⁷

Daí em diante, seguros de sua salvação, o vigor espiritual e ministerial de John e Charles, que havia tido experiência semelhante dias antes, mudou radicalmente, assim como mudaram nuances de suas ênfases teológicas, mais marcadamente identificadas em ênfase com o padrão protestante de doutrina.

Como meio de propagação do testemunho desse novo vigor espiritual, procurou introduzir nas sociedades os chamados *bands*, grupos compostos por poucos cristãos do mesmo sexo e estado civil, orientados por um mais experiente em questões de fé, para promover o cuidado mútuo, confessando pecados e segredos, e por meio de exortações mútuas.

No ano seguinte, influenciado pelo amigo George Whitefield, conhece e começa a pregar ao ar livre, depois de vencer sua resistência de pregar fora de uma igreja anglicana. Esta modalidade de pregação levou Wesley e os metodistas ao encontro das massas de trabalhadores, mulheres e crianças que não tinham muita receptividade na igreja estabelecida e viviam em condições de vida e trabalho bastante precárias. Como era de se esperar, passaram a mobilizar multidões de pessoas que buscavam “fugir da ira vindoura” e alcançar paz com Deus por meio da pregação da graça divina disponível a todos, que deveria ser acolhida com fé.

Como meio de consolidação do movimento, estabeleceu *classes* metodistas, grupos de cerca de doze pessoas, nas sociedades, que era o destino indicado àqueles que acolhiam a pregação do evangelho, para comunhão e crescimento espiritual. Esta dinâmica de pregação e discipulado foi fundamental para a consolidação de um reavivamento iniciado em 1742, que impulsionou

⁸⁷ WESLEY, J., O diário de John Wesley, p. 80.

grandemente o movimento metodista pelas décadas seguintes para alcançar toda Grã Bretanha e chegar e se estabelecer na América do Norte.

Em 1744, com a expansão das sociedades e dos pregadores que colaboravam no projeto metodista, ocorre a Primeira Conferência Anual de Pregadores Metodistas, quando foram discutidas questões sobre as ênfases doutrinárias que deveriam orientar as pregações dos metodistas, além de questões de disciplina, que apontavam a importância da permanência no seio da Igreja da Inglaterra, e sobre como deveriam organizar o avanço dos trabalhos em meio ao reavivamento. Importante para a história e autocompreensão do metodismo wesleyano foi a definição daquilo que Wesley e seus associados tinham sobre o senso de missão do movimento ao longo dos tempos. Concluíram, na Primeira Conferência Anual dos Pregadores Metodistas que o desígnio de Deus, ao levantar os metodistas era: “reformatar a nação, em particular a Igreja, e espalhar a santidade bíblica por toda a terra”.⁸⁸

O crescimento do movimento veio acompanhado da rejeição dos clérigos anglicanos à participação desses pregadores em suas paróquias, o que levou à construção de capelas ao longo do tempo, destacando a primeira e histórica da Fundação, uma antiga fábrica de armas que abrigou o primeiro “quartel general” do movimento metodista. Porém, nas capelas não se celebrava ainda sacramentos, de modo que todos eram encorajados a participar da Igreja estabelecida. Também se tornou necessária a colaboração de pregadores leigos e, depois, de mulheres na pregação, como forma de suprir as necessidades do crescente movimento. Sempre com bastante relutância inicial de John, que se convenciu diante da necessidade de avanço de uma obra evidente que Deus realizava.

Também escolas começaram a ser construídas para educar crianças pobres tanto nos ensinamentos religiosos, como na educação básica, em que o padrão exigente de disciplina era sempre bem distinto, assim como em toda a organização, o que era fundamental para a consolidação e manutenção dos trabalhos. Até mesmo iniciativas de financiamento social para pessoas com pouco poder aquisitivo foram realizadas por Wesley e seu movimento, a fim de suprir demandas do povo pobre que alcançava com a mensagem evangélica.

⁸⁸ LAWRENCE, W. B.; MADDOX, R. L., Works of John Wesley, p. 845.

Sempre tendo como motor a ênfase na “santidade de coração e de vida”, John afirmou-se como líder maior do movimento, promovendo as conferências anuais, registrando suas experiências sempre em seus diários, partilhando sermões que serviam de referência doutrinária, assim como orientava os adeptos perante questões controversas que surgiam com calvinistas, pietistas e outros grupos diversos e até não alinhados ao cristianismo. Esses opositores viam na pregação da santidade e “perfeição cristã” – entendida por Wesley ser a realização efetiva da vitória sobre o pecado por meio da atuação da graça divina que preenchia a vida dos cristãos com o amor de Deus – como forma não apropriada e até “papistas” (católicas) de expressão de fé e doutrina.

Por outro lado, dentro do movimento instalaram-se formas mais radicais de pregação e ênfase na perfeição cristã que trouxeram complicações para o movimento na década de 1750 e início de 1760. Apesar de Wesley não deixar de esperar a possibilidade de uma obra instantânea, pregadores e grupos começaram a enfatizar formas de entender a perfeição como restrita a não ter pecado – uma “perfeição sem pecado” – e em experiências extraordinárias que descaracterizavam o ensino das sociedades e de Wesley, sendo que a proposta deste era de uma perfeição baseada no amor a Deus e ao próximo, e isso era encarado como formas radicais ou entusiastas, o que não deixava de ter consequências na visibilidade do movimento como um todo.

Isto levou John a publicar um tratado sobre a Perfeição Cristã e, anos depois, outro mais importante, chamado *A Plain Account of Christian Perfection*, em 1777, quando procurou mostrar uma coerência de seu ensino ao longo dos anos, enfatizando a importância de uma vida restaurada em amor e santidade como uma das marcas fundamentais do movimento ou o *grand depositum* confiado por Deus aos metodistas em seu propósito reformador da religião e da sociedade.

Na fase mais madura de sua vida e ministério, Wesley abordou a perfeição de maneira mais moderada, com mais ênfase num processo de desenvolvimento mais equilibrado entre a operação da graça divina e as obras que devem acompanhá-la, conforme Paulo Ayres, citando também Randy Maddox expõe:

Na fase final de sua carreira teológica e ministerial, Wesley buscou “o equilíbrio na fé iniciada pela graça divina e confirmada pelas obras”, sem jamais abrir mão do “cuidado com a santidade, incluindo a questão da perfeição cristã relacionada a questões sociais”. À época de sua morte, em 2 de março de 1791, a contribuição teológica e ministerial de

Wesley à doutrina da santidade cristã já estava consolidada, e é difícil mensurar a influência e inspiração que exerceu nas gerações e gerações vindouras.⁸⁹

John Wesley faleceu em 2 de março de 1791, tendo deixado grande legado às gerações posteriores de uma vida e obra inspiradora em que sobressaem os tópicos indicados a seguir.⁹⁰

- Após 1738, pregou em média três sermões por dia. A maioria ao ar livre.
- Milhares saíram da miséria e imoralidade e cantaram a nova fé nas palavras dos hinos de Charles Wesley, irmão de John. Os dois irmãos deram à religião um novo espírito de alegria e piedade.
- Tornou-se referência de engajamento evangélico em obras sociais.
- Escreveu um compêndio de medicina (que foi largamente difundido).
- Apoiou a reforma educacional.
- Apoiou a reforma das prisões.
- Apoiou a abolição da escravatura.
- Movimentos posteriores como o Movimento de Santidade e o Pentecostalismo devem muito a ele.
- A insistência wesleyana na busca da santificação pessoal e social contribuiu significativamente para a ideologia da busca de uma vida e mundo melhor.⁹¹
- Atualmente, o total de membros da comunidade metodista no mundo está estimado em, pelo menos, 75 milhões de pessoas. O maior grupo concentra-se nos Estados Unidos: a Igreja Metodista Unida nesse país é a segunda maior denominação protestante.

Tendo traçado, portanto, este panorama da vida de John Wesley, tendo em vista principalmente questões que contribuíram para sua visão sobre santidade,

⁸⁹ MATTOS, P. A., Prefácio. In: Explicação clara da perfeição cristã, versão digital.

⁹⁰ Os elementos a seguir foram extraídos da matéria do jornal Expositor Cristão: "Nos 150 anos de metodismo uma história que precisa ser lembrada", disponível em: <https://www.expositorcristao.com.br/nos-150-anos-de-metodismo-uma-historia-que-precisa-ser-relembra-da>. Acesso em: 06/11/2021.

⁹¹ Eric Hobsbawm, em A Era das Revoluções (1962), por exemplo, chega a apontar algum indício da influência dos metodistas na formação do movimento sindical inglês, mesmo quase depois de um século.

sem a intenção de esgotar nenhum tipo de questão sobre sua biografia e legado, torna-se mais viável a percepção dos caminhos teológicos que levam ao seu entendimento sobre a santidade e como este tema pode ser relacionado hoje com as duas questões que se elencam neste trabalho como de “casa comum”: unidade dos cristãos e ecologia.

3.2. Wesley e a santidade: formulação teológica

A santidade é, conforme se percebe pelos acontecimentos da vida de John, o coração das preocupações e também do pensamento wesleyanos. É a partir dela que Wesley e os metodistas desenvolvem sua reflexão teológica, espiritualidade e práticas cristãs. Neste tópico, tratar-se-á do pensamento de John Wesley sobre o tema a partir de seus próprios termos, a fim de se encontrar elementos que servem de embasamento na discussão acerca dos dois temas tratados na classificação de “casa comum”.

Este protagonismo da santidade no pensamento de Wesley já era patente em sua juventude, mas, no início do reavivamento, em 1742, a fim de evidenciar as características desejadas dos cristãos engajados na proposta metodista, escreve sobre as *Marcas de um Metodista*, colocando-a no centro de suas intenções:

[...] ele [o metodista] não faz de uma parte qualquer [da fé cristã] o todo dela. Se tu disseres: “Sim, ele o faz, pois pensa: somos salvos somente pela fé”, eu te respondo: tu não entendes as palavras. Por salvação o Metodista entende a *santidade de coração e a santidade de vida*. E isto, ele afirma, é coisa que nasce somente da verdadeira fé. Poderá um cristão – mesmo que o seja apenas de nome – negar isto? Será isto o fazer de uma parte o todo da religião?⁹²

Desta forma, percebe-se que a grande linha mestra da exposição sobre a fé wesleyana, a salvação, é toda ela resumida, desde uma fase ainda não tão madura de Wesley, como sendo “santidade de coração e santidade de vida”.

Paulo Ayres Mattos, bispo emérito da Igreja Metodista brasileira, traduz Albert Outler em seu sumário sobre a posição de Wesley sobre a santificação no comentário ao sermão *Sobre a Perfeição Cristã*, da seguinte forma, evidenciando esta identificação da santidade como o coração do conceito de salvação:

Para Wesley, salvação era a total restauração da deformada imagem de Deus em nós, e sua plenitude era a recuperação de nossa capacidade negativa de não pecar e de nossa possibilidade positiva para amar a Deus, sobretudo. Wesley decidiu chamar de “Perfeição Cristã” esse alcance mais amplo da graça em santificação e seu triunfo nesta vida... [...]

⁹² WESLEY, J., As marcas de um metodista. Livro digital.

[S]antificação é ‘o que Deus faz em nós’, plenificando o potencial humano de acordo com o propósito divino original.⁹³

Convém, então, a fim de compreender a posição de Wesley sobre a santificação, percorrer os marcos mais importantes que enfocava nesse caminho em direção a santidade, essa renovação da imagem de Deus no ser humano, que é parte da renovação de toda a criação.

Neste sentido, percebe-se em seu primeiro sermão acadêmico, *A Imagem de Deus*, de 1730, que Wesley traduzia a imagem divina no ser humano em termos da presença perfeita de alguns atributos próprios do Criador:

O resultado de todos eles - um *entendimento infalível*, uma *vontade incorruptível*, e a *liberdade perfeita* - fornece o último traço da imagem de Deus no homem, coroando todos eles com o da *alegria*. Então, de fato, viver era desfrutar, quando todas as faculdades estavam na sua perfeição, no meio de abundantes elementos que a sabedoria infinita tinha propositadamente adequado, quando a compreensão do homem estava satisfeita com a verdade, como a sua vontade estava com o bem; quando havia plena liberdade para desfrutar tanto do Criador como da criação; para se entregar a rios de prazer, sempre novos, sempre limpos de qualquer mistura de dor.⁹⁴

Por este texto, fica patente que Wesley partia do pressuposto da existência de uma perfeição original do ser humano, em que o conhecimento, a vontade, a liberdade e a alegria eram plenamente desfrutados, sem marcas de corrupção. Assim, o ser humano é aquele que recebe o amor de Deus para refleti-lo a toda criação, como um espelho.⁹⁵ Neste sentido, Wesley tratava comumente da *imagem de Deus* e o fazia a partir de três acepções: imagem *natural*, por ser dotado de entendimento, vontade e afetos;⁹⁶ imagem *política*, por ter de exercer o governo sobre a criação; e, imagem *moral*, relativa à justiça e santidade.⁹⁷

Com efeito, para Wesley, a natureza humana tinha um caráter relacional fundamental: é a partir do relacionamento apropriado com Deus e com as pessoas que se experimenta a verdadeira existência humana.⁹⁸ Por isto, a concepção wesleyana de vontade não é tanto ligada à autodeterminação racional, mas sim à noção de *afeições*, que são disposições motivadoras da pessoa. Assim, elas não eram apenas transitórias, mas deveriam se tornar duradouras, através do hábito.

⁹³ MATTOS, P. A., Wesley e os encontros de grupos pequenos, p. 154.

⁹⁴ WESLEY, J., *A Imagem de Deus*. In: COLLINS, K. J.; VICKERS, J. (eds.). *The sermons of John Wesley: a collection for the Christian journey*. Tradução livre. Versão digital.

⁹⁵ RUNYON, T., *A nova criação*, p. 23.

⁹⁶ Para um aprofundamento na dimensão ecológica da teologia de Wesley, no sermão 60, *The General Deliverance*, ele discorda que a razão seja o que separa o ser humano dos animais e, a partir da noção de “entendimento”, afirma que os animais o possuem (cf. RUNYON, p. 25).

⁹⁷ WESLEY, J., *Sermões de Wesley*, p. 385.

⁹⁸ MADDOX, R. L., *Graça Responsável*, p. 133.

Quando se tornavam duradouras, eram então *temperamentos*. Desta forma, semelhantemente à teologia cristã oriental, Wesley relacionava a *imagem* de Deus à capacidade de afeições; e a orientação duradoura delas, os temperamentos cristãos (ou santidade interior), estava relacionada com a *semelhança* de Deus.⁹⁹

Entretanto, o ser humano atual não mais experimenta de suas plenas capacidades originais em decorrência do pecado, segundo Wesley. Em seu sermão *O Pecado Original*, ele inicia sua abordagem afirmando:

Quão largamente diversa é esta representação da natureza humana, da pintura formosa que os homens têm traçado em todas as eras! [...].

Não só os pagãos, homens que eram guiados em suas pesquisas por pouco mais do que a obscura luz da razão, mas muitos dos que trazem o nome de Cristo, e a quem foram confiados os oráculos de Deus, falaram tão pomposamente a respeito da natureza do homem, como se este fora todo inocência e perfeição. [...].

Mas, enquanto isso, que devemos fazer de nossas Bíblias? Porque elas jamais concordarão com isto! [...] As Escrituras asseveram que “pela obediência de um homem todos os homens foram constituídos pecadores”; que “em Adão todos morreram”, mortos espiritualmente, perderam a vida e a imagem de Deus; que, pecador caído, Adão então “gerou um filho à sua própria semelhança” – e nem era possível que o gerasse segundo outra qualquer imagem, porque, “quem pode tirar uma coisa pura de uma coisa impura?” [...].¹⁰⁰

Esta introdução de um de seus 52 sermões doutrinários (chamados *standard*) aponta para a percepção *pessimista* que possuía da natureza humana pecaminosa, que foi pervertida pelo pecado e deveria ser salva, curada, restaurada novamente à imagem e semelhança divinas para que pudesse usufruir de toda sua beleza e potencial originais. Runyon aponta que, para Wesley, a doutrina do pecado original era uma das “três grandes doutrinas bíblicas”, juntamente com a justificação pela fé e a santidade. A partir delas, é possível perceber a condição humana, a resposta divina a ela e explicar os meios para a renovação da humanidade.¹⁰¹

Para tratar assim a questão do pecado, Wesley utiliza tanto a linguagem jurídica da culpa e perdão requerido – principalmente ao lidar do problema que o pecado cria entre o humano e Deus – como da linguagem terapêutica, mais característica do oriente, considerando a alma humana doente e necessitada de cura – em especial, ao lidar com a condição individual do pecador.

Neste sentido, Maddox afirma ter Wesley desenvolvido progressivamente uma noção em que o pecado e, principalmente, a culpa herdada, não fossem

⁹⁹ MADDOX, R. L., Graça Responsável, p. 134-135.

¹⁰⁰ WESLEY, J., Sermões de Wesley, p. 364-365.

¹⁰¹ RUNYON, T., A nova criação, p. 30-31.

limitantes da responsabilidade de cada indivíduo em sua relação com Deus. Assim, aponta a preferência do termo “Pecado Inerente” a “Pecado Original”, por Wesley, quando falava sobre a corrupção humana, sem deixar de usar o termo mais conhecido nas interlocuções sobre o tema com outros, inclusive em seu tratado teológico mais extenso, quando reagia a John Taylor sobre sua tese de que essa realidade era mero resultado de maus hábitos e influências ambientais. O pecado, então, penetra cada faculdade e capacidade humanas e de todos os humanos, tornando-os completamente incapazes de se salvarem por si mesmos. Somente Deus é quem somente poderia curar essa natureza doente.¹⁰²

Foi a partir daquela resposta polêmica a Taylor que foi percebida uma inovação metodológica importante de Wesley em relação ao seu ambiente de reflexão teológica: além das consagradas autoridades da Bíblia, da tradição e da razão, Wesley incluiu em seu modo de promover a reflexão teológica o apelo à *experiência*, refletindo a influência de John Locke à sua maneira de pensar e fazer teologia,¹⁰³ que Outler iria designar de Quadrilátero Wesleyano, e que depois sofreria outras sugestões de ampliação como meio de traduzir a referência hermenêutica peculiar de Wesley e dos metodistas.

Foi também justamente em uma carta a John Taylor que fica patente que para Wesley as questões doutrinárias não eram algo a ser tratado com indiferença, posto que algumas delas – como as três grandes doutrinas – constituem a essência da posição cristã sobre a salvação.¹⁰⁴

Assim, a razão, vontade e liberdade humanas servem a finalidades distorcidas, fazendo a imagem natural de Deus voltar-se para fins contrários ao propósito inicial, segundo Wesley. Também a imagem política se tornou direcionada a fins perversos: o exercício de domínio sobre as outras criaturas é baseado no temor e controlado pela coerção e pela força. Ademais, a imagem moral que, para ele, era a mais apagada, transformou-se praticamente no oposto do que deveria ser, refletindo até mesmo a “imagem do diabo”, ao trocar o relacionamento com Deus pelo relacionamento com as forças do mal no mundo, por meio da ambição, egoísmo, ganância, violência e opressão.¹⁰⁵

¹⁰² MADDOX, R. L., Graça Responsável, p. 140-154.

¹⁰³ RUNYON, T., A nova criação, p. 35-36.

¹⁰⁴ RUNYON, T., A nova criação, p. 38.

¹⁰⁵ RUNYON, T., A nova criação, p. 32-33.

O propósito da teologia de Wesley é, então, o de iluminar o caminho da salvação, de modo que este ser humano adoecido e que vive em contradição com o propósito de Deus venha a ser restaurado. É fundamental destacar que sua intenção foi, toda ela, de caráter prático, conforme evidencia José Carlos de Souza:

Para Wesley, a teologia é uma disciplina eminentemente prática, característica evidente em sua preocupação soteriológica, na opinião de muitos intérpretes, o verdadeiro coração da teologia wesleyana. Sua busca fundamental não é desvelar o que Deus é em si mesmo, e sim o que Ele significa para o ser humano. Trata-se de conhecer o caminho que conduz à vida plena. O próprio Wesley resume, nos seguintes termos, o que considera essencial: “Nossas principais doutrinas, que incluem todo o resto, são três – as do arrependimento, da fé e da santidade. A primeira nós consideramos como se fosse a varanda da religião; a seguinte, a porta; a terceira, a própria religião.”¹⁰⁶

No entanto, é preciso já apontar que esse caminho, a despeito de se partir de um ponto de vista voltado ao individual, até por ser uma maneira prática de se aplicar a teologia à fé e à espiritualidade de seus interlocutores, não se esgota no campo do indivíduo. Ele tem implicações fundamentais de caráter social, conforme mostra Rui de Souza Josgrilberg:

A hermenêutica wesleyana é a de uma *concreção da fé*. Ainda que Wesley entenda a religião autêntica como uma questão do coração (autêntica empatia, sentimento sério e honesto para com Deus e para com o próximo) tomar essa dimensão pessoal sem o social seria atribuir a Wesley um dualismo que lhe é estranho. Religião não é uma abstração do social; ao contrário, *o pessoal da religião só alcança concreção no entrelaçamento com o social*. O coração, para Wesley, se concretiza no entrelaçamento com a vida. O caminho da salvação nasce como coração, mas se expressa como vida antes que com meras palavras. “Coração e vida” formarão para Wesley um quiasma. Embora a separação indivíduo e sociedade comecem a brotar no século XVIII (teorias do contrato social), Wesley ainda se situa face às visões de tipo lockeana, de homem e sociedade, na qual o indivíduo só pode ser indivíduo em suas relações sociais e, por isso mesmo, é necessário pensar as relações sociais também em relação aos direitos do indivíduo. A teologia do coração, de Wesley, deve ser vista, em termos contemporâneos, como sendo existencial e social ao mesmo tempo.¹⁰⁷

Além disto, como pano de fundo dessa salvação, que pressupõe a restauração da uma perfeição original da criação a partir da percepção de corrupção generalizada do ser humana, fica ressaltada a importância do entendimento da *graça* na visão wesleyana de salvação e, conseqüentemente, de santificação. Para Wesley, a graça é “o favor de Deus em ação ao longo de toda a narrativa da salvação”,¹⁰⁸ “o amor de Deus manifestado pela humanidade em Cristo”.¹⁰⁹ Assim, é a chave para compreensão de todas as doutrinas

¹⁰⁶ SOUZA, J. C., Fazendo teologia numa perspectiva wesleyana, p. 140.

¹⁰⁷ JOSGRILBERG, R. S., As pregações de Wesley sobre o sermão do monte, p. 52-53.

¹⁰⁸ ODEN, T. C., Ensinaamentos de John Wesley, v. 2, p. 223.

¹⁰⁹ RUNYON, T., A nova criação, p. 39.

soteriológicas de Wesley, que a traduz tanto em função da necessidade de perdão e absolvição divinos, como em termos da ação de Deus para renovar a natureza humana, o que tem consequências sociais e para toda a criação. Ademais, existe em sua doutrina da graça (e da salvação em geral) uma tensão vital entre duas verdades fundamentais do cristianismo, que Maddox chama de *graça responsável* e marca o pensamento wesleyano:

Mais especificamente, discerni na obra de Wesley uma constante preocupação em preservar a tensão vital entre duas verdades que ele via como codefinitivas do cristianismo: sem a graça de Deus, não podemos ser salvos; ao passo que, sem nossa participação (capacitada pela graça, mas voluntária), a graça de Deus não irá nos salvar.¹¹⁰

Também o comentário de Wesley sobre a marcante passagem de Efésios 2,8, tão cara a todas as tradições protestantes, bem evidencia essa sua concepção sinérgica entre a ação graciosa primeira de Deus seguida da resposta humana:

2.8 Porque pela graça vocês são salvos, mediante a fé – A graça, sem ter nada a ver com qualquer mérito humano, concede a dádiva gloriosa; a fé, com a mão vazia, sem qualquer pretensão de merecimento pessoal, recebe a bênção celestial; **e isto não vem de vocês** – Isto refere-se ao que está dito acima: que vós sois salvos mediante a fé, é o dom de Deus.¹¹¹

Deste modo, a atuação da graça divina, que demanda resposta humana, inicia-se antes mesmo da pessoa ter consciência da proposta do evangelho de Cristo, é decisiva para a conversão e tem continuidade no processo de santificação. Por esse motivo, Wesley falava em *graça preveniente*, que era seguida de uma *graça justificadora* e também de uma *graça santificadora*.

Sobre a noção de graça preveniente, ou seja, a que “vem antes” (*pre-venio*) da consciência da busca de Deus por nossa salvação, é preciso perceber que uma de suas maiores características é a de trazer despertamento acerca da condição de depravação a que o ser humano está submetido¹¹². Uma vez que o ser humano é completamente incapaz de se salvar por si mesmo daquela condição, é Deus somente quem pode ter a iniciativa pela salvação das pessoas e é o Espírito recriador que abre possibilidades para que o ser humano possa desfrutar de novas possibilidades e não somente dos frutos do pecado. Collins elucida a questão da seguinte maneira:

Embora a teologia de Wesley e de muitos outros teólogos orientais chegam a um “ponto” semelhante, a humanidade foi capacitada a receber a graça e a responder-lhe, eles chegam a esse ponto soteriológico por meio de caminhos muito diferentes e em “tempos” muito distintos. Sem dúvida, Wesley afirma que é precisamente por causa da total depravação de

¹¹⁰ MADDOX, R. L., *Graça responsável*, p. 30.

¹¹¹ BÍBLIA DE ESTUDO JOHN WESLEY, p. 1466.

¹¹² RUNYON, T., *A nova criação*, p. 41.

pecado original, à parte da graça, que Deus tem de agir não só como iniciador da graça (uma ênfase na graça preveniente), mas também como a causa soberana da graça *restauradora*, e isso precisamente para desfazer alguns efeitos mais debilitantes do pecado e da depravação para que possa emergir de novo algum tipo de responsabilidade e cooperação no homem.¹¹³

Destarte, por estar Deus atuando no ser humano para que supere a condição de incapacidade que lhe é própria, não há desculpa para os que permanecem no pecado e tentam culpar Deus por isto,¹¹⁴ pois todas as pessoas possuem ao menos o que ele chamava de “consciência natural”, que é um meio pelo qual o Espírito atua no ser humano possibilitando uma resposta à graça divina.

Desta forma, é possível identificar, como Maddox, aspectos tanto de perdão como de poder, na atuação preveniente da graça divina: de perdão, pois não aceitava a crença na culpa herdada em virtude do pecado original, sendo a redenção de Cristo em favor de toda humanidade suficiente para cancelar a culpa hereditária desde o nascimento; de poder, pela graça preveniente opera uma restauração inicial das faculdades humanas para que se perceba a própria necessidade e a oferta de salvação por Deus, assim como para respondê-la.¹¹⁵

Portanto, essa atuação da graça é, para Wesley, universal, podendo despertar o ser humano para a possibilidade da renovação à imagem de Deus, ainda que insuficiente para produzir a salvação completa. Em suma, é possível destacar ao menos cinco benefícios da atuação preveniente da graça divina: conhecimento básico dos atributos de Deus; regravação da lei moral no interior das pessoas; a consciência ativa; a restauração de alguma medida de livre arbítrio; e, possibilidade de repressão da maldade.¹¹⁶

Na metáfora de Wesley utilizada em *The principles of a Methodist farther explained*, o processo de salvação é semelhante a uma casa, do modo já inicialmente indicado acima. A graça preveniente seria a varanda. É preciso, para desfrutar de toda a casa, entrar pela porta (justificação) e desfrutar dos cômodos interiores (santidade). Assim, para compreensão da santidade em Wesley, é preciso também compreender sua visão sobre a justificação e sobre a santificação.

A ação da graça de Deus se dá para que haja uma profunda mudança na vida humana. Muito mais do que satisfação de necessidades religiosas ou restauração

¹¹³ COLLINS, K., Teologia de John Wesley, p. 100.

¹¹⁴ JACKSON, T (ed.), The Works of John Wesley, v. 8, p. 472.

¹¹⁵ MADDOX, R. L., Graça responsável, p. 161.

¹¹⁶ COLLINS, K., Teologia de John Wesley, p. 104-109.

de deficiências, ela se volta à transformação de todos os aspectos da vida e, assim, traz nova orientação à vida: afastando da escravidão dos ídolos que escravizam o ser humano (p. ex. dinheiro, poder, satisfação sexual, saber) para se voltar para Deus, em quem se encontra a verdadeira liberdade e destino para a vida humana.¹¹⁷

Para isto, Wesley fala de um trabalho convincente (*convincing*) da graça divina que leva ao arrependimento, que envolve percepção da realidade da vida “sem Deus” e o voltar-se para àquele que salva do estado de perdição. Klaiber e Marquardt comentam:

Isso sucede quando alguém encontra o caminho para o arrependimento (*repentance*); Wesley distingue algumas vezes – tendo em vista as diferentes finalidades da ação da graça – entre arrependimento determinado pela lei (*legal repentance*), o qual leva à convicção profunda da pecaminosidade na própria vida, e o arrependimento produzido pelo evangelho (*evangelical repentance*) que consiste “na transformação do coração (e de toda a vida), a partir de uma total pecaminosidade até a mais abrangente santificação do homem”.¹¹⁸

Assim, pelo arrependimento, a pessoa tanto se afasta do pecado, como se volta para Deus, tornando-se uma espécie de “vestíbulo” para a comunhão com Deus, sendo a fé a verdadeira porta para ela e a santificação sua essência.¹¹⁹ No entanto, para Wesley, a fé é obra do Espírito, não dependendo somente do querer do ser humano, o que coloca a questão sobre como se abrir à ação do Espírito. Diferentemente dos pietistas que criam que se deveriam esperar “quietos” que isso acontecesse ou dos calvinistas, que entendiam a fé como fruto da eleição divina incondicional, para Wesley, era recomendável aos que desejavam “fugir da ira vindoura” ter atitudes ativas, que se resumiam em três regras gerais que os membros das sociedades metodistas deveriam seguir:

Primeiro, não praticar nenhum mal e evitar todo tipo de maldade.

Segundo, fazer todo o bem; por todos os meios mostrar-se misericordioso em qualquer oportunidade e praticar toda espécie de boas obras para com todos os homens, até onde alcançam as forças.

Terceiro, usar de todos os meios de graça, ordenados por Deus – como seja: serviço divino público, audição da Palavra de Deus tanto lida como exposta, ceia do Senhor, oração em família ou em particular, estudo da Escritura, jejum e abstinência.¹²⁰

Em vista disso, é possível perceber dois problemas com que Wesley teve de lutar por todo seu ministério: 1) não bastava que alguém possuísse a “forma de piedade” e não o seu poder, ou seja, empreender um esforço religioso que, na

¹¹⁷ KLAIBER, W; MARQUARDT, M., Viver a graça de Deus, p. 244.

¹¹⁸ KLAIBER, W; MARQUARDT, M., Viver a graça de Deus, p. 244-245.

¹¹⁹ KLAIBER, W; MARQUARDT, M., Viver a graça de Deus, p. 248.

¹²⁰ KLAIBER, W; MARQUARDT, M., Viver a graça de Deus, p. 249.

prática, era mais ético-moral do que expressão do amor de Deus livremente disponível pela graça, mediante a fé. Ele chamava esses de “quase cristãos”. 2) Lidar com a questão teológica da relação arrependimento e fé de modo satisfatório. Ele, em regra, entendia que o arrependimento precedia à fé, porém reconhecia a importância da noção protestante do *sola fide* para não cair numa pregação de salvação por obras.¹²¹ Como saída deste dilema, entendia que a noção de produzir “frutos dignos de arrependimento” não enfraquecia a noção de justificação pela fé somente e que a verdadeira fé deveria ser atuante, necessariamente, pelo amor.

Deste modo, o arrependimento é o fim de toda autoconfiança e um voltar-se completo para Deus, em total confiança: o “arrependimento evangélico começa onde termina a moral pagã”.¹²² Isto não exclui a necessidade dos crentes se arrependerem depois da conversão, pois, para Wesley, não se deve descartar a possibilidade de se voltar a estar sob o domínio de pecado.

Uma vez que a pessoa não resiste à graça de Deus que opera o arrependimento, entra em questão a fé que conduz à salvação. No caminho que utiliza para tentar desvendar como se opera a salvação, a fé é a condição fundamental para a justificação.

Sendo assim, não é qualquer fé que produz a salvação. No sermão doutrinário de número 1, intitulado “*A salvação pela fé*”,¹²³ ele faz distinção ao que chama de “fé dos pagãos”, “fé dos demônios”, a “fé dos apóstolos” antes da ressurreição e a “fé mediante a qual somos salvos”: a dos pagãos seria uma fé mais genérica na existência de Deus e no Seu favor aos piedosos e rigor com os ímpios; a do demônio inclui naquilo a crença que Jesus é o Filho de Deus, como os demônios testemunhavam durante o ministério público de Cristo; a que nutriam os apóstolos durante a vida terrena de Jesus acrescenta ainda a disposição de segui-lo e servi-lo, crendo no seu poder salvador; a fé salvífica, entretanto, mais do que essas características citadas seria a *fé pessoal em Cristo*, não como mero assentimento racional, mas como *disposição do coração*, além da dependência completa dos *méritos* de Jesus Cristo em sua morte e ressurreição, como *redenção*

¹²¹ KLAIBER, W; MARQUARDT, M., Viver a graça de Deus, p. 249-250.

¹²² KLAIBER, W; MARQUARDT, M., Viver a graça de Deus, p. 250.

¹²³ WESLEY, J., Sermões de Wesley, v. 1, p. 32-34.

da morte eterna e restauração à vida e à imortalidade, como ele próprio resume no mesmo tópico do referido sermão:

A fé cristã é, portanto, não só um assentimento a todo o Evangelho de Cristo, mas também plena confiança no sangue de Cristo; confiança nos méritos de sua vida, morte e ressurreição; descanso nele como nossa propiciação e nossa vida, – vida divina que foi dada por nós e vive em nós; e, em consequência disto, união com ele, adesão à sua pessoa, como “nossa sabedoria, justiça, santificação e redenção”, ou, numa palavra, – nossa Salvação.¹²⁴

Em “*O meio bíblico de salvação*”, expõe ainda que essa fé – que tanto está relacionada com a justificação, como continua sendo condição para a santificação – tem um caráter de iluminação e convicção, que é ao mesmo tempo uma fé relacionada à segurança interna (certeza) e à adesão externa (crença), em que primeiro tende a se manifestar a dimensão interna para depois se expressar exteriormente:

II. 1. [...] Implica tanto em *sobrenatural evidência de Deus* como das coisas de Deus; uma espécie de *iluminação* espiritual patenteada à alma e uma *visão* sobrenatural ou percepção dela. Consequentemente, a Escritura fala de Deus a conceder, ora por iluminação, ora poder de a discernir. [...]

3. [...] Porque o homem não pode ter confiança filial em Deus enquanto não se reconhece como filho de Deus. Portanto, a confiança, crença, segurança, adesão, ou qualquer que seja o nome que se chame, não é o primeiro, como supõem alguns, mas o segundo ramo ou ato de fé.¹²⁵

À vista disto, Wesley afirma que o arrependimento e os “frutos dignos de arrependimento” são necessários para a salvação somente em certo sentido, que não é o mesmo que a fé o é, nem no mesmo grau, já que aqueles frutos são condicionados ao tempo e oportunidade de serem produzidos, e necessários à continuidade e ao aumento da fé, ao passo que a própria fé é absolutamente necessária para a justificação e a santificação.¹²⁶

Uma vez que a graça divina tenha atuado de forma convincente, é possível adentrar a porta da “casa” da salvação. Mediante a fé salvadora, Deus realinha a humanidade de modo a restaurá-la ao relacionamento para o qual cada um foi criado. A “justificação pela fé” proporciona a entrada nesse relacionamento, em que o amor de Deus é recebido, e a base de confiança é somente Nele, ao invés de ser nos próprios esforços de autojustificação. Neste sentido, Wesley toma a principal doutrina base da Reforma como condição para a verdadeira experiência cristã, o que remete também à sua própria experiência pessoal.¹²⁷

¹²⁴ WESLEY, J., Sermões de Wesley, v. 1, p. 34.

¹²⁵ WESLEY, J., Sermões de Wesley, v. 2, p. 349-350.

¹²⁶ WESLEY, J., Sermões de Wesley, v. 2, p. 351-352.

¹²⁷ RUNYON, T., A nova criação, p. 58-59.

A justificação, que para Wesley nada mais é que ser perdoado e recebido no favor de Deus¹²⁸, então, dá início ao processo mais profundo de restauração da imagem de Deus, que tem como consequência não somente receber graça de Deus, mas repartir o que recebemos com os outros. Faz parte de um processo maior que envolve também a regeneração e a santificação, todas fundamentais à sua concepção de salvação.

Porém, a especificidade da justificação na visão wesleyana é que ela é tratada como a obra que Deus opera “*por nós*”, perdoadando nossos pecados,¹²⁹ o que acontece em paralelo à regeneração ou *novo nascimento*, que é a obra que Deus opera “*em nós*”, renovando nossa natureza corrupta. Desta forma, para Wesley, a graça age destas duas formas distintas e complementares, em que a primeira remete à dependência completa dos méritos de Cristo para a salvação e, a segunda maneira aponta para o poder do Espírito Santo que opera no ser humano “tanto o querer como o realizar, segundo sua boa vontade”. Este poder é o que renova toda sua vida. Portanto, “a justificação se refere a uma mudança relacional pela qual Deus nos aceita em uma nova relação de filiação; a santificação refere-se a uma mudança real pela qual somos ‘renovados interiormente pelo poder de Deus’”.¹³⁰

É importante destacar a importância dessa dinâmica que parte do aspecto individual do pensamento de Wesley, pois para ele é a partir dos indivíduos que o cristianismo propõe a transformação da sociedade. Oden, comentando o sermão “Cristianismo Bíblico” de Wesley, comenta:

Wesley não foi um evangelista individualista que negligenciou a comunidade de adoração e seu contexto, nem um filósofo político que começou com ideias sobre as estruturas sociais sendo transformadas. Toda transformação vem do coração.

O método de mudança social no cristianismo bíblico muda constantemente da conversão individual para suas implicações sociais. Não tem a pretensão de mudar o mundo estabelecendo de forma racional uma estratégia teórica para a mudança social.

[...] Os avivamentos evangélicos britânicos e americanos ocorreram não tanto por meio de um idealismo revolucionário dedutivo, mas com uma compreensão pessoal, orgânica, incremental e historicamente formada da transformação humana.¹³¹

Então, a partir do trabalho individual do Espírito, pontua Oden, que se espalha em comunidades comprometidas e disciplinadas, alcançando todo o mundo sofredor, o cristianismo afeta a sociedade de maneira até silenciosa.

¹²⁸ ODEN, T. C., Ensinamentos de John Wesley, v. 2, p. 126

¹²⁹ Ênfase no caráter pessoal, por isto o uso da primeira pessoa.

¹³⁰ ODEN, T. C., Ensinamentos de John Wesley, v. 2, p. 111.

¹³¹ ODEN, T. C., Ensinamentos de John Wesley, v. 2, p. 177.

Entretanto, não perde de vista “coisas maiores” do que as já experimentadas, já que o reino de Deus está em perspectiva. Este reino cobrirá toda a terra, cumprindo as esperanças bíblicas e realizando a perspectiva de paz, de fim da pobreza e da opressão e o cumprimento da retidão e da justiça. O futuro prometido é uma criação transformada, onde a presença de Deus e de seu amor será a marca definitiva. E a missão da Igreja passa por espalhar esse cristianismo bíblico (“a mente de Cristo, os frutos do Espírito e a vida que Cristo viveu”),¹³² notadamente, santidade de coração e de vida) por todo o mundo.¹³³

Para isto, a atuação santificadora da graça divina, que restaura o ser humano à imagem de Deus, habilitando-o a cooperar mais decisivamente com a restauração de toda a criação não é realizada de forma passiva. Ela opera de forma coordenada com a resposta humana, especialmente em termos de atos de piedade e obras de misericórdia, que são expressões práticas de amor a Deus e ao próximo, além da ênfase num estilo de vida disciplinado, cujas regras gerais das sociedades metodistas já apontavam como importantes para o desenvolvimento da salvação nas pessoas.

Portanto, a visão wesleyana de santificação, baseada na supremacia da graça de Deus sobre as misérias humanas, é um convite ao engajamento dos cristãos tanto no desfrutar daquilo que promove a glória de Deus através das devoções religiosas, mas também convoca o cristão à sua responsabilidade pelos outros e pelo mundo, destinatários dessa graça restauradora que está sendo difundida por toda parte pelo Espírito de Deus, mediante a salvação oportunizada por meio de Jesus Cristo.

3.3. Wesley, santidade e unidade dos cristãos

Uma vez que se percebe a perspectiva da visão wesleyana que promove a santidade e sem ter a pretensão de esgotar as possibilidades que a vida e obra deste ministro da Igreja da Inglaterra podem trazer à busca por uma comunhão cristã relevante ainda hoje, propõe-se agora olhar para algumas ênfases importantes de seu pensamento e prática, relacionando-as com a questão da

¹³² ODEN, T. C., Ensinamentos de John Wesley, v. 2, p. 175.

¹³³ ODEN, T. C., Ensinamentos de John Wesley, v. 2, p. 180.

santidade, a fim de se demonstrar que a santidade, ligada ao amor cristão, não pode estar desvinculada do anseio por unidade entre os cristãos.

Para isto, destacam-se tanto convicções mais gerais expressas pelo próprio Wesley em diferentes escritos de sua vida, como sermões que tratam mais especificamente como ele coordenava suas convicções teológicas com a expressão prática da santidade de coração e de vida.

Neste sentido, Runyon¹³⁴ aponta como elementos do “ecumenismo de Wesley”: em primeiro lugar, sua própria formação, composta por influências de cinco ramos cristãos diferentes: o puritanismo, o anglicanismo, o pietismo morávio-luterano, o catolicismo romano e a ortodoxia oriental.

Do primeiro, herda um estilo de piedade proveniente de seus avós paternos e maternos, que levaria por toda a vida como, por exemplo, quando publicou os cinquenta volumes de sua *Christian Library*, destinada à formação de obreiros leigos, sendo mais da metade obras puritanas.

Já a Igreja da Inglaterra era seu ambiente religioso natural. Descrevia-se como um clérigo da *high church* inglesa e tinha a aspiração da sua Igreja de revitalizar o cristianismo primitivo a partir de um referencial dos primeiros quatro ou cinco séculos, tendo permanecido leal à sua Igreja até a morte.

Do pietismo dos morávios, herda a aplicação vivencial da ênfase na justificação pela fé somente, de forma a trazer esta afirmação já presente na doutrina anglicana a uma realidade da experiência cristã comum, de modo a enfatizar sempre a primazia da graça de Deus como base da possibilidade de resposta humana.

Acerca da influência de autores católicos místicos, herdou a ênfase no amor perfeito, central em seu pensamento sobre a santificação. Apesar das divergências de opinião com vários deles e do ambiente de rejeição a todo tipo de “papismo”, expressão negativa usada em seu tempo para se referir às influências católico-romanas, considerava como irmãos e irmãs os católicos que partilhavam de uma experiência de fé cristã marcada pela santidade de coração e de vida.

Por último, do cristianismo oriental assumiu a posição de que a santificação fosse um processo, em que a energia do amor divino renova no ser humano a verdadeira humanidade, trazendo identificação do divino com o humano.

¹³⁴ RUNYON, T., A nova criação, p. 258-266.

Ademais, sua ênfase no amor repudiava as discórdias provenientes de fanatismos que levaram até às guerras religiosas em seu passado recente. A fim de se evitar isto, os cristãos precisavam buscar meios para que pudessem ver-se como irmãos, que são comumente abençoados com a obra da graça de Deus:

A coisa que eu mais receava [...] era a mesquinhez de espírito, o zelo partidário, um ser restringido nas próprias entranhas; este infeliz fanatismo, que torna a tantos tão despreparados para crer que haja qualquer obra de Deus senão entre eles mesmos. Pensei que talvez fosse útil contra isso ler frequentemente, a todos que estivessem dispostos a ouvir, os relatos que recebi [...] da obra que Deus está fazendo na terra, [...] não apenas entre nós, mas entre aqueles de diversas opiniões e denominações.¹³⁵

Desta maneira, Wesley evidenciava sua convicção sobre a limitação da linguagem para expressar de maneira inequívoca todo o conteúdo da fé. No entanto, mesmo que aquilo que de mais profundo de Deus não caiba nos limites da linguagem humana, isto não impossibilita a comunicação entre Deus e as pessoas, de modo que o Espírito possa realizar profundas obras da graça de Deus nelas.¹³⁶

Ainda há que se destacar que sua visão sobre a graça preveniente abre espaço para a abertura ao diferente, inclusive daqueles que não partilham da fé cristã. Uma vez que a graça atua sobre todos e é para todos e na medida em que a pessoa se abre a essa atuação, mesmo antes do conhecimento da mensagem do evangelho, de alguma maneira ela se torna participante de algum grau de salvação, segundo Wesley, de modo que, havendo abertura a Deus, a pessoa não é vista mais como estando debaixo da “ira de Deus”, mas em Seu favor.

Assim, a partilha do evangelho e o convencimento operado pelo Espírito podem ser vistos como participação de “coisas maiores”, segundo expressão bíblica,¹³⁷ quando Jesus Cristo, que é Deus, é conscientemente reconhecido como aquele que realiza a plenitude do propósito de Deus na vida.

Partindo para textos mais específicos que se relacionam com a questão da unidade dos cristãos, quando invocava a necessidade de um “espírito católico” – cujo sermão homônimo¹³⁸ também figura entre os doutrinários ou *standard* – que deveria ser característica dos verdadeiros cristãos, encontramos a seguinte referência do que queria tratar ao utilizar a expressão:

¹³⁵ WESLEY, J., A plain account of the people called Methodists, § 5.

¹³⁶ RUNYON, T., A nova criação, p. 268-271.

¹³⁷ RUNYON, T., A nova criação, p. 271-273.

¹³⁸ WESLEY, J., Sermões de Wesley, v. 2, p.253-267.

Mas, conquanto esteja firmemente preso a seus princípios religiosos nos quais acredita estar a verdade como se acha em Jesus; conquanto firmemente se apegue àquela forma de cultuar a Deus que julga ser mais aceitável à sua vista; e conquanto esteja unido pelos laços mais ternos e mais estreitos a uma congregação particular, seu coração se abre para toda a humanidade; para os que ele conhece e para os que não conhece; abraça com afeição forte e cordial a conterrâneos e a estranhos, a amigos e inimigos. Este é o amor católico ou universal. O que o possui é dotado de espírito católico. Porque só o amor distingue este caráter: o amor católico é o espírito católico.¹³⁹

Logo, é a abertura ao outro, fruto do amor cristão, que deve inspirar a promoção de comunhão entre os cristãos, principalmente, mas também abertura para com todas as pessoas. E é o amor que produz o que Wesley trata como uma forma de união de coração, aquilo que possibilita a abertura maior ao diferente. Por conseguinte, apesar das pessoas divergirem na forma de pensar e de agir, o coração pode ter uma mesma inclinação.¹⁴⁰ Uma vez que se identifica esta união de coração, que tem como fundamento a fé em Deus e em Cristo, além do amor a Deus e ao próximo, que devem ser demonstrados na realidade da vida, Wesley convida, então, seu interlocutor a dar-lhe sua mão, ou seja, a viver a amizade cristã, orar um pelo outro e praticar esse amor concretamente. Porém, é importante destacar, não se trata de indiferença em relação às diferenças de teologia e prática, mas a busca da fraternidade entre aqueles que se propõem a viver de forma reta diante de Deus, tal qual têm sido os consensos ecumênicos no século XX.

Percebe-se, então, que é deste espírito de abertura de corações, que advém a própria elaboração teológica em Wesley, que é propícia aos encontros em busca de comunhão. Na sua doutrina sobre a santificação, ao propor que a graça é dada a todos, é possível enxergar o outro, ainda que muito diferente de si, como alguém que efetivamente recebe ajuda divina para viver segundo os propósitos de Deus, favorecendo a abertura ao diálogo.

Em sua *Carta a um católico romano*, Wesley expõe a necessidade daqueles – protestantes e católicos – alcançados de veras pela graça divina salvadora, que também partilhavam dos mesmos fundamentos básicos do cristianismo, a deixarem de ferir-se mutuamente, assim como de falar mal uns dos outros; a deixar de nutrir maus pensamentos em relação aos outros; e, a ajudar mutuamente uns aos outros.¹⁴¹ Mais do que somente aos cristãos, essa abertura se deveria

¹³⁹ WESLEY, J., *Sermões de Wesley*, v. 2, p. 266.

¹⁴⁰ WESLEY, J., *Sermões de Wesley*, v. 2, p. 254.

¹⁴¹ WESLEY, J., *Carta a um católico romano* apud *Metodismo brasileiro e wesleyano*, p. 123-132.

estender-se a todo tipo de pessoas que poderia ter a “realização da graça” em seus corações, conforme citação de Wesley por Runyon:

O benefício da morte de Cristo estende-se não apenas aos que têm o conhecimento preciso de sua morte e sofrimentos, mas também aos que estão inevitavelmente excluídos desse conhecimento. Mesmo estes podem ser participantes do benefício da sua morte, embora ignorando a história, se a graça realizar-se em seus corações, de modo que homens perversos tornem-se santos.¹⁴²

Em sua *Carta a um católico romano*, Wesley

Outra questão teológica e da espiritualidade característica de seus ensinamentos, que pode trazer uma atitude de comunhão entre os cristãos, é a ênfase no “testemunho do Espírito”, baseado no ensino paulino presente em Romanos.

Toda boa dádiva vem de Deus e é concedida ao homem pelo Espírito Santo. (...) ‘O homem natural não aceita as coisas do Espírito de Deus’, de modo que jamais poderemos aceitá-las até que ‘Deus no-las revele pelo Espírito’. ‘Revelar’, isto é, desvendar, descobrir, nos dar a conhecer o que não sabíamos antes. Temos nós amor? Ele é ‘derramado em nossos corações pelo Espírito Santo, que nos foi outorgado’. Ele inspira, sopra, infunde em nossas almas o que de nós mesmos não poderíamos ter. Regozija o nosso espírito em Deus nosso Salvador? É ‘gozo no (ou do) Espírito Santo. Temos verdadeira paz interior? É a ‘paz de Deus’ operada em nós pelo mesmo Espírito. Fé, paz, alegria, amor são todos seus frutos. (...) Experimentamo-los interiormente, para os quais não há palavra mais adequada a expressar.¹⁴³

Então, uma vez que um cristão pode ter convicção a partir de sua experiência particular e isto o leva a identificar em suas vidas as virtudes provenientes da fé em Cristo, esta valorização da experiência pessoal como fonte de discernimento da verdade se torna também um potencial elemento para a abertura à comunhão cristã, expressa em diversas experiências, mas que tem em comum a identificação com a fé contida nos ensinamentos bíblicos. Desta maneira, a ênfase na experiência como fonte de discernimento teológico ao lado da razão, da tradição, e todas submetidas às Escrituras, cria oportunidades de valorização de outros que, mesmo tendo referências doutrinárias e litúrgicas diversas, possui uma percepção da fé cristã comum que aproxima e que pode indicar a vitalidade da expressão de fé desse outro sujeito.

Outro aspecto de sua visão teológica é que a própria fé cristã é uma fé de caráter social. Por ela, afirmava não ser possível uma verdadeira religião cristã que fosse isolada das comunidades e das outras pessoas em geral:

Primeiro, tratarei de demonstrar que o Cristianismo é essencialmente uma religião social, e tratar de torná-lo uma religião solitária é, na verdade, destruí-lo [...] Por Cristianismo, quero dizer esse método de adorar ao Deus que Jesus Cristo revelou à humanidade. Quando digo que esta é essencialmente uma religião social, quero dizer que não apenas não pode

¹⁴² RUNYON, T., A nova criação. p. 50.

¹⁴³ WESLEY, J., Um sincero apelo aos homens de razão e religião.

substituir, mas de nenhuma maneira pode existir sem a sociedade, sem viver e misturar-se com os seres humanos.¹⁴⁴

Desta forma, a partir da noção da impossibilidade de viver a fé cristã de forma isolada, conseqüentemente, a santidade é, necessariamente, santidade social, ou seja, partilhada por uma diversidade de pessoas e experiências que são sempre diversas. Assim, as tradições diversas devem ser convidadas a viver essa “religião social”, ou seja, partilhada com as pessoas, nestes tempos de particularismos.

‘Santos solitários’ é uma frase tão pouco consistente com o evangelho quanto ‘santos adúlteros’. O evangelho de Cristo não conhece nenhuma religião que não seja social; nenhuma santidade que não seja santidade social. A fé que trabalha por amor é a largura, o comprimento, a profundidade e a altura da perfeição cristã. Este mandamento recebeu de Cristo: quem ama a Deus, ame também a seu irmão.¹⁴⁵

Acrescentando-se a isso, o fato de que esta santidade tem como propósito a renovação não somente das pessoas, mas de toda a terra, o propósito de Deus em Cristo, que tem como alvo a nova criação como integrante da visão sobre santificação, traz uma perspectiva de otimismo em relação às percepções de possibilidade e esperança por tempos de paz, felicidade, justiça universais. Como Deus já está renovando a terra, projeta-se que a obra será terminada, apesar dos limites humanos. Isto em decorrência da obra da graça divina operada pelo Espírito, que prepara o ser humano para o “dia do Senhor Jesus”. A partilha comum dessa esperança pode fortalecer os vínculos entre os cristãos de tradições diversas.

Ele já está renovando a face da terra. E temos fortes razões para ter esperança de que a obra que iniciou ele a completará até o dia do Senhor Jesus; que ele jamais interromperá esta bendita obra do seu Espírito até que tenha cumprido todas as promessas; até que tenha posto fim ao pecado e à miséria, à enfermidade e à morte; e restabelecido a santidade e a felicidade universais, e levado todos os habitantes da terra a cantar juntos: “Aleluia! O Senhor Deus onipotente reina!” “Bênção, glória, sabedoria, honra, força e poder sejam ao nosso Deus para todo o sempre!”¹⁴⁶

Por fim, ao destacar-se que toda visão dos ensinamentos de Wesley passa, necessariamente, por um equilíbrio entre a necessidade absoluta da ação primeira da graça, que sempre deve ser respondida por aqueles que são alcançados por ela, a santidade, então, se torna fruto de uma “graça responsável”, que revela a necessidade de se conjugar ações práticas àquela experiência cristã interior

¹⁴⁴ WESLEY, J., Sermões de Wesley, v. 2, p. 501-502.

¹⁴⁵ WESLEY, John apud JOSGRILBERG, R. S., A motivação originária da teologia wesleyana. p. 104.

¹⁴⁶ WESLEY, J., A propagação geral do evangelho. Texto digital.

fundamental para a vida de santidade, “sem a qual ninguém verá a Deus”, conforme a afirmação do Novo Testamento em Hebreus, o que também pode impulsionar o diálogo ecumênico a buscar caminhos práticos ao mandato de Jesus que seus discípulos sejam um para que o mundo creia. O próprio Wesley sempre destacou a necessidade de ter-se zelo pelas boas obras para que a santificação pudesse ser operada.

E cabe a todos os que são justificados serem zelosos de boas obras. Estas são tão necessárias, que se o homem voluntariamente as negligenciar, não poderá razoavelmente esperar que jamais seja santificado; ele não pode crescer em graça, na imagem de Deus, na posse da mente que havia em Cristo Jesus; não pode conservar a graça que já tenha recebido, nem pode perseverar na fé ou no favor de Deus. Qual a inferência que podemos tirar daí? Que tanto o arrependimento, corretamente entendido, como a prática de todas as boas obras — obras de piedade e obras de misericórdia (agora propriamente assim chamadas, desde que elas procedam da fé), são, em certo sentido, necessárias à santificação.¹⁴⁷

3.4. Wesley, santidade e cuidado com a criação

Tendo já visto como a perspectiva wesleyana sobre a santidade engloba toda a percepção sobre a salvação, seja na perspectiva pessoal ou cósmica, o que leva especialmente os cristãos a buscarem aberturas para unidade entre si e com a humanidade em geral, é possível destacar também questões do pensamento de Wesley que vão ao encontro de discussões atuais em teologia sobre a questão ecológica, demonstrando que esta preocupação contemporânea mais urgente com a “casa comum” é bastante convergente com seu pensamento. Ainda que naquele tempo não se discutisse a ecologia na forma de hoje, o pensamento de Wesley trazia reflexões sobre a relação dos seres humanos com a criação que são interessantes para considerar na reflexão ecológica atual.

Neste propósito, um primeiro tópico muito relevante é que Wesley defendia uma visão em que o ser humano é realmente integrado à natureza. Jennings Jr. entende ser ele menos inclinado que outros pensadores de seu tempo a separar o ser humano de uma “conexão corpórea” com outros humanos e com a natureza em geral.¹⁴⁸ Em um escrito sobre a criação Wesley afirma:

Ao nos inteirmos e nos familiarizarmos com as obras da natureza, tornamo-nos como um membro da sua família, um participante das suas venturas; mas enquanto permanecemos ignorantes, seremos como forasteiros e hóspedes em terra estranha, desconhecedores e desconhecidos.¹⁴⁹

¹⁴⁷ WESLEY, J., Sermões de Wesley. p. 352.

¹⁴⁸ WESLEY, J., apud JENNINGS Jr, T. W. Wesley e o mundo atual, p. 81.

¹⁴⁹ WESLEY, J., A survey on the wisdom of God in creation. Texto digital.

Desta forma, a visão de Wesley, ainda que fortemente marcada pela centralidade do ser humano, caminha ao encontro de uma perspectiva de interdependência entre o ser humano e o mundo, em que a renovação da humanidade também inclui a renovação do mundo onde ela se insere. Essa percepção integrada da vida é fundamental para que o esforço ecológico atual seja efetuado de maneira a ter uma fundamentação não somente pela urgência da questão, mas também subsidiada pelos sistemas de pensamentos e crenças que orientam as ações dos indivíduos e coletividades. A própria compreensão de ecologia atual engloba dimensões diversas, como foi exposto no capítulo 2.

Assim, a busca pela santidade, entendida na perspectiva wesleyana como renovação da imagem divina no ser humano, precisa englobar uma vivência de fé que enxerga o amor de Deus presente no mundo criado, do qual faz parte a humanidade, e a própria felicidade dos povos – noção presente na declaração de missão do movimento liderado por Wesley de “espalhar a santidade bíblica por toda a terra” – como dependente também do estado do todo criado por Deus. Não se evidencia o caráter do Deus que ama a natureza sem demonstrar cuidado com seu equilíbrio.

Ademais, a forma de Wesley apontar o ser humano como responsável pelo governo da criação, sendo isto expressão da imagem divina em sua constituição, leva à necessidade dessa espécie considerar-se mordomo da criação.

[...] somos, no presente, despenseiros [ou mordomos] de Deus. Devemos a Ele, no presente, tudo quanto temos. [...] Não temos liberdade de usar o que Ele confia às nossas mãos como quisermos, mas como seja do agrado somente daquele que é o possuidor dos céus e da terra e o Senhor de todas as criaturas. Não temos direito de dispor de qualquer coisa que tenhamos, a não ser de acordo com sua vontade, visto que não somos proprietários de qualquer dessas coisas; todas elas são, como diz nosso Senhor, [...], pertencentes a outra pessoa; nem qualquer coisa é propriamente nossa, nesta terra de nossa peregrinação. [...] E Ele no-las confia sob esta condição expressa: que usemos delas somente como bens de nosso Senhor, e de acordo com as direções especiais que Ele nos deu em sua Palavra.¹⁵⁰

Neste sentido, o mordomo não possui nada como propriamente seu. Tudo é de Deus, na visão de Wesley. Inclusive os bens particulares deveriam ser usados segundo os parâmetros expressos em Sua Palavra, e não a seu bel prazer. Esta visão de mordomia aplicada à questão ecológica desafia a humanidade a deixar a visão de dominadora da natureza, em que entende poder utilizar-se dela para objetivos individualistas e egoístas, que acabam por promover injustiça e

¹⁵⁰ WESLEY, J. Sermões de Wesley. v. 1. p. 498.

destruição, para se tornar parceira de Deus, zelando para que seus recursos garantam o bem de todos e que o trato dela seja com responsabilidade, pois é um bem finito que não é propriedade exclusiva de ninguém, senão somente do Criador, que a colocou à disposição da humanidade para que vivesse em harmonia com todos e também com o próprio ambiente.

Isto posto, a noção de mordomia aliada a vivência da santidade traz ainda mais responsabilidade ao ser humano, especialmente às pessoas de fé, em relação à dimensão ecológica. Isto porque, ao trazer Wesley concomitantemente a ideia de que o ser humano é parte da “família da natureza” e “gestor” nomeado por Deus para seu cuidado, a relação com o todo do ambiente – desde a relação com os próprios irmãos humanos mais pobres e marginalizados, tão mal tratados em grandíssimo número ao longo de toda a história, passando pelos seres vivos e incluindo os elementos abióticos – tem que ser, ao mesmo tempo, de apreço (uma vez que santidade é, sobretudo, amor, para Wesley) e de zelo (o que também reflete a ênfase fundamental da responsabilidade no sistema wesleyano de apresentar a fé cristã), pois tudo é propriedade de Deus e não dos mais fortes, poderosos e com maior capacidade de atuação econômica. Quanto mais recursos alguém possui, mais responsabilidade atrai para si perante o verdadeiro dono de todas as coisas.

Outra questão ligada à preocupação ecológica destacada nos posicionamentos de Wesley é a destruição da vida pelo ser humano. Ao tomar tal atitude, torna-se inimigo do restante da criação, deixando-se levar pelas “ vaidades ” de seu tempo.¹⁵¹ Isto é claramente visto como expressão da pecaminosidade que perverteu a humanidade e necessita ser restaurada. Esta questão é mais presente quando tratava de maus tratos a animais, muitas vezes em situação de jogos, quando repudiava o uso de seres vivos para promover diversões esdrúxulas. No entanto, seu posicionamento contrário a práticas culturais que desrespeitavam a vida de seres vivos, encarando todo o quadro, tanto de uma cultura com valores distantes dos do evangelho, como o próprio ato em si, como consequência evidente dos efeitos do pecado sobre a vida e cultura humanas aponta que a busca por santidade não se isenta de denunciar as questões da vida e sociedade que são incompatíveis com os valores do reino de Deus e que a

¹⁵¹ WESLEY, J., A libertação geral. Texto digital.

valorização de toda forma de vida é o padrão esperado dos que vivem na perspectiva da fé.

Deve-se destacar ainda que, acerca da esperança cristã, a ênfase wesleyana madura sobre a restauração do presente estado das coisas a uma condição superior à presente não se esgota na humanidade, mas envolve toda a criação, como se percebe em seu sermão 60: “Toda a criação bruta será, sem dúvida, então restaurada não apenas no vigor, força e vivacidade que tinham em sua criação, mas para um grau muito maior do que jamais desfrutaram”.¹⁵² A esperança de que a santidade alcance todo o cosmo restaurado é de muitíssimo valor quando se pensa no papel da escatologia em termos semelhantes ao de Moltmann, posteriormente, como citado a seguir, de modo que há um vínculo estreito entre a perspectiva wesleyana da santidade e a esperança escatológica que, em Wesley, se unem para orientar toda a reflexão e motivação da fé, como deve ser o papel da escatologia:

O cristianismo é total e visceralmente escatologia, e não só como apêndice; ele é perspectiva, e tendência para frente, e, por isso mesmo, renovação, e transformação presente. O escatológico não é algo que se adiciona ao cristianismo, mas é simplesmente o meio em que se move a fé cristã, aquilo que dá o tom a tudo que há nele, as cores da aurora de um novo dia esperado que tingem tudo que existe.¹⁵³

Para, além disto, outro motivo central da fé que deve levar os cristãos à responsabilidade no trato com o meio ambiente está ligado à própria cristologia. Cristo, que é aquele em quem, no sistema wesleyano, se deve colocar toda fé e confiança a fim de desfrutar da graça salvadora em toda sua extensão, é, ele mesmo, o princípio que sustenta toda a criação, especialmente dos seres vivos:

[Cristo] é o princípio de tudo o que vive, de qualquer tipo ou classe. Ele é a origem das espécies menores da vida, a dos vegetais e a fonte de todo o movimento de que eles dependem. Ele é a fonte da vida de todos os animais, o poder pelo qual os corações batem e os humores orgânicos fluem. Ele é a origem de toda a vida que o homem possui em comum com os outros animais. E se distinguirmos o racional da vida animal, ele é a origem disto também.¹⁵⁴

Desta forma, a humanidade, ao colocar em risco a viabilidade de muitas formas de vida no planeta, inclusive a humana, como a atual crise ecológica aponta, atua contra o próprio Cristo, princípio de toda vida existente. E, uma vez que todos os seres vivos vêm de Cristo, eles também apontam para o cuidado de Deus sobre toda a criação, algo que deve ser imitado pelo ser humano, criado para

¹⁵² WESLEY, J. A libertação geral.

¹⁵³ MOLTSMANN, J. Teologia da esperança, p. 30.

¹⁵⁴ WESLEY, J. Adoração espiritual.

refletir Sua imagem, conforme o próprio Wesley entendia: “[...] elas podem nos encorajar a imitar Aquele cuja misericórdia está sobre todas as Suas obras. Elas também podem sensibilizar nossos corações para as criaturas inferiores, sabendo que o Senhor cuida delas”.¹⁵⁵

Portanto, numa perspectiva wesleyana de fé, por Deus cuidar de todas as Suas criaturas, não cabe aos humanos terem um comportamento de indiferença e, principalmente, que promova destruição do meio ambiente, sendo isto contrário ao propósito do Criador e, assim, mau uso da potencialidade e liberdade humanas que necessita ser corrigido pela graça divina, que exige arrependimento que caminha ao lado da fé. Assim, tendo isto em vista que a operação graciosa de Deus que reverte as tendências que afastam o ser humano da semelhança e vontade divinas, a santificação, por ser operada por meio e em razão da pessoa e obra de Cristo naqueles que respondem com fé, segundo o sistema wesleyano, não pode estar vinculada a visões e práticas que possam atentar contra o próprio Cristo, princípio de toda a vida. Portanto, a visão wesleyana de santidade denuncia o descaso com aquilo que ameaça a viabilidade de vida, porque isto seria andar na contramão do projeto divino de santificar e restaurar todas as coisas segundo o propósito original, que excederá em glória o primeiro referencial de mundo segundo o propósito divino – o da narrativa de Gênesis – justamente por conta da revelação e obra de Jesus Cristo no e em favor do mundo.

Conclui-se, então, que, na visão wesleyana, a renovação da imagem de Deus, ou seja, a santidade, é não somente desejável como colaboradora de melhor relacionamento com toda a criação, como também necessária para a concretização deste projeto em plenitude, já que é o ser humano restaurado à imagem divina que terá condições de refletir o cuidado de Deus com todo o cosmo. Isto também significa que o engajamento na fé cristã em sua plenitude e segundo seus mais importantes elementos balizadores promove o cuidado ecológico, diferentemente de quaisquer alegações que poderiam ligar o cristianismo à destruição do planeta.

3.5. Considerações finais do capítulo

¹⁵⁵ WESLEY, J. A libertação geral.

Ao delinear aspectos importantes da vida e pensamento de John Wesley que contribuíram para sua visão e prática a partir de seu entendimento sobre a santidade ou “perfeição cristã”, percebe-se que, de fato, trata-se de um personagem histórico que deve ser revisitado como referência inspiradora e desafiadora dos cristãos ainda hoje, principalmente os de linhagem do movimento evangélico, do qual é referencial em sua gênese e desenvolvimento, uma vez que recebe e propaga expressões diversas de tradições cristãs antigas e mais contemporâneas de seu tempo, o que realmente contribuiu para uma postura que valoriza o diálogo e cooperação ecumênicos.

Sobre sua visão de santidade e relação com o ecumenismo e ecologia, a articulação do tema a partir do amor divino que vem ao encontro da vida, proporcionando mudanças reais e marcantes no indivíduo e na sociedade ao seu redor é uma questão que não se deve deixar às margens das discussões e movimentos que promovem as causas da casa comum, por se tratar de algo que deveria estar no centro das preocupações religiosas de todos os cristãos e, portanto, também do modo como orientam suas vidas e comunidades e se engajam na vida comum com toda a sociedade.

Enfim, o legado de Wesley é algo que traz motivação sobre a possibilidade de articular nestes dias questões como fé e obras, razão e piedade, doutrina e espiritualidade, zelo e abertura ao diferente, valorização da dimensão pessoal da fé e compromisso com o mundo, dentre outros, que foram, em muito, bem sucedidas nas pessoas que viveram naquela época e também em tempos posteriores, e podem e devem trazer perspectivas e reflexões encorajadoras sobre como se engajar nas desafiadoras questões do presente que se pode relacionar com aquelas de poucos séculos atrás, trazendo perspectivas positivas no sentido de se promover uma casa comum em que seja refletida a vontade divina de plenitude de vida para todos e em todo lugar.

4 Francisco e a santidade na abertura ecumênica e cuidado ecológico

Tendo tratado sobre as relações entre a santidade em Wesley e como sua visão do tema pode impulsionar as causas relacionadas à casa comum – unidade dos cristãos e ecologia – agora é chamado ao diálogo alguém que tem tido um ministério em que elas são bastante enfatizadas: o Papa Francisco. Olhar para Francisco, seu pensamento e programa de pontificado traz à tona a oportunidade de diálogo e cooperação entre cristãos de diferentes tradições em prol desses temas, o que favorece a criação de um ambiente diferente, de maior otimismo, em relação às possibilidades de atuação mais decisivas dos cristãos, em seu próprio modo de compreender as coisas, nas grandes questões do mundo atual.

Para isto, Francisco será brevemente apresentado a partir de dados biográficos e questões e influências de seu pensamento teológico mais amplo, que servirão como pano de fundo de como sua compreensão de santidade, de ecumenismo e de ecologia podem relacionar-se, desvendando uma importante possibilidade de encontro entre cristãos de diversas tradições, a fim de atuarem mais efetivamente em prol do projeto de casa comum.

Como ponto de partida, então, é importante conhecer aspectos importantes da trajetória de vida de Francisco. Jorge Mario Bergoglio (ou Francisco) nasceu em Buenos Aires, em 17 de dezembro de 1936, descendente de família italiana. Estudou e exerceu a profissão de técnico químico antes de ingressar no sacerdócio católico. Sua formação religiosa é jesuíta, tendo ingressado no noviciado em 1958. Exerceu funções importantes na Companhia de Jesus em seu país. Foi ordenado sacerdote em dezembro de 1969. Em relação à trajetória acadêmica, doutorou-se em teologia na Alemanha, após um período de estudos realizado a partir de 1986.

Em maio de 1992, João Paulo II nomeou-o bispo titular de Auca e auxiliar de Buenos Aires e em junho recebeu a ordenação episcopal. Em junho de 1997, foi arcebispo coadjutor de Buenos Aires e nove meses depois sucedeu o titular, por motivo de falecimento. Tornou-se cardeal em fevereiro de 2001. Em outubro do mesmo ano foi nomeado relator-geral adjunto da décima assembleia geral ordinária do Sínodo dos Bispos, quando se destacou por ter sublinhado “de modo

particular a ‘missão profética do bispo’, o seu ‘ser profeta de justiça’, o seu dever de ‘pregar incessantemente’ a doutrina social da Igreja, mas também de ‘expressar um juízo autêntico em matéria de fé e de moral’”. Nessa sua jornada ministerial, tornou-se célebre em seu país e na América Latina, sem perder os atributos de simplicidade e o estilo de vida quase ascético que valoriza.

Enquanto arcebispo de Buenos Aires propôs um projeto missionário centrado na comunhão e na evangelização, com as seguintes finalidades: que as comunidades fossem abertas e fraternas; que houvesse um protagonismo do laicato de forma consciente; que a evangelização fosse destinada a cada habitante da cidade; e que tivesse em vista sempre a assistência aos pobres e aos enfermos.

Também foi membro das Congregações para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos, para o Clero, para os Institutos de Vida Consagrada e as Sociedades de Vida Apostólica; do Pontifício Conselho para a Família, e da Pontifícia Comissão para a América Latina.

O site do Vaticano o apresenta inicialmente da seguinte maneira:

O primeiro Papa americano é o jesuíta argentino Jorge Mario Bergoglio, 76 anos, arcebispo de Buenos Aires. É uma figura de destaque no continente inteiro e um pastor simples e muito amado na sua diocese, que conheceu de lés a lés, viajando também de metrô e de ônibus, durante os quinze anos do seu ministério episcopal.

“O meu povo é pobre e eu sou um deles”, disse várias vezes para explicar a escolha de morar num apartamento e de preparar o jantar sozinho. Aos seus sacerdotes sempre recomendou misericórdia, coragem apostólica e portas abertas a todos. A pior coisa que pode acontecer na Igreja, explicou nalgumas circunstâncias, “é aquilo ao que de Lubac chama mundanidade espiritual”, que significa “pôr-se a si mesmo no centro”. E quando citava a justiça social, convidava em primeiro lugar a retomar nas mãos o catecismo, a redescobrir os dez mandamentos e as bem-aventuranças. O seu programa é simples: se seguirmos Cristo, compreenderemos que “espezinhar a dignidade de uma pessoa é pecado grave”.

Não obstante a índole reservada — a sua biografia oficial é de poucas linhas, pelo menos até à nomeação como arcebispo de Buenos Aires — tornou-se um ponto de referência devido às suas tomadas de posição fortes durante a dramática crise econômica que abalou o país em 2001.¹⁵⁶

Foi eleito pontífice romano em março de 2013.

Suas mais marcantes influências teológicas são: sua formação inaciana, de onde o tema do discernimento é destacado (inclusive na abordagem deste trabalho); a Teologia da Libertação latino-americana, cuja ênfase mais importante é a opção preferencial pelos pobres; e a Teologia do Povo, proveniente de sua terra natal, de onde buscou como referências para o exercício de seu pontificado:

[...] a revalorização da religiosidade popular como um caminho válido e exemplar de uma vivência autêntica da fé cristã, a relação entre o Povo de Deus e os povos temporais, a

¹⁵⁶ SANTA SÉ, Biografia do Santo Padre Francisco. Texto digital.

conexão entre evangelização, libertação e cultura, a noção de Povo fiel como mistério que encontra suas raízes na Trindade, mas possui concretude histórica; o tema da Eucaristia e das periferias e, também, a opção preferencial pelos pobres, que igualmente está muito presente, mas sob outra perspectiva.¹⁵⁷

Assim, após ter apresentado alguns marcos importantes de sua trajetória de vida e influências de pensamento teológico, passa-se então para a leitura sobre como articula as noções de santidade, da unidade dos cristãos e do ecumenismo tendo em vista perceber no primeiro tema um fator motivador e fecundo para desenvolvimento teológico e prático daquele projeto de casa comum, que tem nesses outros dois referências importantes sobre como os cristãos podem colaborar decisivamente para realização desse propósito, tendo agora como perspectiva aquela proveniente do pensamento e práticas católicas atuais, ou seja, sob a orientação pastoral de Francisco.

4.1. Francisco e a santidade

A santidade, por ser “o destino e a meta da vida de todo cristão”,¹⁵⁸ é também tema do pontificado de Francisco. O documento mais específico sobre essa temática é a Exortação Apostólica *Gaudete et Exultate* (GE), que trata do chamado à santidade no mundo atual. A partir da leitura deste texto fundamental, é possível extrair as noções e ênfases principais sobre a santidade que Francisco enfatiza em seu pontificado, tendo em vista também a aproximação delas com as questões relativas à unidade dos cristãos e à ecologia.

Na GE, a preocupação de Francisco não é tanto em procurar definições sobre ou meios para a santidade, mas promover um chamado a uma expressão de santidade que seja encarnada nas questões do mundo atual.¹⁵⁹ A vivência desta vocação humana, ainda que exigente, culminará na vida verdadeira: a felicidade ansiada pela humanidade.¹⁶⁰

A santidade, pois, para Francisco, apesar de ter como motivação também a vida e exemplo, além dos “laços de amor e comunhão”¹⁶¹ daqueles reconhecidamente santos, não se esgotando neles, é derramada por toda parte no

¹⁵⁷ THEISEN, T. J., O Papa do fim do mundo, p. 104.

¹⁵⁸ BINGEMER, M. C. L., Participar da santidade de Deus, versão digital.

¹⁵⁹ GE 2.

¹⁶⁰ GE 1.

¹⁶¹ GE 4.

povo santo de Deus.¹⁶² Assim, é preciso percebê-la na vida cotidiana do povo de Deus¹⁶³ e, em particular, nos mais humildes deste povo¹⁶⁴. Assinala ainda que a santidade é o rosto mais belo da Igreja e que o testemunho, principalmente aquele que é dado até com o martírio, é patrimônio de todos os cristãos, por conta de o Espírito suscitar sinais de sua presença nos discípulos de Cristo.¹⁶⁵ Becciu assim comenta este trecho da GE:

Afirmar que o Espírito de Deus difunde o dom da santidade para a totalidade da comunidade eclesial significa pensar em todas aquelas pessoas que tecem a teia de nossos relacionamentos diários, que encontramos porque são da família ou porque são colegas de trabalho, vizinhos de casa...: “Esta é, muitas vezes, a santidade ‘ao pé da porta’, daqueles que vivem perto de nós e são um reflexo da presença de Deus, ou, em outras palavras, “a classe média da santidade” (GE 7). São pessoas muitas vezes humildes, das quais a história certamente não lembrará o nome, e para as quais nunca será erguido um busto e/ou um monumento, mas que certamente, com sua vida e seu testemunho, fizeram a história dos homens e das mulheres de todos os tempos e lugares (cf. GE 8), e que o próprio Deus reconhece como santos”.¹⁶⁶

Assim, cada um deve buscar seu próprio caminho para a santidade,¹⁶⁷ já que ela é uma vocação de vida de todos os batizados, que devem estar abertos a Deus sempre e sem desanimar, já que é a força do Espírito que a promove na vida, de modo que todos os recursos necessários para sua promoção estão disponíveis a todos.

Ademais, a possibilidade de santidade é fruto do auxílio da graça divina, que impulsiona o indivíduo a vencer suas debilidades e amar com o amor incondicional do Senhor, que partilha sua vida com cada um de seus discípulos, tornando possível a construção dessa pessoa chamada para ser santa:

... “sob o impulso da graça divina, com muitos gestos vamos construindo aquela figura de santidade que Deus quis para nós: não como seres autossuficientes, mas ‘como bons administradores das várias graças de Deus’ (1 Ped 4,10)”.¹⁶⁸

Destaca ainda, no primeiro capítulo da GE, que a missão é um caminho de santidade e que cada santo é, ele mesmo, missão, um projeto divino que visa refletir e encarnar um aspecto do evangelho.¹⁶⁹ E, por só ter essa missão seu sentido pleno em Cristo e só poder ser compreendida a partir Dele, santidade é, nas palavras da GE, “viver em união com Ele os mistérios de sua vida; consiste

¹⁶² GE 6.

¹⁶³ GE 7.

¹⁶⁴ GE 8.

¹⁶⁵ GE 9.

¹⁶⁶ BECCIU, G. A. A Exortação Apostólica *Gaudete et Exsultate*, versão digital.

¹⁶⁷ GE 11.

¹⁶⁸ GE 18.

¹⁶⁹ GE 19.

em associar-se duma maneira única e pessoal à morte e ressurreição do Senhor, em morrer e ressuscitar continuamente com Ele”¹⁷⁰, além de reproduzir aspectos da vida terrena de Jesus. Por causa dessa união, a santidade, que é “a caridade plenamente vivida”,¹⁷¹ é o próprio amor de Cristo atuando e cada santo pelo Espírito Santo, se torna uma mensagem ao povo de Deus extraída da riqueza de Cristo,¹⁷² ainda que nem tudo que um santo diga ou faça seja plenamente perfeito ou fiel ao evangelho. Assim, toda a vida se torna uma missão.

Por esta causa, a santidade é operada de forma inseparável da construção do Reino de Deus, que é um reino de amor, justiça e paz para todos. E Francisco anuncia que ninguém se santifica sem se entregar de corpo e alma, dando o melhor de si no compromisso com o Reino, seja nos esforços e renúncias ou nas alegrias que proporciona.¹⁷³ É necessário, portanto, envolvimento concreto com o outro, promover o serviço, agir em prol do que é próprio do Reino, ou seja, todos são “chamados a viver a contemplação no meio da ação”,¹⁷⁴ e isto não significa menosprezar os momentos de quietude, silêncio e solidão diante de Deus. Ao contrário, são esses momentos que permitem a melhor percepção da voz de Deus e da verdade sobre a própria pessoa.¹⁷⁵ Francisco afirma:

Precisamos dum espírito de santidade que impregne tanto a solidão como o serviço, tanto a intimidade como a tarefa evangelizadora, para que cada instante seja expressão de amor doado sob o olhar do Senhor. Desta forma, todos os momentos serão degraus no nosso caminho de santificação.¹⁷⁶

Ao final do primeiro capítulo da GE, Francisco encoraja novamente os fiéis à santidade, que é a expressão verdadeira do desígnio de Deus ao criar cada pessoa, de modo que ser santo é “ser fiel ao seu próprio ser”.¹⁷⁷ Por isto, quanto mais se santifica, mais o cristão se torna fecundo para o mundo.¹⁷⁸ Portanto, não é preciso temer a santidade, pois ela não torna ninguém menos humano, “porque é o encontro da tua fragilidade com a força da graça”.¹⁷⁹

Reitera-se, então, que a visão que Francisco promove sobre a santidade está fundamentada, como demonstrado acima, na percepção de ela ser a *realização do*

¹⁷⁰ GE 20

¹⁷¹ GE 21.

¹⁷² GE 21.

¹⁷³ GE 25.

¹⁷⁴ GE 26.

¹⁷⁵ GE 29.

¹⁷⁶ GE 31.

¹⁷⁷ GE 32.

¹⁷⁸ GE 33.

¹⁷⁹ GE 34.

propósito divino para a vida humana que se abre para Deus, o que promove, assim, alegria e exultação. E, conquanto seja algo que não se vivencia sem significativos compromisso e dedicação, pode e deve ser meta de todo cristão, pois *depende primordialmente da graça divina*, uma vez que se dá mediante à progressiva *união com Cristo* e pela *ação do Espírito Santo*, alcançando o ser humano fragilizado e emponderando-o para que seja cooperador atuante na *missão* no mundo.

Avançando ao segundo capítulo da GE, outra característica distintiva da santidade é pontuada por Francisco: ao iniciar um alerta sobre dois inimigos da santidade – o gnosticismo e pelagianismo em formas de expressão atuais – afirma, em consonância com o pensamento histórico da Igreja Católica, que “o que mede a perfeição das pessoas é o seu grau de caridade”,¹⁸⁰ o que faz da caridade (ou amor evangélico) a *característica mais fundamental da santidade* que anuncia.

Neste sentido, anuncia como prejudicial à santidade os tipos de pensamento e comportamento que possam procurar tentar “tornar perfeitamente compreensível toda a fé e todo o evangelho”,¹⁸¹ seja via conhecimento racional ou experiência,¹⁸² que acaba por querer “domesticar o mistério”.¹⁸³ Gabar-se de ter todas as respostas indica uma tendência ao uso da religião ao próprio benefício e ao serviço das próprias elucubrações mentais e psicológicas.¹⁸⁴ Reforça ainda que existem na Igreja diversas maneiras legítimas de interpretar muitos aspectos da doutrina e da vida cristã, o que é ignorado por aqueles que fazem uma leitura abstrata de Deus e da fé.¹⁸⁵ Assim, saber algo ou explicar com certa lógica não necessariamente é sinônimo de santidade, apesar de teologia e santidade serem um “binômio inseparável”.¹⁸⁶ Salvador Gil Canto comenta:

Deste modo, o reexame teológico, que procura explorar os mistérios divinos, deve ter a sua correlação no exercício pastoral e evangelizador da Igreja, a fim de obter uma resposta cada vez mais profunda ao amor de Deus, porque "aprende-se para viver: a teologia e a santidade são um binômio inseparável" (GE 45). A teologia deve conduzir à santidade; a santidade tem o seu fundamento e ponto de partida na teologia, ou seja, no discurso sobre Deus e a sua revelação, para que a mensagem cristã possa ser aceita pelo povo de hoje.¹⁸⁷

¹⁸⁰ GE 37.

¹⁸¹ GE 39.

¹⁸² GE 42.

¹⁸³ GE 40.

¹⁸⁴ GE 41.

¹⁸⁵ GE 43.

¹⁸⁶ GE 45.

¹⁸⁷ CANTO, S. G., “Más” y “más’ con Cristo, texto digital.

De modo semelhante, o chamado na GE de “pelagianismo atual”, consiste em atribuir à vontade humana o lugar que os gnósticos imputavam ao conhecimento.¹⁸⁸ Isto pode se dar mesmo em situações em que se fale da graça, porém confiando-se somente nas próprias forças e julgando-se superior a outros por cumprir normas ou até por ser “irredutivelmente fiel a um certo estilo católico”.¹⁸⁹ E, ao tratar desta questão, revela outra característica fundamental de sua perspectiva sobre a santidade: “*as fragilidades humanas não são curadas, completamente e duma vez por todas, pela graça*”.¹⁹⁰

É preciso reconhecer, então, as fragilidades humanas para que a atuação da graça seja mais completa, já que ela não torna ninguém um super-homem.¹⁹¹ Isso porque a “graça atua historicamente e, em geral, torna-nos e transforma-nos de forma progressiva”.¹⁹² Assim, é necessário viver humildemente na presença de Deus, andar em união com Ele e reconhecer Seu amor constante em favor das pessoas. Esse reconhecimento das fragilidades humanas que encontra em Cristo suporte para ir além delas promove, inclusive a unidade cristã, temática a ser aprofundada mais adiante. É o que afirma Schmidt:

As pessoas que focalizam as suas vidas em Jesus Cristo têm o mesmo centro. Jesus diz de si mesmo que ele é "o caminho, e a verdade, e a vida" (João 14,6). Quem se concentra em Jesus, então, centra-se em "o caminho, e a verdade, e a vida". Este foco dá vida e orienta-se, juntamente com os outros fiéis, para a verdade. Cristãos que centram suas vidas em Jesus encontram-se no mesmo caminho, ou seja, no caminho com Jesus. Estar no mesmo caminho permite aos cristãos reconhecerem-se uns aos outros como irmãos e irmãs em Jesus Cristo. Quando os cristãos tornam-se conscientes uns dos outros como irmãos e irmãs, a unidade cristã está crescendo.¹⁹³

Reforçando essa perspectiva, enfatiza que “a Igreja ensinou repetidamente que não somos justificados pelas nossas obras ou pelos nossos esforços, mas pela graça do Senhor que toma a iniciativa”¹⁹⁴ e que, de acordo com o Sínodo de Orange, “nenhum ser humano pode exigir, merecer ou comprar o dom da graça divina, e que toda a cooperação com ela é dom prévio da mesma graça: ‘até o desejo de ser puro se realiza em nós por infusão do Espírito Santo e com sua ação sobre nós’”¹⁹⁵ e que mesmo o Concílio de Trento reafirmou que “se é graça, então

¹⁸⁸ GE 48.

¹⁸⁹ GE 49.

¹⁹⁰ GE 49.

¹⁹¹ GE 50.

¹⁹² GE 50.

¹⁹³ SCHMIDT, M., Holiness in Pope Francis’ apostolic exhortation *gaudete et exultate* as key to christian unity, texto digital.

¹⁹⁴ GE 52.

¹⁹⁵ GE 53.

não é pelas obras, caso contrário, a graça já não seria graça (Rm 11, 6)”.¹⁹⁶ Em relação a Deus, também o Catecismo da Igreja Católica afirma que “não há, da parte do homem, mérito no sentido dum direito estrito”.¹⁹⁷ Bingemer assim introduz o tema da graça e santidade em sua obra relacionada à GE:

Embora a santidade seja um caminho para todos, o papa vai em seguida demonstrar que ela não pode ser fabricada pela indústria humana, mas depende inteiramente da iniciativa e da graça de Deus, embora peça uma resposta da parte do ser humano. Na origem de todo processo de crescimento na fé e na caridade reconhecido como “santo” está o chamado de Outro. Outro que não se compara nem faz número com nada do que existe. Que é Infinito e se dá infinitamente, pedindo por isso mesmo uma resposta ilimitada e suscitando uma confiança igualmente ilimitada: Deus.¹⁹⁸

Desta forma, os santos evitam colocar sua confiança em suas próprias ações, mas a partir do dom de Deus, acolhido com liberdade e humildade, cooperam nossos esforços com a transformação progressiva.¹⁹⁹ E isto aponta para a direção oposta do mundo atual “que julga possuir algo por si mesmo, fruto de sua própria originalidade e liberdade”.²⁰⁰

Na mesma linha, “novos pelagianos”, aqueles que buscam justificar-se pelas próprias forças²⁰¹, o que se torna desprovido do verdadeiro amor, é apontado por Francisco como uma forma sutil de pelagianismo,²⁰² ainda que aparentemente arraigadas na tradição.

Então, é necessário “buscar o essencial”, que consiste nas virtudes teológicas, cujos objeto e motivo são Deus mesmo. E, no centro delas, está a caridade, uma vez que a “fé atua pelo amor” e o pleno cumprimento da Lei também se resume ao amor.²⁰³ Deste modo, no modelo de santidade anunciado por Francisco é preciso olhar para Deus e para os irmãos, que refletem também Deus, especialmente os considerados menores.

A partir desses referenciais, propõe o Papa como modelo evangélico de santidade expresso por Jesus ou, em suas palavras, “o bilhete de identidade cristão”,²⁰⁴ a prática das bem-aventuranças do seu Sermão da Montanha do evangelho de Mateus que, é preciso não perder de vista, é algo que vai na

¹⁹⁶ GE 53.

¹⁹⁷ GE 54.

¹⁹⁸ BINGEMER, M. C. L., Santidade: chamado à humanidade, p. 37.

¹⁹⁹ GE 56.

²⁰⁰ GE 55.

²⁰¹ GE 57.

²⁰² GE 58.

²⁰³ GE 60.

²⁰⁴ GE 63.

contracorrente do estilo de vida do mundo e deve trazer libertação do egoísmo, da preguiça e do orgulho,²⁰⁵ promovendo mudança real na vida.

Resumindo os tópicos, inicia com o valor de ser “pobre de espírito”, lembrando que a segurança da vida não deve ser nas riquezas, de forma que é preciso compartilhar com e da vida dos necessitados. Aludindo a ser “manso”, lembra-se das inimizades presentes no mundo, onde reina o orgulho e a vaidade. Porém, como Jesus, que é manso, é preciso, até ao defender a fé e as convicções, aprender a mansidão, ser pobre no interior, depositando toda a confiança apenas em Deus. Adiante, ao refletir sobre os que choram e serão consolados, recorda que o mundo propõe exatamente o contrário. Ao partilhar do choro, a pessoa pode alcançar as profundezas da vida e encontrar felicidade autêntica, o que a leva a poder socorrer os aflitos. Ademais, anuncia que a aspiração por justiça, que leva a ser saciado, não segue a lógica da troca, do negócio, mas procura o bem para os mais frágeis. Sobre a misericórdia, aponta é tanto dar, ajudar, servir, como perdoar, compreender. Quem é misericordioso reproduz o que recebe de Deus, já que os cristãos são uma “multidão de perdoados”. Já sobre a pureza de coração, ou a simplicidade, propõe ver na expressão um coração que sabe amar e que não permite que penetre nele o que atente contra esse amor. Assim, é preciso dedicar-se ao irmão com uma dedicação que vem do coração. É o que ama a Deus e ao próximo que pode ver a Deus. Igualmente, afirma que num mundo cheio de incompreensões, conflitos e guerras, a atitude de somente murmurar, usado no sentido de só criticar e destruir, não promove a paz. São os pacíficos que constroem a paz e a amizade social e isto revela a necessidade de possuir grande abertura de mente e de coração, a fim de buscar a resolução do conflito, não os ignorando, e transformá-lo em um elo de um novo processo. Por último, alude à perseguição inevitável, que é fruto também de um compromisso com o Evangelho verdadeiro. Assim, tomar a cruz é fonte para o amadurecimento e santificação.²⁰⁶

Em artigo em que comenta exegeticamente os textos bíblicos usados por Francisco em GE, Clodomiro de Souza e Silva fecha sua análise sobre as bem-aventuranças na exortação apostólica da seguinte maneira:

O encorajamento dá-se enfaticamente através do duplo convite à alegria: “Alegrai-vos e exultai” (v. 12a). O convite é paradoxal, pois abraçar o reino implica adotar uma postura contrária à tendência do mundo. A alegria do justo redobra-se não por causa das penas

²⁰⁵ GE 65.

²⁰⁶ GE 63-94.

terrenas que lhes são infligidas, mas porque ele possui um quinhão abundante “nos céus”. Note-se que a frase “grande a vossa recompensa nos céus”, com a elipse verbal, combina melhor com o presente. Além disso, a expressão “céus” pode estar sendo utilizada aqui da mesma forma que é utilizada nos vv. 3b e 10b, isto é, como paráfrase de “Deus”. Assim, Jesus não estaria prometendo uma recompensa apenas futura, a ser recebida no outro mundo, mas um bem que se possui agora, neste mundo, e que se encontra custodiado em Deus.²⁰⁷

Em sequência, como segundo referencial evangélico de como viver de forma santa, Francisco recorre ao capítulo 25 do evangelho de Mateus, que chama de “a grande regra de comportamento”: “tive fome e destes-me de comer, tive sede e destes-me de beber, era peregrino e recolhestes-me, estava nu e destes-me que vestir, adoeci e visitastes-me, estive na prisão e fostes ver comigo”.²⁰⁸

Deste modo, por ser a misericórdia o “coração pulsante do evangelho”, não é possível viver em santidade abdicando destas exigências, em que aquele que está às margens da sociedade, a partir da fé e da caridade, é reconhecido como ser humano de mesma dignidade, uma imagem de Deus. Seguindo esse referencial a vida de fé não se transforma em ativismo de ONG,²⁰⁹ nem numa espiritualidade desconectada deste mundo, que ignora a injustiça tão presente nele.²¹⁰ Na proposta de caminho de santidade a que Francisco se refere, não é só o culto e a oração que glorificam a Deus, ou mesmo o seguir normas éticas, mas, “antes de mais nada”, o que se faz pelos outros.²¹¹ Afirma que “o melhor modo para discernir se o nosso caminho de oração é autêntico será ver em que medida a nossa vida se vai transformando à luz da misericórdia”,²¹² pois ela é “a chave do Céu”. Termina o capítulo reforçando o caráter prático da santidade:

A força do testemunho dos santos consiste em viver as bem-aventuranças e a regra de comportamento do juízo final. São poucas palavras, simples, mas práticas e válidas para todos, porque o cristianismo está feito principalmente para ser praticado e, se é também objeto de reflexão, isso só tem valor quando nos ajuda a viver o Evangelho na vida diária. Recomendo vivamente que se leia, com frequência, estes grandes textos bíblicos, que sejam recordados, que se reze com eles, que se procura encarná-los. Far-nos-ão bem, tornar-nos-ão genuinamente felizes.²¹³

É possível inferir, então, que a visão sobre a santidade de Francisco é totalmente dependente da graça divina, que *aperfeiçoa gradualmente* o ser

207 SILVA, C. S. S, Perspectiva Bíblica da Santidade na Exortação Apostólica Gaudete Et Exultate do Papa Francisco, texto digital.

²⁰⁸ Mt 25, 35-36.

²⁰⁹ GE 100.

²¹⁰ GE 101.

²¹¹ GE 104.

²¹² GE 105.

²¹³ GE 109.

humano e, no testemunho radical desta graça, esse percebe a necessidade de *abertura para os que mais necessitam dela*, em virtude das situações de desfavorecimento que experimentam no mundo. Os cristãos, chamados para serem santos, devem abrir seu coração em amor misericordioso e gastarem-se no serviço a esses injustiçados e sofridos humanos, imagem de Deus.

No penúltimo capítulo, Francisco pontua cinco questões sobre a santidade no mundo atual, sendo a primeira a firmeza interior que produz a paz na vida do santo, que torna possível suportar “as contrariedades, as vicissitudes da vida e também as agressões dos outros, as suas infidelidades e defeitos”.²¹⁴ Num mundo acelerado, volúvel e agressivo é preciso ter paciência e constância no bem para dar bom testemunho, mantendo-se ao lado dos outros, mesmo quando isto não traz satisfação imediata. Essa firmeza interior, obra da graça, é que impede de deixar-se levar pela violência que invade a vida social. Para isto, é preciso também saber “guardar silêncio” sobre os defeitos dos irmãos, deixando de lado a altivez do olhar e assumindo uma postura de humildade.²¹⁵ Pontua, inclusive, que a humildade é produzida por humilhações, como as que Jesus sofreu. E, sem humildade, não há santidade.²¹⁶ Esse coração pacificado por Cristo, que vence a ânsia da necessidade de possuir uma imagem positiva, é que é capaz de vencer a tentação de “procurar a segurança interior no sucesso, nos prazeres vazios, na riqueza, no domínio sobre os outros ou na imagem social”.²¹⁷

A segunda questão que o Papa pontua é que o santo tem de ter alegria e senso de humor. Com todo o realismo necessário, não perde o espírito positivo da esperança.²¹⁸ Momentos difíceis, tempos de cruz não podem destruir a alegria sobrenatural. Mas esta não é fruto do consumismo e do individualismo, que só atravancam o coração e produzem satisfação ocasional e passageira. Ao contrário, é uma alegria que se vive em comunhão, em amor fraterno, que se rejubila com o bem dos outros.²¹⁹

Em seguida, trata da *parresia*, a ousadia do impulso evangelizador que deixa marcas no mundo.²²⁰ É preciso, reconhecendo as próprias fragilidades,

²¹⁴ GE 112.

²¹⁵ GE 117.

²¹⁶ GE 118.

²¹⁷ GE 121.

²¹⁸ GE 122.

²¹⁹ GE 128.

²²⁰ GE 129.

deixar Jesus toma-las em suas mãos e enviar para a missão.²²¹ É preciso do impulso do Espírito para vencer o medo e o calculismo, que supero o hábito de somente caminhar dentro de parâmetros considerados seguros. É preciso ir às periferias e aos confins.²²²

Lembra ainda Francisco que a *santidade é um caminho comunitário*: “viver e trabalhar com outros é, sem dúvida, um caminho de crescimento espiritual”.²²³ Partilhar a Palavra e da Eucaristia torna os cristãos mais irmãos, formando uma comunidade santa e missionária.²²⁴ “A comunidade, que guarda os pequenos detalhes do amor e na qual os membros cuidam uns dos outros e formam um espaço aberto e evangelizador, é lugar da presença do Ressuscitado que vai santificando segundo o projeto do Pai”.²²⁵ Isto vai contra a tendência do individualismo consumista que só busca o bem-estar e afasta dos outros. O desejo de Jesus é que todos sejam um.²²⁶

A última característica citada remete à abertura à transcendência que a santidade demanda. O santo possui um espírito orante, não suporta a asfixia de uma “imanência fechada”. “Não acredito na santidade sem oração”,²²⁷ afirma Francisco. É preciso também ter tempos a sós com Deus, o que “recompõe nossa humanidade”. E isto não deve ser visto como evasão do mundo e da história. Assim, a súplica, a leitura orante das Escrituras e a eucaristia são meios fundamentais de se viver em abertura para Deus.

Por fim, o último capítulo de sua exortação apostólica sobre o tema da santidade é dedicado à luta, vigilância e discernimento necessários à vida cristã. Esta luta não é apenas contra o mundo e sua mentalidade, nem contra meramente a fragilidade e inclinações próprios do ser humano, mas contra o próprio demônio. Para Francisco, é preciso admitir a existência dele, pois isso permite a compreensão do porquê o mal tem uma força destruidora tão grande no mundo.²²⁸ É ele que envenena as pessoas “com o ódio, a tristeza, a inveja, os vícios”.²²⁹ Assim, o caminho da santidade é um caminho de luta constante, em que é

²²¹ GE 131.

²²² GE 135.

²²³ GE 141.

²²⁴ GE 142.

²²⁵ GE 145.

²²⁶ GE 146.

²²⁷ GE 147.

²²⁸ GE 160.

²²⁹ GE 161.

necessário usar todos os meios que o Senhor proporciona na espiritualidade individual e comunitária. É “o progresso no bem, o amadurecimento espiritual e ao crescimento em amor”²³⁰ que são o melhor antídoto ao mal. Desta forma, é preciso permanecer vigilantes contra a corrupção espiritual, que tem como característica deixar a pessoa cômoda e autossuficiente, em que tudo pareça lícito, inclusive o engano, a calúnia, o egoísmo e outras formas de autorreferencialidade.²³¹

Somado à vigilância e luta, é preciso acrescentar a necessidade de discernimento, pois “a vida atual oferece enormes possibilidades de ação e distração, [...] como se todas fossem válidas e boas”.²³² Esse também dom do Espírito é aperfeiçoado também pelo *exame de consciência* e deve conduzir o cristão a não ficar a “apenas pelas boas intenções”, mas usar dos “meios concretos que o Senhor predispõe” para realizar o que for preciso, grandes ou pequenas coisas. Irrazábal comenta a forma inovadora de trazer este tema da espiritualidade ao magistério da Igreja Católica:

Gaudete et exultate introduz assim no magistério e através dele na vida prática de cada batizado um tema que durante séculos permaneceu confinado ao reino da espiritualidade e da vida consagrada, e só em tempos relativamente recentes foi resgatado na teologia moral. O cristão maduro é aquele que se deixa conduzir pelo Espírito de Deus (cf. Gal 5,21).²³³

Este discernimento, que não exclui as contribuições do conhecimento humano, transcende-as, pois relaciona-se com o experimentar o sentido da vida dada por Deus. O discernimento orante exige o ouvir Deus, os outros e a própria realidade, e confrontar-se com a liberdade do Espírito:

Somente quem está disposto a escutar é que tem a liberdade de renunciar ao seu ponto de vista parcial e insuficiente, aos seus hábitos, aos seus esquemas. Desta forma, está realmente disponível para acolher uma chamada que quebra as seguranças, mas leva-o a uma vida melhor, porque não é suficiente que tudo corra bem, que tudo esteja tranquilo. Pode acontecer que Deus nos esteja a oferecer algo mais e, na nossa cômoda distração, não o reconheçamos.²³⁴

Concluindo, Francisco remete à necessidade de “educar-se para a paciência de Deus e seus tempos”. É preciso assumir, juntamente com a alegria da santidade, também a da cruz, pois ela não permite que se anestesia a consciência e

²³⁰ GE 163.

²³¹ GE 165.

²³² GE 167.

²³³ IRRAZÁBAL, G. R., Santidad y absolutos morales en Gaudete et exultate, versão digital.

²³⁴ GE 172.

também faz com que se abra ao discernimento.²³⁵ Para viver na presença de Deus é necessário vencer o medo “que nos leva a negar-Lhe a entrada nalguns aspectos de nossa vida”.²³⁶ O Deus que pede tudo também dá tudo e não entra na vida para mutilá-la ou enfraquecê-la, mas para levá-la à *perfeição*. Deste modo, o discernimento é uma “verdadeira saída de nós mesmo para o mistério de Deus, que nos ajuda a viver a missão para a qual nos chamou para o bem dos irmãos”.²³⁷ É desta maneira que é possível compartilhar da felicidade que o mundo não pode tirar.²³⁸

4.2. Francisco e ecumenismo

O pontificado de Francisco tem trazido esperança a muitas pessoas em relação a uma renovação nas possibilidades de diálogo, o que inclui o ecumênico. As concepções de fé e sobre como ser cidadão no mundo, além de suas próprias referências sobre Igreja e missão apontam para a importância do diálogo.²³⁹ O próprio programa de Francisco é pautado, assim, de modo que o diálogo seja uma realidade orientadora, pois sua perspectiva de “Igreja em saída” implica abrir-se às verdades dos outros a fim de melhor comunicar suas verdades divinas.²⁴⁰

Encontra lugar de destaque nesta postura de diálogo o ecumenismo espiritual, que envolve mais claramente a questão da santidade. Terrazas, cuja citação remete ao texto de Burigiana, ressalta a presença da temática do ecumenismo espiritual desde os primeiros dias do pontificado de Francisco, quando ele já expressava em forma de oração:

Peçamos ao Pai misericordioso a graça de viver em plenitude aquela fé que recebemos, em dom, no dia do nosso Batismo, e de poder dar testemunho livre, feliz e corajoso dela. Este será o melhor serviço que podemos prestar à causa da unidade entre os cristãos, um serviço de esperança para um mundo ainda marcado por divisões, contrastes e rivalidades. Quanto mais formos fiéis à sua vontade nos pensamentos, nas palavras e nas obras, tanto mais caminharemos efetiva e substancialmente para a unidade. Pela minha parte, na esteira de meus Predecessores, desejo assegurar a vontade firme de prosseguir no diálogo ecumênico.²⁴¹

²³⁵ GE 174.

²³⁶ GE 175.

²³⁷ GE 175.

²³⁸ GE 177.

²³⁹ WOLFF, E., Igreja em diálogo, p.11.

²⁴⁰ PASSOS, J. D., A Igreja em saída e a casa comum, p. 93.

²⁴¹ TERRAZAS, S. M., “A unidade prevalece sobre o conflito”, p. 28-29.

Desta maneira, nota-se Francisco se compromete com o diálogo ecumênico assumindo uma postura que encontra raízes desde o Concílio Vaticano II e que foi se desenvolvendo até os dias presentes, partindo do referencial do ecumenismo espiritual, que abre portas para outras abordagens necessárias em busca de unidade cristã. Ribeiro aponta o caráter ecumênico do carisma ministerial de Francisco:

Em termos weberianos, o papa Francisco possui um carisma especial, profundamente ecumênico. O cardeal Walter Kasper (2014) descreve Francisco como um papa do encontro, e promotor ecumênico do encontro, um promotor ecumênico da paz. É parte de seu carisma e do mistério da sua “radiosidade” pessoal, “a capacidade de acolher com estilo muito humano, cordial e fraterno, toda pessoa com quem ele se encontra, seja católica, ortodoxa ou evangélica, ou de outras religiões, ou de nenhuma religião.” Francisco promove o ecumenismo pensando e agindo ao mesmo tempo.²⁴²

Cardoso assinala a intenção de que haja avanços na caminhada ecumênica a partir da perspectiva do pontificado de Francisco:

O ecumenismo permanece em continuidade com a recepção do Vaticano II, mas agora procurando ultrapassar os empreendimentos ou as crises anteriores (ou atuais). Ao mesmo tempo, o ecumenismo do Papa Francisco não se pauta pelo dogmatismo nem se prende às instituições, embora não menospreze o diálogo teológico, que deve prosseguir. O papa acentua princípios nucleares da fé e procura ser prático e associativo, sobretudo para a caridade. Assim, o ecumenismo haveria de ser globalizado no sofrimento e na solidariedade.²⁴³

Discorrendo sobre quatro questões orientadoras da postura dialogal do atual Papa, Wolff indica, primeiramente, que o diálogo é constitutivo de sua própria identidade. Por conta da fé, que crê no Deus que é Trindade, a relação é um primordial. E este Deus se relaciona também com todo o criado, de forma que seu Espírito conduz a história e é nela que se revela de modo peculiar na encarnação de Cristo, abrindo mais claramente a oportunidade de diálogo com todo tipo de cultura, gênero, classe social ou mesmo credo.²⁴⁴ Aquele que crê no Deus Trino, por questão de fé, é chamado também a se abrir ao relacionamento e, portanto, ao diálogo com o outro.

A segunda questão que favorece o diálogo em Francisco é decorrente de como compreende o universo e o mundo, que são vistos como “sistemas abertos que entram em comunicação uns com os outros”,²⁴⁵ assim como sua visão sobre este momento da história, marcado por grandes mudanças, o que exige sabedoria e

²⁴² RIBEIRO, A. L., O pontificado de Francisco em perspectiva ecumênica, versão digital.

²⁴³ CARDOSO, M. T. F. C., No respeito e no amor, p. 357.

²⁴⁴ WOLFF, E., Igreja em diálogo, p.11.

²⁴⁵ LS 79.

discernimento, e revela a realidade de que “tudo está estreitamente ligado”.²⁴⁶ A grande pluralidade que marca este tempo somada à necessidade de se compreender o mundo, faz da promoção da dignidade das pessoas, do bem comum, da defesa da criação e da paz social temas prioritários e que demandam diálogo, de modo que ele se torna condição para a atuação da Igreja no mundo hoje.²⁴⁷

Em terceiro lugar, indica Wolff, a já citada retomada das ênfases do Vaticano II é outro fator de favorecimento do diálogo no pontificado de Francisco. Para isto, propõe uma Igreja do diálogo, não autorreferenciada, mas marcada por ser povo de Deus e por ser peregrina, inclusive em relação à verdade. Assim, ela deve ser excêntrica, descentralizada, sinodal e marcada por relações maduras, tanto interna como externamente. A Igreja para os dias de hoje deve moldar-se a uma perspectiva relacional.²⁴⁸

Por último, a concepção de missão de Francisco também é favorável ao diálogo. Nas relações com os diferentes desse mundo plural a Igreja propõe o Evangelho, sem imposições, o que exige diálogo. Missão é oferta, mas também acolhida.²⁴⁹

É preciso assinalar também que a abertura ecumênica de Francisco é de longa data. No seu passado em Buenos Aires teve bons contatos com luteranos, especialmente com o professor de teologia espiritual Anders Ruuth, com quem já expressou ter tido confiança para abrir seu coração em momentos difíceis.²⁵⁰ Sobre relação com pentecostais, Francisco já afirmou que a aproximação deles [pastores evangélicos] consigo em Buenos Aires redundou na amizade e proximidade que demonstra agora.²⁵¹ Terrazas cita um relato de Evangelina Himitian, filha de um pastor evangélico, sobre o envolvimento ecumênico de Bergoglio:

Já na qualidade de Arcebispo de Buenos Aires, Bergoglio tinha propiciado e conduzido encontro com hebreus, muçulmanos e evangélico. Tinha feito sentar em torno da mesa do “diálogo argentino” os representantes de vários cultos e tinha organizado encontros ecumênicos nos quais diversos credos se tinham reunido para discutir temas referentes à sociedade, e portanto, comuns a todas as religiões.²⁵²

²⁴⁶ LS 16.

²⁴⁷ WOLFF, E., Igreja em diálogo, p. 12-14.

²⁴⁸ WOLFF, E., Igreja em diálogo, p.15-17.

²⁴⁹ WOLFF, E., Igreja em diálogo, p. 17.

²⁵⁰ POLANCO, R., El Papa Francisco y el ecumenismo del camino, p. 634.

²⁵¹ POLANCO, R., El Papa Francisco y el ecumenismo del camino, p. 635.

²⁵² TERRAZAS, S. M., “A unidade prevalece sobre o conflito”, p. 31.

E é desse tipo de encontro pessoal que o papa parte em sua abertura ao diálogo: “um verdadeiro diálogo é sempre um encontro entre pessoas com um nome, um rosto, uma história, e não apenas uma troca de ideias. [...] Porque para nós, a verdade é a pessoa de Jesus Cristo”.²⁵³

Por isto, o ecumenismo de Francisco é também um ecumenismo do caminho. Para ele, ecumenismo deve ser caminhando juntos, rezando juntos, fazendo caridade juntos e testemunhando juntos de Jesus Cristo. Trata-se de um mover-se, que nasce de uma convicção espiritual: que todos caminhem com Jesus, movidos pelo Espírito Santo, que nos convida à permanente conversão e à fraternidade cristã. E assim, o caminhar juntos no seguimento de Jesus se demonstra uma exigência essencial da fé, o que revela a expectativa e crença do papa em uma conversão autêntica a Jesus, dirigida pela Palavra de Deus, que cooperará para a realização da unidade visível.²⁵⁴

Esse caminhar juntos só pode ser possível quando se abre oportunidade ao encontro. Bergoglio, bem antes de ter sido eleito Papa, já trabalhava para que fosse estabelecida o que é chamado de “Cultura do Encontro”, que é “um apelo a construção de relações fraternas, irmanadas, de uma visão integrada e interdependente, que não exclua ninguém e seja voltada para o bem de todos, o bem comum”.²⁵⁵

Porém, a noção de cultura do encontro não é recente, mas começou a ser formada no coração de Bergoglio quando, diante de uma escultura do encontro de José com seus irmãos, feita em frente à Catedral de Buenos Aires, veio à tona, como por ação da graça de Deus, em meio a um momento complicado de seu país, o sentimento da necessidade de que as pessoas não mais brigassem entre si e, se o fizessem, que se reconcilhassem o mais depressa possível, já que tinha presenciado muitos desde sua infância.²⁵⁶ O primeiro registro do conceito de encontro é de 25 de maio de 1999, quando Bergoglio usa a noção de encontro como antídoto contra a nostalgia e o pessimismo que poderiam estar atrapalhando a caminhada do povo argentino. Cultura do encontro aparece em discurso em 1 de setembro do mesmo ano, quando afirmou:

²⁵³ POLANCO, R. El Papa Francisco y el ecumenismo del camino, p. 635.

²⁵⁴ POLANCO, R. El Papa Francisco y el ecumenismo del camino, p. 638-641.

²⁵⁵ FERRAZ, C. G., O diálogo inter-religioso para uma ecologia integral, p. 90.

²⁵⁶ FERRAZ, C. G., O diálogo inter-religioso para uma ecologia integral, p. 88.

Gostaria de fazer uma proposta: precisamos de gerar uma cultura de encontro.

Face à cultura do fragmento, como alguns lhe chamaram, ou da não-integração, é ainda mais necessário, nestes tempos difíceis, não favorecer aqueles que procuram capitalizar o ressentimento, esquecer a nossa história comum, ou que têm prazer em enfraquecer os laços.²⁵⁷

Mais tarde, tendo falado por considerável tempo sobre a importância dos encontros com Jesus, volta a usar a expressão, impulsionado pela V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe, quando foi presidente da redação do documento da conferência, realizado em Aparecida (2007), resumidos brevemente no relato de Mello:

Para “refundar com esperança nossos vínculos sociais” como um povo, Bergoglio defende uma “convicção constante que se expressa em gestos, na abordagem pessoal, em um selo distintivo, onde essa disposição de mudar nosso modo de vinculação é expressa, amassando, na esperança, uma nova cultura do encontro, da proximidade”.²⁵⁸

Também a utilizou no mesmo ano, quando da composição em documentos importantes da Igreja na Argentina e na América Latina. No documento relativo à X Jornada de Pastoral Social, em 2007, propõe o estabelecimento de uma cultura do encontro, baseada no estabelecimento de consensos e acordos que preservem as diferenças e que deveriam convergir nos valores que promovem a dignidade humana, a equidade e a liberdade.²⁵⁹ E na *Propuesta de Aparecida para la Pastoral de la Iglesia en Argentina*, em 2009, quando afirma que a vida plena nasce do encontro com Jesus e a consequência desse encontro deve ser que se trabalhe pela instauração de uma cultura do encontro.²⁶⁰ É importante pontuar que a expressão é utilizada também como contraposição às culturas de acumulação, descarte, exclusão e indiferença.

Assim, ao se falar numa cultura do encontro, fala-se do modo de pastoreio de Bergoglio/Francisco. Nesta forma de pastorear, existem quatro princípios norteadores da ação: o tempo é superior ao espaço, a unidade é superior ao conflito, a realidade é superior à ideia, e o todo é superior à parte.²⁶¹ Ademais, é necessário o exercício do diálogo para promover a nova cultura, pois é o diálogo que promove o encontro, que tem como protagonista máximo o ser humano,

²⁵⁷ BERGOGLIO, J. M., Disertación de Mons. Jorge Mario Bergoglio en la sede de la Asociación Cristiana de empresarios, sobre el tema de Educación (01/09/1999).

²⁵⁸ MELLO, A. A., El Papa Francisco y la cultura del encuentro, p. 726.

²⁵⁹ FERRAZ, C. G., O diálogo inter-religioso para uma ecologia integral, p. 91

²⁶⁰ BERGOGLIO, J. M., Propuesta de Aparecida para la Pastoral de la Iglesia en Argentina. Comunicación del Sr. Arzobispo en el encuentro de la Sociedad Argentina de Liturgia S.A.L.

²⁶¹ BERGOGLIO, J. M., Nosotros como ciudadanos, Nosotros como Pueblo, n.p.

aquele que mobiliza as culturas. Ferraz sintetiza como esse esforço dialogal pode se transformar numa cultura que possa promover o bem comum:

Uma cultura simboliza algo que está nas entranhas de um povo, não simplesmente uma ideia que mobiliza a ação. É algo mais constitutivo do ser. A Cultura do Encontro é um novo estilo de vida que se faz junto, com todos e para todos e o diálogo é, portanto, o método e a atitude proposta por Bergoglio/Papa Francisco para a construção de pontes que conectem os seres humanos entre si, incluindo os mais pobres e sofredores da história.²⁶²

É, então, o diálogo que promove a cultura do encontro²⁶³ e por isto é fundamental para sua formação e vivência, seja na relação com a sociedade em geral, as culturas ou as Igrejas e religiões. A partir da própria fé, Francisco propõe que os encontros promovem projetos comuns de cooperação para o bem da humanidade. O diálogo, pois, é uma opção sempre possível entre a indiferença egoísta e o protesto violento. Assim, é ele que forma essa cultura, pois promove o intercâmbio de dons, a cooperação, a comunhão e, até mesmo, formas de conversão:

Para a formação dessa cultura, é fundamental uma conversão do olhar, do falar e do pensar sobre o outro, revendo estruturas mentais (teológicas, espirituais e éticas), para que seja, de fato favoráveis ao encontro e ao diálogo. Persiste uma diversidade, muitas vezes em tensão, mas não em conflito, pois o diálogo deve manter a integridade das distintas identidades que se encontram.²⁶⁴

Assim, o diálogo é o meio pelo qual se superam conflitos existentes, realiza-se a aproximação de distantes e que transforma diferenças irreconciliáveis em diversidade com tensão criativa.

Outra ênfase dialogal importante que Francisco assume em seu pontificado de sua origem latino-americana é a ênfase na misericórdia em favor dos excluídos.²⁶⁵ Pode-se citar como influência da teologia latino-americana da libertação, especialmente a Teologia do Povo, a utilização do método ver-julgar-agir em suas encíclicas, a opção preferencial pelos pobres (e pelos jovens) e a atenção prestada às culturas dos povos.²⁶⁶ Maria Teresa de F. Cardoso, comentando sobre a Bula *Misericordiae Vultus*, pontua sobre esta temática:

Na Bula *Misericordiae Vultus*, o Papa pontua como a misericórdia é o modo de agir de Deus e de novo sublinha que em Jesus “os sinais que realiza para com os pecadores, as pessoas pobres, marginalizadas, doentes e atribuladas, decorrem sob o signo da

²⁶² FERRAZ, C. G., O diálogo inter-religioso para uma ecologia integral, p. 94-95.

²⁶³ WOLFF, E., Igreja em diálogo, p. 24-25.

²⁶⁴ WOLFF, E., Igreja em diálogo, p. 25.

²⁶⁵ CARDOSO, M. T. F., Opções preferenciais, p. 298.

²⁶⁶ CARDOSO, M. T. F., Opções preferenciais, p. 297.

misericórdia”; mostra que a credibilidade da Igreja bem como seu desejo é “oferecer misericórdia”.²⁶⁷

É apontada também como fator de unidade entre os cristãos por Francisco a ênfase no testemunho, quem além de ressaltar as opções preferenciais, destaca também o caminho espiritual e o compromisso com a paz, a justiça e a integridade da criação. Ligado ao ecumenismo espiritual é ressaltado um “ecumenismo de sangue”, relativo ao martírio de cristãos que levaram até às últimas consequências seu compromisso com o evangelho e o Reino de Deus.

Emerge nesta via o reconhecimento do que o papa define como “o ecumenismo do sofrimento, o ecumenismo do martírio, o ecumenismo do sangue” como “chamada poderosa a caminhar pela via da reconciliação entre as Igrejas, com decisão e abandono confiante à ação do Espírito.” (FRANCISCO, 2014a). O mistério da cruz testemunhado na carne e nas dores de tantos(as) mártires cristãos(as) de ontem e de hoje, move ao “dever de percorrer este caminho de fraternidade também pela dívida de gratidão que temos para com o sofrimento de tantos irmãos nossos, que se tornou salvífica porque estava unida à paixão de Cristo.” (FRANCISCO, 2014a). Esta espiritualidade da cruz traz, igualmente, o duplo apelo à autoconsciência eclesial acerca da contradição da divisão e da responsabilidade mútua na sua superação, como também move a um caminho conjunto por uma releitura pascal dessa *via crucis*.²⁶⁸

Entretanto, é na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (EG), síntese de seu “programa” de papado, que a temática ecumênica, como parte de sua postura de busca ampla por diálogo, foi apresentada como parte definitiva da proposta de pontificado do atual Papa. Os três tópicos destinados à temática são pequenos, comparados ao tamanho de todo o documento, porém, apontam para questões fundamentais no contexto do diálogo ecumênico.

Em EG 244 a primeira sinalização aponta para o entendimento de ecumenismo como uma exigência do próprio Senhor Jesus, que orou ao Pai pedindo que todos fossem um.²⁶⁹ Esta referência revela um compromisso indispensável do Papa, por compreender a unidade dos cristãos como desejo do próprio Cristo, Senhor da Igreja.

Logo em seguida trata da credibilidade do anúncio cristão, que seria maior caso fossem superadas as divisões. A maneira para tal superação remete à UR 4, que propõe a realização da “plenitude da catolicidade” da Igreja por meio da superação da separação daqueles que são seus “filhos” pelo Batismo, mas “separados da plena comunhão”. Aqui, então, aparece uma situação de difícil

²⁶⁷ CARDOSO, M. T. F., Opções preferenciais, p. 298.

²⁶⁸ COLLET, R. F.; ANDRADE, R. A unidade na martyria, p. 23.

²⁶⁹ Jo 17, 21.

resolução por conta das diversas expressões de Igreja e/ou, como chamado na linguagem católica, comunidades eclesiais existentes.

Contudo, caminhos podem ser abertos em meio a essa tensão, uma vez que Francisco opta, segundo Terrazas, um modelo de unidade baseado na “diversidade reconciliada”, recorrendo à fórmula de Oscar Cullmann, que remete também à imagem de um poliedro²⁷⁰, em que (lembrando-se do princípio) “o todo é superior à parte.”²⁷¹

Com isto, faz a relação do tema do ecumenismo com o da paz, em cuja seção da EG encontra-se inserido, onde já tinha apresentado a paz como fruto da unidade promovida pelo Espírito:

O anúncio da paz não é a proclamação de uma paz negociada, mas a convicção de que a unidade do Espírito harmoniza todas as diversidades. Supera qualquer conflito numa nova e promissora síntese. A diversidade é bela, quando aceita entrar constantemente num processo de reconciliação até selar uma espécie de pacto cultural que faça surgir uma “diversidade reconciliada” [...].²⁷²

Não sem motivos, o número 244 da EG lembra que os cristãos são peregrinos que devem caminhar juntos, “com o coração aberto ao companheiro de estrada”, olhando primariamente para o que é procurado em comum: “a paz no rosto do único Deus”. Nisto, afirma ser a paz “artesanal”, ou seja, fruto de um trabalho cuidadoso, trabalho esse dos pacificadores de Mt 5, 9 e dos que transformam armas em instrumentos de arado, à maneira de Is 2, 4. Com isto, é essa obra do Espírito que promove a paz, harmonizando as diversidades, que embasa a expectativa de superação das divisões entre os cristãos.

No número 245, o ecumenismo é tido como “uma contribuição para a unidade da família humana”. Assim, ressalta-se novamente a percepção de um projeto que supere os limites da Igreja e do cristianismo, mas que englobe toda a humanidade. Os sinais de unidade, expressos pela presença de líderes máximos de Igrejas no sínodo, são “dons de Deus” e expressão de “precioso testemunho cristão”. Esta maneira de encarar o ecumenismo aponta para uma visão de que a unidade dos cristãos seja de grande importante para o projeto maior de unidade da humanidade, em que os cristãos são referências importantes que devem dar testemunho da plausibilidade e da ação do Espírito, que é quem promove a

²⁷⁰ EG 236.

²⁷¹ TERRAZAS, S. M., “A unidade prevalece sobre o conflito”, p. 78-79.

²⁷² EG 230.

unidade, por meio do caminho sinalizado por Jesus e que vai ao encontro do projeto único Deus.

Entretanto, o próximo número da EG reconhece a busca urgente por “caminhos de unidade”, pelo fato do “contratestemunho da divisão entre os cristãos” à multidão que não recebeu o anúncio de Jesus. Em primeiro lugar, então, acerca deste tema, o Papa retorna ao tema da unidade como forma de viabilização do testemunho do evangelho, como citado em 244, porém enfatizando como isto tem sido prejudicial naqueles que têm outras referências religiosas que não o cristianismo. Cita, especificamente, África e Ásia, onde missionários ainda encontram dificuldades por conta das divisões. Ao passo que o esforço por unidade se torna um “caminho imprescindível de evangelização”. A proposta de superação baseia-se no foco nas questões que unem os cristãos, o que faz tendo em vista o princípio da hierarquia das verdades, conforme UR 11.

Neste sentido, na própria EG, Francisco cita como sobressalente no núcleo fundamental das verdades reveladas “a beleza do amor salvífico de Deus manifestado em Jesus Cristo morto e ressuscitado”.²⁷³ Assim, a unidade deve ser buscada tendo como base o centro do evangelho, que é a manifestação do amor de Deus por meio de Jesus Cristo, especialmente por meio de sua morte e ressurreição. As diferentes expressões das igrejas, na medida em que correspondam, à sua maneira, a este centro, tornam mais viável a unidade dos cristãos. Ao encontro disto, EG 174 coloca a Palavra de Deus como centro de toda evangelização e atividade eclesial, tende a uma aproximação com protestantes, já que no número 246 foram os ortodoxos que foram citados no exemplo de unidade pela recepção de dons.

Mas, antes de tratar deste tema, é importante destacar que Francisco não deixa de apontar a divisão como empecilho para a própria paz. Não deve ser aceitável, em meio a países já “dilacerados pela violência”, a divisão entre os cristãos ser mais uma fonte de conflitos. A presença cristã deve ser “fermento de paz”, pois é numeroso e de muito valor aquilo que une os cristãos. “Como poderiam ser referência do projeto divino para a humanidade se não expressam unidade”? É a pergunta que surge da leitura deste número 246 da EG.

²⁷³ EG 36

Encerrando a questão ecumênica na EG, um último tema aparece e é importante destacá-lo: o “ecumenismo receptivo”. No contexto em questão, Francisco chama, se se acredita na “ação livre e generosa do Espírito”, a ir além de aprender sobre as tradições cristãs, mas acolher o que foi semeado pelo Espírito nelas como dom para a tradição particular de cada um. Terrazas conceitua esta abordagem ecumênica desta forma: “o ecumenismo é uma troca de dons que torna possível o fato de as diversas tradições confessionais – católica, protestante e ortodoxa – aprenderem umas com as outras”.²⁷⁴

O mesmo autor afirma ainda que, na visão de Francisco, ninguém deve ser excluído dessa troca de dons. Nem mesmo os pentecostais, que tendem a ter mais dificuldade de buscar alguma unidade com a Igreja Católica – o que é provado pela forma com que se aproxima de pentecostais e evangélicos na dimensão do ecumenismo espiritual – já que católico e sectário são duas palavras que se contradizem.²⁷⁵

A ressalva, por fim, que deve ser feita é sua reprovação a movimentos que usam de fundamentalismos e espiritualidades diversas como forma de se aproveitar da carência da população, especialmente daqueles mais empobrecidos:

A fé católica de muitos povos encontra-se hoje perante o desafio da proliferação de novos movimentos religiosos, alguns tendentes ao fundamentalismo e outros que parecem propor uma espiritualidade sem Deus. Isto, por um lado, é o resultado de uma reação humana contra a sociedade materialista, consumista e individualista e, por outro, um aproveitamento das carências da população que vive nas periferias e zonas pobres, sobrevive no meio de grandes preocupações humanas e procura soluções imediatas para as suas necessidades. Estes movimentos religiosos, que se caracterizam pela sua penetração subtil, vêm preencher, dentro do individualismo reinante, um vazio deixado pelo racionalismo secularista. Além disso, é necessário reconhecer que [...] uma parte de nosso povo batizado não sente a sua pertença à Igreja [...].²⁷⁶

Finalmente, outro tema fundamental na visão ecumênica de Francisco é o da fraternidade, que se encaixa na sua visão de verdade como também algo que deve ter conexão com a realidade vivida pelas pessoas. Em um encontro com um pastor evangélico disse: “De fato a verdade é um encontro, um encontro entre pessoas. A verdade não se faz em laboratório, ela se faz na vida na busca de Jesus para encontrá-lo”.²⁷⁷ Sobre a relação entre fraternidade e a ordem existencial, Cipriani aponta:

²⁷⁴ TERRAZAS, S. M., “A unidade prevalece sobre o conflito”, p. 82.

²⁷⁵ TERRAZAS, S. M., “A unidade prevalece sobre o conflito”, p. 84.

²⁷⁶ EG 63.

²⁷⁷ VISITA privada do Santo Padre a Caserta para o encontro com o pastor evangélico Giovanni Traettino.

A atenção de papa Francisco se volta decididamente para a ordem existencial, onde a vivência da fraternidade é assumida como princípio teológico fundamental e amplia o horizonte na busca de uma comunhão onde não existe mais divisão alguma de raça, de língua, de cultura, de religião. A fraternidade não é somente aquela natural e de sangue. Reflexão e práxis devem superar os equívocos e contradições que o conceito de fraternidade expressou historicamente, como a fraternidade nacional ou de raça ou a fraternidade denominacional, concebida como a pertença a uma parte da sociedade ou a uma parte do povo cristão.²⁷⁸

Desta forma, Francisco supera uma visão de fraternidade particular (da família, do país, da comunidade, da Igreja etc.), propondo uma de caráter universal, baseada na noção da paternidade de Deus, conforme Mt 23, 9,²⁷⁹ e em Jesus Cristo:

Em particular, a fraternidade humana foi regenerada *em e por* Jesus Cristo, com a sua morte e ressurreição. A cruz é o “lugar” definitivo de *fundação* da fraternidade que os homens, por si sós, não são capazes de gerar. Jesus Cristo, que assumiu a natureza humana para a redimir, amando o Pai até à morte e morte de cruz (cf. *Fl* 2, 8), por meio da sua ressurreição constitui-nos como *humanidade nova*, em plena comunhão com a vontade de Deus, com o seu projeto, que inclui a realização plena da vocação à fraternidade.²⁸⁰

Para Francisco, então, a fraternidade é um ato de fé que traz redenção e deve permear as relações humanas, motivando a comunhão entre as pessoas. Um ecumenismo que tenha como referência a fraternidade, neste sentido, faz parte de um movimento maior que envolve toda a humanidade, incluindo suas economias, culturas e religiões, e também o cuidado com a criação, pois, conforme é afirmado na *Laudato Si'* (LS): “Tudo está relacionado, e todos nós, seres humanos, caminhamos juntos como irmãos e irmãs numa peregrinação maravilhosa”.²⁸¹

O tema da fraternidade é o que orienta toda sua mais recente encíclica, *Fratelli Tutti* (FT). Falando sobre como as religiões devem estar a serviço da fraternidade no mundo, o número 280 trata mais especificamente sobre a questão da unidade, que será analisada a seguir.

A primeira questão apresentada neste tópico é a da unidade que se enriquece pela diversidade, em que cada um oferece uma contribuição particular e as diferenças são reconciliadas pela ação do Espírito Santo. É uma questão já abordada anteriormente e é referente principalmente às questões internas na Igreja Católica.

Em sequência, refere-se à urgência de se continuar dando testemunho de um “caminho de encontro entre as várias confissões cristãs”. Reafirma o

²⁷⁸ CIPRIANI, G., Da fraternidade à comunhão, p. 13.

²⁷⁹ CIPRIANI, G., Da fraternidade à comunhão, p. 13.

²⁸⁰ MENSAGEM do Santo Padre Francisco para a celebração do XLVII Dia Mundial da Paz.

²⁸¹ LS 92.

compromisso com o desejo expresso por Jesus em sua oração sacerdotal, trazendo uma crítica à “falta de contribuição profética e espiritual da unidade entre todos os cristãos” no processo de globalização. Refere-se, então, à situação de um período em que houve uma tendência integradora no mundo, ao passo que entre os cristãos permanece, e até foi aprofundada, a divisão nessas últimas décadas. O testemunho de unidade neste contexto teria um caráter profético e espiritual.

Ainda assim, Francisco encerra referido o tópico da *Fratelli Tutti* reafirmando o dever de se oferecer testemunho comum do amor de Deus por todas as pessoas e por meio do trabalho conjunto a serviço da humanidade.

Resumindo, desta maneira, a perspectiva ecumênica expressa por Francisco, percebe-se como ela está em consonância com sua percepção de santidade. Procura-se aqui refletir sobre alguns desses encontros entre santidade e unidade dos cristãos tendo em vista o pensamento do atual pontífice romano.

Um primeiro tópico a se destacar é a relação entre a santidade como realização do propósito divino e a própria fé no Deus Trino, que é um Ser relacional. A visão de Francisco aponta que viver a santidade depende da abertura para Deus. Isto, em se considerando a própria dimensão ontológica relacional da Trindade, revela que a santidade no sentido de abertura necessariamente se faz em relação, em diálogo. Abrir-se à realização da vida em Deus implica em estar disponível ao diálogo e à diversidade, o que favorece a busca pela unidade dos cristãos, que entendem que pela fé em Jesus Cristo se realiza plenamente esse propósito divino.

Outra questão é ser a santidade, sobretudo obra da graça divina, segundo Francisco. No campo do diálogo ecumênico, em que existem questões de difícil superação, uma vez que exigem esforços das pessoas e das instituições eclesiais que nem sempre se mostram disponíveis a mudanças e a uma compreensão das interpretações das várias partes em diálogo, o anúncio da realização do propósito da vida como fruto da ação primeira de Deus traz motivação para se manter resiliente diante das dificuldades que aparecem nos caminhos do diálogo. Buscar uma vida de santidade produz aberturas e virtudes que habilitam as pessoas a moldarem-se aos padrões desejados por Deus, que pelo Espírito Santo transforma misteriosamente a vida e as estruturas humanas quando se abrem pela fé a essa ação. Assim como o reconhecimento das fragilidades e insuficiência humanas e, por conseguinte, de suas estruturas institucionais, o que

reforça a necessidade de se apoiar primeiramente na dependência da graça para a realização do projeto divino no mundo, que as Igrejas entendem ser parte importante do processo.

Ademais, a santidade, por ser fundamentalmente caridade, também deve ser vista como fator indispensável para a superação das divisões. Se se reconhece haver elementos de santificação próprios da mensagem e obra de Jesus Cristo nas diferentes tradições cristãs, isto deve ser traduzido em caridade dos cristãos uns para com os outros, o que deve levá-los a viver numa perspectiva relacional, como Francisco anseia a respeito dos católicos, e isto se traduza em encontros, caminhadas e testemunhos conjuntos, frutos dessa caridade partilhada da mesma fonte: o evangelho de Jesus Cristo. Essa caridade, que é santidade e vice-versa, é que pode produzir a paz revelada no rosto de Deus.

Ligado à ênfase na caridade, também se entende que é necessário que os projetos de unidade se manifestem em ações e programas de misericórdia. O intuito divino de unidade para Seu povo e para toda a humanidade não pode ser percebido em meio a tantas desigualdades e injustiça presentes na realidade das sociedades. Os cristãos devem sinalizar essa dimensão inegociável do evangelho unindo-se em propostas que revelem essa dimensão de caridade que se manifesta em ações concretas em favor dos mais necessitados como expressão proveniente do centro da fé em Jesus, que em misericórdia não se esquivou nem da morte para que o Reino de Deus fosse estabelecido no mundo. E a santidade também se revela em ações concretas de demonstração do amor que produz esse modo de vida segundo o propósito de Deus.

Para Francisco, finalmente, a santidade expressa-se também no manter-se em paciência, oração e resistência a todo mal, enquanto se realiza a missão. A unidade visível não é um projeto tão simples, mas a fé e esperança vividas em santidade fazem com que não se desanime e mantenha-se otimista diante de todos os desafios. Como também é pontuado por Francisco que não existe santidade sem oração, não existirá unidade visível sem devoção, particular e conjunta, com o Deus que produz a unidade. E em oração, que reforça a fé e a ousadia necessárias para superar as dificuldades enfrentadas, incluindo no campo da unidade, os cristãos devem permanecer firmes no amplo propósito missionário estabelecido pelo Senhor, resistindo a todo mal, e expressando com palavras e

obras o projeto transformador que já participam, e é para toda criação, e que esperam colaborando para sua plenitude.

Assim, estarão colaborando não só para a casa comum no sentido ecumênico, mas também ecológico, tema da seção a seguir.

4.3. Francisco e ecologia

O pontificado do Papa Francisco tem também, dentre outras questões, trazido à tona a urgência da questão ecológica de uma forma mais enfática do que já se tinha visto antes na Igreja Católica. Em sua proposta de saída em direção ao mundo, é necessário incluir o todo o ambiente em que a humanidade vive, porque a forma com que ela lida com esse ambiente (e com quem o habita) exprime também como lida com muitos dos problemas da vida que o próprio Evangelho, tesouro que deve guardar, sinaliza como destinatários da ação salvífica de Deus em Cristo.

O documento mais significativo, especialmente para aquilo que este trabalho enfoca, que expressa a compreensão de Francisco sobre a temática ecológica numa perspectiva que inclui expressões científica e filosófica, mas, sobretudo, teológica, é a carta encíclica *Laudato Si'* (LS), de 24 de maio de 2015, que será tida como referência nesta pesquisa para compreensão de sua perspectiva sobre a questão.

Nela, evocando o cântico de Francisco de Assis, em que Deus é louvado pela “nossa irmã, a mãe terra, que nos sustenta e produz variados frutos com flores coloridas e verduras”,²⁸² e sua preocupação com a criação de Deus e com os mais pobres e abandonados,²⁸³ o Papa escreve o documento “a cada pessoa que habita neste planeta”²⁸⁴ a fim de promover o cuidado com a “casa comum”.

Assim, para o Papa, a questão ecológica deve ser tratada de forma integral, de modo que transcenda a linguagem das ciências exatas e da biologia, mas remeta também à essência do ser humano,²⁸⁵ o que envolve também a reflexão teológica. Assim, partilha com aquele cuja vida lhe inspirou a adotar o nome

²⁸² LS 1.

²⁸³ LS 10.

²⁸⁴ LS 3.

²⁸⁵ LS 11.

usado ao ser eleito bispo de Roma a noção, que remete às Escrituras Sagradas, de que a natureza é um livro em que Deus “fala e transmite algo de sua beleza e bondade” e, por isto também é, mais do que um problema a resolver, um mistério a contemplar com alegria e louvor. Desta forma, o problema ambiental em si já se mostra também um problema teológico para Francisco, pois de alguma forma a destruição do meio ambiente compromete um importante veículo de comunicação da glória e da graça do Criador.²⁸⁶

Para além disto, a defesa da casa comum também tem como preocupação a união de toda a família humana, que tem os pobres e os jovens como mais diretamente afetados pela crise ambiental em sua dimensão humana, mas que atinge a todas as pessoas, o que remete ainda à dimensão missionária na reflexão teológica e, sobretudo, da vida e atuação prática dos cristãos no mundo.²⁸⁷

Desta integração entre a preocupação com a criação natural e com o ser humano em todas suas dimensões de existência, em que se foca de maneira preferencial nos pobres (que sofrem as injustiças na sociedade e, por isso, ocupam lugar de destaque nessas preocupações) e também nos jovens (que veem seu futuro ameaçado pela irresponsabilidade de seus pais), Francisco propõe “uma ecologia que, nas suas várias dimensões, integre o lugar específico que o ser humano ocupa neste mundo e as suas relações com a realidade que o rodeia”.²⁸⁸ À vista disto, todo o texto se orienta por alguns eixos:

[...] a relação íntima entre os pobres e a fragilidade do planeta, a convicção de que tudo está estreitamente interligado no mundo, a crítica do novo paradigma e das formas de poder que derivam da tecnologia, o convite a procurar outras maneiras de entender a economia e o progresso, o valor próprio de cada criatura, o sentido humano da ecologia, a necessidade de debates sinceros e honestos, a grave responsabilidade da política internacional e local, a cultura do descarte e a proposta de um novo estilo de vida.²⁸⁹

Turato comenta acerca da ecologia integral:

A *Laudato Si'* se debruça sobre a ecologia como o estudo das “relações entre os organismos e o meio ambiente onde se desenvolvem” (LS n.138) Essa definição, sozinha, já ilumina a interpretação mais ampla com a qual se quer entender a ecologia: envolvendo a sociedade e os elementos relacionais tanto dos indivíduos quanto dos povos e nações para com a criação, e se estendendo dentro de um único planeta que a todos atende e no qual seres humanos e outros seres fazem parte do mesmo sistema de vida.²⁹⁰

²⁸⁶ LS 12.

²⁸⁷ LS 13.

²⁸⁸ LS 15.

²⁸⁹ LS 16.

²⁹⁰ TURATO, L., Uma visão escatológica da *Laudato Si'*, p. 48.

Essa valorização de uma ecologia integral contrasta com a atual experiência da humanidade no trato com o meio ambiente: da questão da poluição, das mudanças climáticas, da escassez de água, da perda da biodiversidade, até a deterioração da qualidade de vida humana e grande desigualdade social. A percepção expressa por Francisco na LS é da necessidade de reações mais contundentes que façam frentes a esses desafiantes indicativos de destruição para que se possa construir um mundo que revele a vontade de Deus: [...] “somos chamados a tornar-nos os instrumentos de Deus Pai para que o nosso planeta seja o que Ele sonhou ao criá-lo e corresponda ao seu projeto de paz, beleza e plenitude”.²⁹¹

Assim, no capítulo II da LS, que é dos mais significativos para esta abordagem, são expressas as convicções de fé cristãs que motivam o diálogo libertador proposto por Francisco com todas as pessoas de boa vontade.²⁹² A primeira questão tratada nele é a da dignidade humana: o ser humano, segundo as Escrituras, foi criado por amor e feito à imagem e semelhança de Deus. Por isto, a fé cristã tem como um de seus pontos de partida esta questão da dignidade intrínseca de cada ser humano, que não é obra do acaso, mas de Deus mesmo.²⁹³

Ademais, prossegue Francisco, as narrativas bíblicas fundantes sugerem que a existência humana se baseia em três relações fundamentais: com Deus, com o próximo e com a terra. Pelo pecado, romperam-se essas relações “não só exteriormente, mas também dentro de nós”, porque a humanidade tentou ocupar o lugar de Deus. Isto distorceu o mandato de “dominar” a terra e de cultivá-la e guardá-la, tornando a relação de harmoniosa para uma situação conflituosa. Por isto, voltar a viver harmonicamente com todas as criaturas é expressão de retorno a uma forma de inocência original, como se sugere ter ocorrido com Francisco de Assis. Entretanto, a realidade atual da crise socioambiental demonstra uma situação em que o pecado se apresenta com toda sua força de destruição.²⁹⁴

Porque o ser humano é criatura e não Deus e a terra existe antes dele, não pode tomá-la para exercer sobre ela um domínio absoluto. A terra foi dada por Deus para que esse domínio seja expressão de cuidado, proteção e para seu usufruto no que é necessário para viver. Porém, em última análise, a propriedade

²⁹¹ LS 53.

²⁹² LS 62-64.

²⁹³ LS 65.

²⁹⁴ LS 66.

da terra é de Deus, segundo a Bíblia,²⁹⁵ e disto decorre que o ser humano precisa respeitar as leis e a necessidade de equilíbrio naturais.²⁹⁶

Ainda é preciso perceber que, apesar de poder fazer uso responsável dos bens da natureza, é necessário reconhecer o valor próprio de todo ser vivo diante de Deus. Assim, afirma o Papa, a Igreja não diz que as outras criaturas estão totalmente subordinadas ao bem humano, mas que elas têm também valor intrínseco.²⁹⁷

Avançando, Francisco traz, por meio da narrativa da história de Abel e Caim, a necessidade do cuidado não somente com a própria vida humana, mas das relações com a natureza, que são inseparáveis da fraternidade, da justiça e da fidelidade aos outros. O padrão bíblico de ética, desta maneira, insere a forma de lidar com a terra no estilo de vida dos justos. Da história de Noé e das leis sobre a terra, é tirado o ensino de que as novas oportunidades dadas por Deus ao ser humano implicam também no restabelecimento dos ritmos próprios da natureza estabelecidos pelo Criador, sem os quais ela não funciona da maneira para a que foi criada.²⁹⁸ Dos profetas, a mensagem que inspira o cuidado ecológico tem como fundamento a visão integrada entre o Deus Criador e o Salvador, sendo que ambas obras do Ser Divino são fundamentais para a espiritualidade, pois não só a salvação, mas também a contemplação da criação apontam para a glória e a graça de Deus.²⁹⁹ Também das experiências do exílio babilônico e da dominação romana, a fé no Deus criador de todas as coisas embasava a esperança de que Aquele que criou o mundo do nada pode intervir no mundo e vencer o mal, recriando realidades segundo Seus propósitos e promessas dadas a Seu povo.³⁰⁰

Enfim, Francisco entende que, a partir da leitura das tradições bíblicas, é preciso retomar a fé no Deus que é, ao mesmo tempo, o Todo-Poderoso e Criador como meio de se colocar limites nas pretensões de domínio absoluto do ser humano, que não tem cuidado nem da terra, nem dos seus semelhantes. Ao contrário, o Deus bíblico é Pai amoroso e o único dono do mundo, o que coloca

²⁹⁵ LS 67.

²⁹⁶ LS 68.

²⁹⁷ LS69.

²⁹⁸ LS 70.

²⁹⁹ LS 73.

³⁰⁰ LS 74.

responsabilidade na forma com que a humanidade lida com toda a criação de Deus.³⁰¹

Desta relação de amor de Deus com sua criação, Soto comenta sobre a importância da natureza criada na visão de Francisco como expressão do amor divino:

[...] o que está presente nesta concepção é sobre um mundo como a grande obra de um ser criativo, de um arquiteto ou artesão que criou a natureza, como Francis Bacon, Galileo e Leibniz, entre outros, a compreenderam. É por isso: "Todo o universo material é uma linguagem do amor de Deus, do seu afeto desordenado por nós". A natureza é um livro cujas letras são a multidão de criaturas presentes no cosmos, diz Francisco, citando João Paulo II.³⁰²

Como, então, toda criação é fruto do amor de Deus e de sua decisão de criar, cada criatura tem valor e significado e isto é um chamado à comunhão universal. No entanto, isto não significa que a natureza ou o mundo tenha um caráter divino, o que, para Francisco, ressalta ainda mais o compromisso humano para com ela. Ele, por ser parte do mundo, deve protegê-lo e desenvolver suas potencialidades.³⁰³

Outra questão teológica tratada por Francisco é que o universo, que é composto por sistemas abertos que se comunicam uns com os outros, revela inúmeras formas de relação e participação, o que também remete a uma noção de que o todo esteja aberto à transcendência de Deus e se desenvolve dentro dela. Assim, o Deus criador atua com o ser humano e conta com sua cooperação. Do mesmo modo, Ele se faz “presente no mais íntimo de cada coisa sem condicionar a autonomia da sua criatura”³⁰⁴ e isto garante a continuação de sua ação criadora.

Quanto ao ser humano, a sua capacidade de entrar em diálogo com os outros e com Deus, além da capacidade de reflexão, raciocínio, criatividade, interpretação, elaboração artística, entre outros, faz com que seja uma criatura que houve uma “novidade qualitativa”, ou seja, um ser pessoal foi inserido no universo material como ação direta de Deus.³⁰⁵ No entanto, não é correto considerar os outros seres vivos como meros objetos, submetidos ao domínio arbitrário dos humanos. Francisco afirma que “o ideal de harmonia, fraternidade e

³⁰¹ LS 75.

³⁰² SOTO, El pensamiento social de Francisco, p. 326.

³⁰³ LS 76-78.

³⁰⁴ LS 8

³⁰⁵ LS 81.

paz que Jesus propõe situa-se nos opostos” de uma visão de natureza como objeto de lucro e interesse.³⁰⁶

Neste sentido, o universo caminha para a plenitude de Deus, já alcançada por Cristo na ressurreição, que manifesta a maturidade proposta a tudo e todos. Assim, o fim de todas as coisas não é o homem, mas “todas avançam juntamente conosco e através de nós, para a meta comum, que é Deus, em uma plenitude transcendente onde Cristo ressuscitado tudo abraça e ilumina”. E, deste modo, o ser humano é chamado a reconduzir todas as coisas ao Criador.³⁰⁷

Ao encontro disto, o conjunto do universo, com suas múltiplas relações, revela a riqueza inesgotável de Deus. E como é o conjunto que demonstra melhor esta realidade, nenhuma criatura basta a si mesma, e precisa estar em harmonia com o todo. Assim sendo, esta harmonia impulsiona a criação a adorar o Criador que ela reflete, anseia e que se faz também presente nela. Por isto, a LS também cita a importância de se cultivar “virtudes ecológicas” em razão desta presença de Deus em tudo.³⁰⁸

Além do mais, por ser tudo do Senhor, o Pai criador, os humanos e todos os seres do universo estão unidos por “laços invisíveis” e formam uma espécie de “família universal”, uma “comunhão sublime que nos impele a um respeito sagrado, amoroso e humilde. Isto não significa igualar todos os seres e é preciso defender, sobretudo, a igual dignidade de todos os seres humanos, preeminentes sobre toda a criação.

Em especial, contudo, é preciso perceber o mal das desigualdades entre as pessoas, que parece indicar uma aceitação de serem uns mais dignos que outros, o que é contrário à revelação divina. O sentimento de união íntima com a natureza não pode ser legítimo a menos que se expresse em profunda ternura, compaixão e preocupação com os seres humanos. Desta forma, é preciso estar aberto a uma comunhão universal fraterna em que nada nem ninguém fica excluído dela, sabendo que “a indiferença ou a crueldade com as outras criaturas deste mundo sempre acabam de alguma forma por repercutir no tratamento reservado aos

³⁰⁶ LS 82.

³⁰⁷ LS 83.

³⁰⁸ LS 86-88.

outros seres humanos” e “toda crueldade contra qualquer criatura é contrária à dignidade humana”. Tudo está interligado.³⁰⁹

Nesta esteira, a terra deve beneficiar a todos, por questão de fidelidade ao Criador, que a deu como herança comum. A abordagem ecológica também deve integrar uma perspectiva social que tenha em conta os direitos fundamentais dos mais desfavorecidos. Apesar da Igreja defender o legítimo direito à propriedade privada, também afirma que sobre ela pesa sempre uma hipoteca social, para que os bens sirvam ao destino geral dado por Deus. Desta maneira, não é desígnio de Deus que somente alguns aproveitem de seus benefícios.³¹⁰ É necessário administrar o meio ambiente em benefício de todos, pois é um bem coletivo.³¹¹

Então, o último tópico do capítulo que trata das convicções cristãs que dão suporte ao engajamento na causa ecológica reflete sobre Jesus. Ele, que revelou Deus como Pai, também se fez corpo, matéria, sacralizando a realidade concreta da realidade criada. Por isto, as Escrituras anunciam que o destino de toda a criação passa pelo mistério de Cristo que, sendo Deus, está presente nela desde o princípio. E, com sua ressurreição e ascensão, seu domínio também se estabelece sobre todas as coisas criadas. Ele é quem “as envolve misteriosamente e guia para um destino de plenitude”.³¹²

A partir disto, no capítulo final da LS, depois de tratar de diversas realidades sociopolíticas, educativas, da necessidade de diálogo e outros, Francisco propõe uma “espiritualidade ecológica”. Ela se expressa por uma “conversão ecológica”, que é comunitária para que provoque uma mudança duradoura,³¹³ e implica em atitudes que promovam o cuidado com o todo que envolva a ecologia integral. É preciso ter gratidão pelo amor do Pai que deu o mundo para o bem de todos; com a consciência de que tudo é integrado, promover uma comunhão realmente universal; e, fazer uso das faculdades humanas e de sua criatividade para resolução dos dramas do mundo. Tal condição é bem sintetizada no número 221 da LS:

Ajudam a enriquecer o sentido de tal conversão várias convicções da nossa fé, desenvolvidas no início desta encíclica, como, por exemplo, a consciência de que cada criatura reflete algo de Deus e tem uma mensagem para nos transmitir, ou a certeza de que Cristo assumiu em si mesmo este mundo material e agora, ressuscitado, habita no íntimo de

³⁰⁹ LS 89-92.

³¹⁰ LS 93.

³¹¹ LS 95.

³¹² LS 100.

³¹³ LS 219.

cada ser, envolvendo-o com seu carinho e penetrando-o com sua luz; e ainda o reconhecimento de que Deus criou o mundo, inscrevendo nele uma ordem e um dinamismo que o ser humano não tem o direito de ignorar. Porventura uma pessoa, ouvindo no Evangelho Jesus dizer a propósito dos pássaros – que “nenhum deles passa despercebidos diante de Deus” (Lc 12,6) –, será capaz de maltratá-los ou causar-lhes dano? Convido todos os cristãos a explicitar esta dimensão de conversão, permitindo que a força e a luz da graça recebida se estendam também à relação com as outras criaturas e com o mundo que os rodeia, e suscite aquela sublime fraternidade com a criação inteira que viveu, de maneira tão elucidativa, São Francisco de Assis.³¹⁴

Desta conversão, deve seguir uma espiritualidade marcada por um estilo de vida profético e contemplativo, que gere profunda alegria, sem fazer-se refém do consumismo reinante atualmente. É preciso também desenvolver a sobriedade e a capacidade de se alegrar com pouco. Ser mais simples.³¹⁵ Ao mesmo tempo, a felicidade exige saber limitar algumas necessidades que levam a um entorpecimento, de modo a estar aberto às múltiplas possibilidades que a vida oferece.³¹⁶ É necessário cultivar virtudes como sobriedade e humildade, pouco enfatizadas nos tempos mais recentes. Para Francisco, isto traz desequilíbrios, tanto do ponto de vista individual, como social, incluindo aí o ambiental. No entanto, é o ser humano íntegro, inclusive reconhecendo a própria necessidade de Deus, que tem capacidade de evitar aquele ímpeto de domínio sobre tudo e todos e que pode promover uma humildade sadia e uma sobriedade feliz.³¹⁷

Essa espiritualidade ainda precisa ser marcada pela paz interior. Esta se relaciona com o cuidado ecológico e com o bem comum porque reflete um estilo de vida equilibrado, em que a capacidade de admiração leva à profundidade do viver e, por isto, é muito mais do que uma ausência de conflitos.³¹⁸ Esse tipo de atitude do coração leva a superar a ansiedade doentia que faz das pessoas hoje superficiais, agressivas e consumistas. Com isto, valoriza-se a gratidão a Deus por tudo, incluindo o simples agradecimento pelas refeições, exemplo que o Papa cita de dependência de Deus, do senso de gratidão pela criação, pelo trabalho e seus frutos e como forma de despertamento de solidariedade com os necessitados.³¹⁹

Também o amor deve ser expresso numa dimensão civil e política, manifestando-se em todas as ações que visam construir um mundo melhor. Esse amor social, segundo Francisco, que se vive nos planos político-econômico e

³¹⁴ LS 221.

³¹⁵ LS 222.

³¹⁶ LS 223.

³¹⁷ LS 224.

³¹⁸ LS 225.

³¹⁹ LS 227.

cultural, é norma também para o agir público. Assim, inclui pensar em estratégias que visem deter a degradação ambiental e incentivar uma “cultura do cuidado”. Por fazer parte da espiritualidade como exercício de caridade, afirma que esse amor também amadurece e santifica.³²⁰ E isso ocorre na medida em que se cuida do mundo e da qualidade de vida dos mais pobres, em expressão de solidariedade, com a consciência de habitar-se em uma casa comum confiada por Deus.³²¹

Outrossim, pelo fato de o universo desenvolver-se em Deus, que é quem o preenche, tem importância ímpar o encontrá-Lo em todas as coisas. Desta forma, Francisco, citando São Boaventura, afirma que quanto mais o efeito da graça é percebido nas pessoas, mais elas devem ter capacidade de reconhecer a presença de Deus nas outras criaturas. Inspirado em João da Cruz, lembra que tudo que é bom vem de Deus, que é quem possui cada uma dessas virtudes de forma infinita. Isto é dito para enfatizar que Deus é que é todas as coisas para o místico, em decorrência da ligação íntima que há entre Deus e todos os seres vivos.³²²

Também é marca dessa espiritualidade a vivência sacramental, quando “a natureza é assumida por Deus e transformada em mediação da vida sobrenatural”.³²³ Assim como a vivência do domingo que, à semelhança do sábado judaico, é dado por Deus como dia de cura das relações entre Ele e a humanidade e de cada ser humano com os outros e com o mundo. Também revela a integração do repouso e da festa na espiritualidade cristã. O repouso permite que se amplie o olhar para quem e o que não se estava percebendo quando ativo, o que propicia reconhecer os direitos dos outros também.

Além disto, a espiritualidade cristã sempre é trinitária. Por isto, “toda realidade contém em si mesma uma marca propriamente trinitária”.³²⁴ Assim, do mesmo modo que a Divindade é um ser essencialmente relacional, o mundo criado segundo o modelo divino é uma “trama de relações”. Nisto se baseia as inclinações por relações e vínculos que levam Francisco reiteradamente lembrar que “tudo está interligado”. Uma pessoa cresce, amadurece e santifica-se quanto mais entra em relação com Deus, com os outros e com todas as criaturas, saindo

³²⁰ LS 231.

³²¹ LS 232.

³²² LS 233-234.

³²³ LS 235.

³²⁴ LS 239.

de si mesma. Por isto, convida à maturação de uma espiritualidade global que brote do mistério trinitário.³²⁵

Finalmente, a esperança de viver na casa comum do Céu, a nova Jerusalém, o sábado da eternidade, é uma esperança também de compartilhar da realidade de toda criação esplendorosamente transformada, onde os pobres também estarão definitivamente libertos. Nesta expectativa, é preciso a união na presente casa, na consciência que tudo que de bom houver aqui será assumido no porvir.³²⁶

Em suma, tendo em vista todo o volume de reflexão teológica já expresso acima, não se torna difícil relacionar como a temática da santidade, a vida restaurada pela graça segundo o propósito planejado por Deus, se torna uma fonte de promoção do cuidado com a casa comum e todos seus habitantes. Viver em busca de tornar-se mais santo, evidentemente, precisa estar ligado a tudo que se passa em volta nesta vida no mundo.

Por ser tudo interligado, não é possível viver de fato uma santidade real e significativa excluindo das preocupações o estado do mundo todo, da sociedade e, ainda mais, das pessoas que mais sofrem por conta das atitudes e formas de pensar que promovem destruição: de vidas e do próprio planeta.

Além disto, é preciso ser resiliente, conforme propõe Francisco em seu chamado à santidade no mundo atual, para enfrentar, com paciência e ousadia, o que promove destruição e também a inércia em não agir de modo a conter esse avanço destrutivo que desestabiliza pessoas, sociedades e também todo o ambiente em que estão inseridos.

Portanto, é preciso pôr em prática a perspectiva de Francisco que “cada cristão, quanto mais se santifica, tanto mais fecundo se torna para o mundo”. Inclusive, em resposta para as questões ecológicas.

4.4. Considerações finais do capítulo

A visão de santidade expressa por Francisco na GE, marcada pela ênfase na graça divina que aponta para Cristo e é operada pelo Espírito Santo em favor de todos os batizados – chamados para serem santos –, e na medida em que também

³²⁵ LS 240.

³²⁶ LS 244.

é marcada por ser expressão da caridade cristã, impulsiona as pessoas a saírem de si para ir ao encontro dos outros e também da criação. É, assim, certamente, um elemento potencialmente capaz de promover os temas sobre “casa comum”, unidade entre os cristãos e a causa ecológica, com muito maior amplitude e capacidade realizadora do que se tem percebido ao longo dos tempos em relação à experiência dos cristãos.

A causa ecumênica, que para Francisco está inserida na necessidade de busca de unidade de toda humanidade segundo o projeto divino expresso no centro do Evangelho, deve ser uma prioridade, por ser desejo expresso de Jesus, assim como forma importante de testemunho da ação reconciliadora de Deus em relação a toda humanidade por meio de Cristo, que os cristãos anunciam como base de sua mensagem e prática religiosa e de vida. E, visto que são diversos e complexos os entraves para a unidade visível de forma mais plena entre todos os cristãos, a busca pelo aperfeiçoamento na caridade por obra da graça divina torna-se elemento teológico de articulação indispensável tanto para maior convergência de pensamentos como para a realização prática dessa unidade. Isso porque, para o atual Papa católico, as grandes mudanças começam nos gestos simples e primordiais da vida e da fé, e a santidade, que é o destino de todo cristão, não deve, portanto, ser uma questão alheia nessa busca.

De modo semelhante, a causa ecológica para os cristãos não deve prescindir da noção de santidade, pois esse amor gratuito, que é sua marca, é necessário para a sensibilização dos corações e mentes (e conseqüente engajamento prático em função dessa percepção interior) marcados pelos modelos pragmáticos, tecnocráticos e movidos pelo lucro financeiro destes dias. A ação transformadora e renovadora do Espírito, que deve ser aceita em humilde reconhecimento da insuficiência humana para a realização completa da vida, potencializa a capacidade humana para viver a plenitude de seus anseios mais profundos. Por isto, a santidade se mostra um elemento poderoso de motivação e impulso para a construção de um mundo justo, fraterno e equilibrado, não somente entre os seres humanos, mas com toda forma de vida e com os elementos naturais de que ela depende.

5 Conclusão

Ao término desta jornada em busca de aprofundar o entendimento sobre a importância, na perspectiva dos cristãos, da noção de santidade para o engajamento na promoção da chamada casa comum, tendo em vista especialmente as questões ecumênica ou da unidade cristã e ecológica, chega-se à conclusão que, de fato, se trata de matéria de fundamental interesse para as pessoas e as instituições religiosas que desejam engajar-se no propósito de construir um mundo que reflita o projeto divino. Trabalhar a relação da santidade com os destacados temas em busca de um testemunho cristão que seja relevante para a geração atual é tocar em questões que refletem a essência da fé e que, portanto, podem produzir um engajamento sem igual naqueles que encontraram no cristianismo motivos para viver de uma forma significativa no mundo.

No primeiro capítulo, ao buscar nas Escrituras um referencial que pudesse ser comum a todos os cristãos para tratar da questão da santidade, a noção da importância do reflexo da essência divina por meio daqueles e daquilo que sinaliza a presença de Deus no mundo, principalmente por meio das pessoas chamadas para o testemunho e proclamação do propósito salvífico de Deus, aponta para a necessidade de uma vida moldada segundo os padrões de fé no Deus revelado nos textos bíblicos como sendo a forma adequada para a concretização do propósito salvífico de Deus para o mundo.

Assim, todos os grandes e desafiadores esforços em busca da superação das divisões entre os cristãos, fundamentados na convicção da necessidade de que seja colocado em prática o desejo expresso de Jesus segundo os relatos dos evangelhos, serão muito mais plausíveis de ser viabilizados na medida em que se consigam enxergar sinais visíveis da verdadeira santidade, que reflete a glória e a graça do Criador, na própria tradição de fé em que se está inserido e também nos outros cristãos de tradições, doutrinas e costumes que muitas vezes são percebidos como tão diversos, que a perspectiva de uma reconciliação parece bastante distante de tornar-se realidade.

Não sem motivos, esforços em prol da unidade cristã que buscaram no chamado “ecumenismo espiritual” um potencializador para o progresso da causa ecumênica tiveram, muitas vezes, um êxito maior do que outras tentativas de

aproximação restritas mais a questões de caráter teológico-doutrinário e/ou prático. Como visto, não foi e nem deve ser possível também o avanço da unidade sem tocar profundamente as preocupações teológicas e prático-missionárias. No entanto, não se deve desconsiderar de forma alguma que o testemunho da vivência de uma santidade autêntica, por se tratar do reflexo do caráter do Deus bíblico, que é amor, tem o potencial de despertar aquilo que mais profundamente afeta a vida humana naqueles que buscam viver uma experiência autêntica de fé, o que, ocorrendo, tende a produzir maior senso de necessidade de superação das questões que produzem divisão e aprofundamento daquilo que se reconhece como mutuamente partilhado. Isto tende a facilitar a possibilidade de enxergar o outro como irmão(ã) de fé e caminhada, que compartilha da presença salvadora de Deus em Cristo, despertando maior abertura à cooperação ecumênica e um senso mais profundo de esperança acerca da ação renovadora de Deus no cumprimento de Seu propósito de salvar o mundo todo.

E como essa salvação testemunhada pelos cristãos tem como destinatário todo o mundo, o que inclui a forma com que as pessoas se relacionam, não somente com Deus, mas também umas com as outras e com tudo que envolve esses relacionamentos, no que está indiscutivelmente incluído o meio ambiente, a questão ecológica também deve ser percebida como de importância ímpar para a realização do projeto do Criador, que colocou todas as pessoas para viverem numa mesma casa.

Assim, o desenvolvimento mais recente da chamada ecoteologia vem suprir lacunas percebidas, dentro e fora do âmbito cristão, de articulação da fé com o cuidado com o meio ambiente, de modo a ser este também um meio de expressão e promoção da vocação essencial da vida humana criada por Deus e em Cristo definitivamente potencializada para a realização definitiva desse propósito fundamental de realização do projeto de Deus.

Nesse intuito, a temática da santidade tem implicações diretas na lógica do bem viver, que convida as pessoas a lidarem com o meio ambiente e com aqueles que, juntamente consigo, coabitam este mundo de uma maneira saudável e harmônica. Viver em consonância com os intuitos e com a essência divina deve levar as pessoas a repensar e a praticar um estilo de vida que reflita melhor a profissão de fé em um Deus amoroso, que criou o mundo todo e também o ser humano, dando a este a tarefa de cuidar daquele como Seu representante legítimo.

Isto, necessariamente, inclui também o cuidado com o irmão humano que compartilha dessa vida neste mundo e, de forma particular, com aqueles que não experimentam, de forma mais justa, das oportunidades de fazer um uso saudável dessa terra habitada. A santidade aponta ainda para a renovação da vida segundo o propósito de Deus e, assim, leva a reagir frontalmente contra todos os empreendimentos fundados em lógicas que promovem morte e destruição.

Em consonância com esta perspectiva, a apresentação do tema deste trabalho a partir de Wesley e de Francisco, a despeito da relativamente grande distância cronológica e, em algum sentido, das formas respectivas de encarar a teologia – sendo eles tomados como figuras com representatividade expressiva nas tradições evangélicas e católica, que refletem muito sobre como a temática é central para a vida dos cristãos em geral – mostra como suas recepções do pensamento acerca e, sobretudo, da pela busca da vivência prática da santidade tem conexão decisiva em suas aberturas favoráveis aos cristãos de outras tradições que, a despeito das diferenças, buscam as mesmas referências de fé e prática e, assim, percebem-se como colaboradores da promoção da esperança cristã para o mundo, assim como no trato com o meio ambiente, com destaque para superar situações que o modo de vida adotado acabe por promover maus tratos, destruição e morte, seja de pessoas ou de outros coabitantes da criação divina.

Wesley, ao fundamentar sua visão de santidade como sendo “de coração e de vida”, aponta que esta é condição fundamental do viver cristão. A viabilização deste estilo de vida é operada pela graça divina, que tem alcance universal, e demanda resposta favorável à oferta divina de salvação por meio de arrependimento e fé confiante, uma vez que se encontra o ser humano em condição essencialmente distorcida daquela esperada quando da criação, por conta da presença do pecado no mundo e na vida de todo ser humano, que necessita de correção não somente de rotas, mas primordialmente de transformação em sua própria constituição, a fim de que reflita de maneira mais efetiva a imagem de Deus e possa viver em comunhão e consonância com Sua vontade, tornando-se testemunha e colaborador efetivo na propagação de Seu Reino.

Esta forma de explicação da mensagem de salvação presente nas Escrituras, inclusive, foi revestida, na linguagem da tradição wesleyana, quando transformada numa expressão particular daquele grupo que partilhou, a partir do século XVIII, desse modelo de explicação e pregação, de um linguajar que coloca a santidade

como protagonista dentro da autocompreensão de como os metodistas enxergariam a seu modo essa vocação de colaborar no projeto do reino de Deus: “reformatar a nação, de maneira particular a Igreja, e espalhar a santidade bíblica por toda a terra”.³²⁷ Isto levou os metodistas a serem bastante engajados, ao longo dos tempos, em questões de evangelização, promoção humana e em ações em prol de educação e justiça, o que inclui, relativamente à matéria desta pesquisa, a formação e o desenvolvimento do movimento ecumênico moderno e a conscientização progressiva da necessidade de promover ações em resposta à crise ambiental, sendo que esta pode ser vista inclusive no metodismo brasileiro, mesmo que ainda bastante timidamente.

Francisco, evocando a santidade como padrão de todos os batizados, já que é obra da graça divina operada pelo Espírito Santo, e não somente dos exemplos mais destacados da história da Igreja – ainda que não despreze a importância deles – tem como referências para este modo de vida no mundo, ao falar sobre santidade no mundo atual, as bem-aventuranças do Sermão do Monte de Jesus e seu discurso escatológico de Mt 25, 31-46. Assim, enxerga a santidade como motivadora da felicidade ansiada pelas pessoas como também a destaca como expressão da caridade cristã, que produz virtudes que se desencadeiam em ações de misericórdia – coração do evangelho, para o atual Papa, em favor, principalmente, dos mais necessitados.

Neste sentido, a relação da santidade com a unidade dos cristãos é da mais importante relevância, uma vez que Francisco destaca a unidade cristã como expressão fundamental do projeto expresso na Palavra de Deus relativo à unidade da humanidade. Desta forma, o exercício da caridade é indispensável para a superação das barreiras que impedem a unidade de ser vivida da maneira desejada por Deus. Não somente isto, mas a própria capacidade de dialogar, de acordo com Francisco, é muito mais despertada quando se tem em vista a realidade concreta em que as pessoas vivem. Para caminhar junto com o diferente é preciso o encontro de pessoas, realidades, histórias reais. E a formação de uma Cultura do Encontro, em que se vive de maneira prática a caridade, só pode favorecer a causa da unidade. Além disto, a santidade/caridade prática impulsionará os cristãos a unirem-se em favor daqueles que sofrem. Para que isto realmente ocorra, é preciso

³²⁷ Ver referência na nota 88.

valorizar a importância da oração conjunta e em favor de unidade, já que o ecumenismo espiritual, que é o que está mais diretamente vinculado à questão da santidade, é das formas mais fundamentais para a promoção de unidade visível.

De semelhante modo, a promoção de uma ecologia integral à maneira proposta na *Laudato Si'* depende bastante de uma forma de conscientização de que o modo de vida e de produção de recursos, mais particularmente, a partir do período moderno da história ocidental, é intrinsecamente carregado de perversidades que levam à exclusão dos mais pobres e à destruição da natureza, o que coloca em risco a qualidade e até a viabilidade das futuras gerações. Nessa teologia integral, em que é reconhecido que “tudo está interligado”, a ênfase equilibrada entre a busca por dignidade humana, concomitante com a necessidade de se estabelecer uma relação de cuidado com o meio ambiente, aspectos da temática da santidade, segundo a LS, é parte integrante da postura que pode trazer solução à questão.

Neste sentido, “espiritualidade ecológica”, marcada por uma “conversão ecológica” que, além de expressar paz interior e felicidade, movem o indivíduo em direção aos necessitados, incluindo no nível político, pois o cultivo da comunhão com Deus pessoal favorece a dimensão de pessoalidade da pessoa com o próximo e com toda a criação, que reflete a presença de Deus, e que faz a pessoa aguardar uma realidade transformada, fruto da realização da esperança escatológica cristã, são temas ligados diretamente à santidade, que para Francisco também é dependente da graça divina, e traz alegria e exultação ao despertar o ser humano para a necessidade de Deus e para a prática da caridade.

Deste modo, a relação entre o trato de Wesley e Francisco sobre a santidade, em suas propostas respectivas, de certo modo possui diversos aspectos em comum, a despeito da distância histórica e das diferenças perceptíveis entre eles por serem de tradições cristãs e teológicas diferentes. De comum, o que se revela mais relevante é a ênfase marcante na dependência da graça divina, que habilita um ser humano necessitado a superar suas debilidades e estar em comunhão com Deus, consigo mesmo e com o mundo – tanto as pessoas como o todo da realidade em que se encontram. Desse empoderamento pela graça, vem o impulso motivador em direção à promoção de uma vida que, alcançada pelo amor divino, pode vivenciar desde já as realidades do reinado já iniciado de Deus em Jesus

Cristo que, por já estar presente, promove uma perspectiva mais esperançosa em relação às possibilidades de transformação do mundo.

Conclui-se, portanto, que esse potencial transformador da santidade, que, assimilado de diversas formas pelos diferentes ramos cristãos, mas que apontam para o amor de Deus revelado e presente na vida, transformando-a em direção à sua plenitude, é indispensável, da perspectiva da colaboração dos cristãos no mundo atual, ou seja, na casa comum, para que haja uma boa reflexão e um engajado, efetivo e contagiante testemunho cristãos nas mais diversas questões que se apresentam à humanidade ao longo de todos os tempos, incluindo essas duas tratadas nessa pesquisa para a realidade presente: a unidade dos cristãos e a questão ecológica.

6 Referências Bibliográficas

AMALADOSS, M. **Promover harmonia, vivendo em um mundo pluralista**. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

ASSOLARI, R., As estações ecumênicas. **Protestantismo em revista**. v. 42. p. 46-63. Disponível em: <<http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp>>. Acesso em: 15 jun. 2021.

BECCIU, G. A. A Exortação Apostólica Gaudete et Exsultate. **Teocomunicação**. v. 49, n. 2, jul./dez. 2019. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.15448/0103-314X.2019.2.36229>>. Acesso em: 09 dez. 2021.

BERGOGLIO, J. M. **Nosotros como ciudadanos, Nosotros como Pueblo**. Texto digital. Disponível em: <<https://www.pastoralsocialbue.org.ar/wp-content/uploads/2014/11/Nosotros-como-Ciudadanos-Nosotros-como-Pueblo.pdf>>. Acesso em: 30 nov. 2021.

BERGOGLIO, J. M. **Propuesta de Aparecida para la Pastoral de la Iglesia en Argentina. Comunicación del Sr. Arzobispo en el encuentro de la Sociedad Argentina de Liturgia S.A.L.** Disponível em: <<http://www.arzbaires.org.ar/inicio/homiliasbergoglio.html>>. Acesso em: 27 de novembro de 2021.

BERGOGLIO, J. M., **Disertación de Mons. Jorge Mario Bergoglio en la sede de la Asociación Cristiana de empresarios, sobre el tema de Educación (01/09/1999)**. Disponível em: <<http://www.arzbaires.org.ar/inicio/homiliasbergoglio.html>>. Acesso em: 27 de novembro de 2021.

BÍBLIA de estudo John Wesley. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2020.

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

BINGEMER, M. C. L. Participar da santidade de Deus. **Teocomunicação**. v. 49. n. 2. jul./dez. 2019. Disponível em: <<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/view/36543/19384>>. Acesso em: 04 nov. 2021.

BINGEMER, M. C. L. **Santidade**: chamado à humanidade. Reflexões sobre a Exortação Apostólica *Gaudete et Exsultate*. São Paulo: Paulinas, 2019.

BOSCH NAVARRO, J. **Para compreender o ecumenismo**. São Paulo : Loyola, 1995.

BRAKEMEIER, G. **Preservando a unidade do Espírito no vínculo da paz**. São Paulo: ASTE, 2004.

CANTO, S. G. “Más” y “más” con Cristo. **Estudios Eclesiásticos**, v. 95, n. 374, jul./set. 2020, p. 533-569. Disponível em: <<https://doi.org/10.14422/ee.v95.i374.y2020.002>>. Acesso em: 10 dez. 2021.

CARDOSO, M. T. de F. No respeito e no amor: Ensino de Bento XVI e Francisco sobre a solicitude ecumênica. **Perspectiva Teológica**, v. 48, n. 2, p. 357-387, 2016. Disponível em: <<https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rft&AN=ATLAn3986291&lang=pt-br&site=eds-live&scope=site>>. Acesso em: 7 dez. 2021.

CARDOSO, M. T. de F.. **O documento “Batismo, Eucaristia, Ministério” (1982)**. Rio de Janeiro, 1994. 181 p. Dissertação. Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

CARDOSO, M. T. F. Opções preferenciais: Solicitude e desprendimento como temas de teologia e diálogo na perspectiva de Puebla, fundamentos bíblicos e ênfases do Papa Francisco. **ATeo**, v. 23, n. 62, p. 278-303, mai./ago. 2019.

CHIA, E. K-F. Ecumenical pilgrimage toward world christianity. **Theological studies**, v. 76, n. 3, p. 503-530, 2015.

CIPRIANI, G. Da fraternidade à comunhão: o ecumenismo do Papa Francisco. **Caminhos de Diálogo**, v. 6, n. 8, p. 8-18, 2018.

COLET, R. F.; ANDRADE, R. A unidade na martyria: a dimensão testemunhal do empenho ecumênico nos discursos do papa Francisco. **Caminhos de Diálogo**, v. 4, n. 6, p. 20-28, 2016.

COLLINS, K. J.; VICKERS, J. (eds.). **The sermons of John Wesley: a collection for the Christian journey**. Nashville: Abingdon Press, 2013. Disponível em: <<https://www.cokesbury.com/samples/pdf/9781426742316.pdf>>. Acesso em: 03 set. 2021.

COLLINS, K. **Teologia de John Wesley**. Rio de Janeiro: CPAD, 2010..

COMISSÃO FÉ E ORDEM. **A Igreja**. Recurso eletrônico. Disponível em: <www.oikoumene.org/sites/default/files/Document/AIgrejaUmaVisaoEcumenica.pdf>. Acesso em: 12 mai. 2021.

CONCÍLIO VATICANO II. Decreto **Unitatis Redintegratio**. Petrópolis: Vozes, 1969.

CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS. **Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el ecumenismo**. 1993.

CUNHA, M. N. C., Pentecostalismo e movimento ecumênico, In: **Estudos de Religião**, v. 25, n. 40. p. 33-51.

DIANICH, S; NOCETI, S. **Tratado sobre a Igreja**, Aparecida: Editora Santuário, 2007.

DIAS, Zwínglio Mota. O movimento ecumênico: História e significado. **Numen**. v.1, n.1, p. 127-163, 1998.

DÍAZ, J. T. El papa Francisco y la cultura del encuentro. Una aportación para el diálogo y la paz entre las religiones. **Miscelánea Comillas**, v. 76, n. 148, p. 233-259, 2018. Disponível em: <<https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=edsdoj&AN=edsdoj.44>>

28ecd8bae44c78c966de29d021528&lang=pt-br&site=eds-live&scope=site>.
Acesso em: 29 nov. 2021.

DORNELAS, J. W., **Pequena história do povo metodista**. São Paulo: Igreja Metodista, 2007.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FERRAZ, C. G. **O diálogo inter-religioso para uma ecologia integral**. Estudo sobre a contribuição do papa Francisco especialmente com a Laudato Si' para o diálogo inter-religioso. Rio de Janeiro, 2020. 149 p. Dissertação. Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

FRANCISCO, PP. **Carta Encíclica Laudato Si'**, sobre o Cuidado da Casa Comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium**, sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2013.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica Gaudete et Exsultate**. São Paulo: Paulinas, 2018.

GEORGE, T. Unitatis Redintegratio after fifty years: a protestant reading. **Pro Ecclesia**. v. 25, n. 1, p. 53-70, 2016. Disponível em: <doi:10.1177/106385121602500104>. Acesso em: 15 jun. 2021.

GNILKA, J. **Teología del Nuevo Testamento**. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

HEITZENRATER, R. P. **Wesley e o povo chamado metodista**. São Bernardo do Campo: Editeo, 1996.

HOBBSAWM, E. **A Era das Revoluções: 1789-1848**. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

HODGSON Jr., R. "Holliness", In: FREEDMAN, D. N. **The Anchor Yale Bible Dictionary**, v. 3, p. 249-254.

HORTAL, J. **E haverá um só rebanho**. História, doutrina e prática católica do Ecumenismo. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

HORTAL, J. **E haverá um só rebanho: história, doutrina e prática católica do ecumenismo**. S. Paulo : Loyola, 1989.

IRRAZÁBAL, G. Santidad y absolutos morales en Gaudete et exsultate. **Theologica Xaveriana**, v. 70, p. 1-21, 2020. Disponível em: <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rfh&AN=ATLAI5IE200526000567&lang=pt-br&site=eds-live&scope=site>. Acesso em: 7 dez. 2021.

JACKSON, T. (ed.). **The Works of John Wesley**, v. 8. Disponível em: <https://www.whdl.org/works-rev-john-wesley-am-vol-viii>. Acesso em: 19 set. 2021.

JENNINGS Jr, T. W. **Wesley e o mundo atual**. São Bernardo do Campo: Editeo, 2007.

JOSGRILBERG, R. S. As pregações de Wesley sobre o sermão do monte. **Caminhando**, v. 9, n. 2, 2004. p. 44-55.

JOSGRILBERG, R. S., A motivação originária da teologia wesleyana: o caminho da salvação. In: **Caminhando**, v. 8, n. 2 [12], p. 103-124, 2003.

JOSGRILBERG, R. S., A motivação originária da teologia wesleyana: o caminho da salvação. In: **Caminhando**. Ano VIII, n. 12, ago./dez. 2003.

KILIAN, R. O Documento sacerdotal. Esperança de retorno, In: SCHREINER, J. **Palavra e Mensagem do Antigo Testamento**, São Paulo: Teológica, 2004.

KLAASSEN, J. The ecumenical movement and development. **Missionalia**. v. 43, n. 3, p. 323-335. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.7832/43-3-87>>. Acesso em: 15 jun. 2021.

KLAIBER **Viver a graça de Deus**: um compêndio de teologia metodista. São Bernardo do Campo: Editeo, 2006.

LAWRENCE, W. B.; MADDOX, R. L. **The Works of John Wesley** (Bicentennial Edition): The Methodist Societies – The Minutes of Conference. v. 10. Nashville: Abingdon Press, 2011.

MADDOX, R. L. **Graça responsável**: a teologia prática de John Wesley. São Bernardo do Campo: Editeo, 2018.

MATTOS, P. A. Wesley e os encontros de grupos pequenos. Sua aplicação na Igreja Metodista no Brasil – Breves observações. **Caminhando**. v. 8. n. 2 [12], p. 144-160, 2003.

MENSAGEM do Santo Padre Francisco para a celebração do XLVII Dia Mundial da Paz. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/peace/documents/papa-francesco_20131208_messaggio-xlvii-giornata-mondiale-pace-2014.html>. Acesso em: 20 de novembro de 2021.

MIRANDA, M. F. **A reforma de Francisco**: fundamentos teológicos. São Paulo: Paulinas, 2017.

MOLTMANN, J. **Teologia da esperança**. São Paulo: Loyola; Teológica, 2006.

MUJINGA, M. **The historical development of Methodism**. Harare: Conexional Bookshop, 2017.

MURAD, A. Da ecologia à ecoteologia. **Fronteiras**. v. 2, n. 1, 2019. p. 65-97. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.25247/2595-3788.2019.v2n1.p65-97>>. Acesso em: 16 jun. 2021.

MURAD, Afonso. Ecoteologia: ciência da fé e espiritualidade. **Revista Pistis Praxis**, [S.l.], v. 12, n. 3, dez. 2020. ISSN 2175-1838. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/27610>>. Acesso em: 18 jun. 2021.

NAVARRO, J. B. **Para compreender o ecumenismo**. São Paulo: Loyola, 1995.

ODEN, T. C. **Ensinamentos de John Wesley**. São Paulo: Reflexão, 2021. v. 2.

PASSOS, J. D. **A Igreja em saída e a casa comum** – Francisco e os desafios da renovação. São Paulo: Paulinas, 2016.

POLANCO, R. El papa Francisco y el ecumenismo del camino. **Medelín**. v. 43, n. 169, set./dez. 2017, p. 631-674, 2020. Disponível em: <<https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=edsbas&AN=edsbas.8341F503&lang=pt-br&site=eds-live&scope=site>>. Acesso em: 6 dez. 2021.

REYLY, A. D. **Metodismo brasileiro e wesleyano**. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1981.

RIBEIRO, A. C. **Ecumenismo**: perspectiva eclesiológica, das grandes rupturas ao debate ecumênico atual. In: **Horizonte**. v. 9, n. 20, p. 127-152, jan./mar. 2011. p. 127-152.

RIBEIRO, A. L. O pontificado de Francisco em perspectiva ecumênica. **Caminhos de Diálogo**, v. 6, n. 8, p. 31-41, 2018. Disponível em: <<https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=edsbas&AN=edsbas.DB51F98F&lang=pt-br&site=eds-live&scope=site>>. Acesso em: 9 dez. 2021.

RIBEIRO, C. O., O Deus que não cabe em si. **Caminhando**. v. 13, n. 21, p. 41-59, jan./mai. 2008

RUNYON, T. **A nova criação**: a teologia de John Wesley hoje. São Bernardo do Campo: Editeo, 2002.

RUNYON, Theodore. **A nova criação**: a teologia de John Wesley hoje. São Bernardo do Campo: Editeo, 2002.

SANTA ANA, J. **Ecumenismo e libertação**. Petrópolis: Vozes, 1987.

SANTA SÉ, **Biografia do Santo Padre Francisco**. Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/francesco/pt/biography/documents/papa-francesco-biografia-bergoglio.html>>. Acesso em: 13 dez 2021.

SCHMIDT, K. L. Igreja. In: KITEL, G. **A Igreja do Novo Testamento**. São Paulo: Aste, 1965.

SCHMIDT, M. Holiness in Pope Francis' apostolic exhortation *Gaudete et Exsultate* as key to christian unity. **One in Christ**, v. 53, n. 1, 2019, p. 3-15. Disponível em: <<https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rfh&AN=ATLAn4736312&lang=pt-br&site=eds-live&scope=site>>. Acesso em: 10 dez. 2021.

SILVA, C. de S. e. Perspectiva Bíblica da Santidade na Exortação Apostólica *Gaudete Et Exsultate* do Papa Francisco. **Teocomunicação**, v. 49, n. 2, p. 1-17, 2019. Disponível em: <<https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rfh&AN=ATLAIe8N200131001591&lang=pt-br&site=eds-live&scope=site>>. Acesso em: 6 dez. 2022.

SOTO, D. P. El pensamiento social de Francisco. **Franciscanum**, v. 58, n. 166, p. 317-337, jul./dez. 2016.

SOUZA, J. C. Fazendo teologia numa perspectiva wesleyana. **Caminhando**, v. 8, n. 2, 2003. p. 125-143.

TERRAZAS, S. M., “**A unidade prevalece sobre o conflito**”, o ecumenismo do Papa Francisco. rasília: Edições CNBB, 2019.

THEISEN, T. J. O Papa do fim do mundo: das influências teológicas às metas pastorais e desafios globais. **Pensar**. v. 11. n. 1. p. 99-112, 2020. Disponível em: <<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/pensar/article/view/4547/4458>>. Acesso em: 08 nov. 2021.

TURATO, L. **Uma visão escatológica da *Laudato Si'***: sinais de esperança para o resgate da criação. Rio de Janeiro, 2012. 111p. Dissertação. Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

VISITA privada do Santo Padre a Caserta para o encontro com o pastor evangélico Giovanni Traettino. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2014/july/documents/papa-francesco_20140728_caserta-pastore-traettino.html>. Acesso em: 28 de novembro de 2021.

WAINWRIGHT, G. Unitatis redintegratio in a protestant perspective. **Pro ecclesia**, v. 15, n. 2. Disponível em: <<http://eds.a.ebscohost.com/eds/pdfviewer/pdfviewer?vid=1&sid=1cc66fa9-53d0-4435-bf24-7cffe9520316%40sessionmgr4007>>. Acesso em 22 mar. 2021.

WESLEY, J. **A libertação geral**. Sermão 60. Texto digital. Disponível em: <<http://wesley.nnu.edu/john-wesley/the-sermons-of-john-wesley-1872-edition/sermon-60-the-general-deliverance>>. Acesso em: 26 out. 2021.

WESLEY, J. **A propagação geral do evangelho**. Sermão 63. Texto digital. Disponível em: <<http://wesley.nnu.edu/john-wesley/the-sermons-of-john-wesley-1872-edition/sermon-63-the-general-spread-of-the-gospel>>. Acesso em: 25 out. 2021.

WESLEY, J. **A survey on the wisdom of God in creation**. Texto digital. Disponível em: <<https://www.biodiversitylibrary.org/item/64823#page/5/mode/1up>>. Acesso em: 24 out. 2021.

WESLEY, J. **Adoração espiritual**. Sermão 77. Texto digital. Disponível em: <<http://wesley.nnu.edu/john-wesley/the-sermons-of-john-wesley-1872-edition/sermon-77-spiritual-worship>>. Acesso em 26 out. 2021.

WESLEY, J. **As marcas de um metodista**. São Paulo: Imprensa Metodista, s/d.

WESLEY, J. **Explicação Clara da Perfeição Cristã**. São Paulo: Mundo Cristão, 2020.

WESLEY, John. **Sermões de Wesley**. São Paulo: Imprensa Metodista, 1954. v. 1 564 p.

WESLEY, John. **Sermões de Wesley**. São Paulo: Imprensa Metodista, 1954. v. 2 540 p.

WHITE Jr, L. The Historical Roots of Our Ecological Crisis. **Science**. v. 155. n. 3767. Março. 1967. p. 1203-1207. Disponível em: <<https://www.science.org/doi/10.1126/science.155.3767.1203>>. Acesso em: 16 jun. 2021.

WOLFF, E. **Caminhos do ecumenismo no Brasil: história, teologia, pastoral**. São Paulo: Paulus, 2002.

WOLFF, E. **Igreja em diálogo**. São Paulo: Paulinas, 2018.

WOLFF, E. O ecumenismo no horizonte do Concílio Vaticano. In: **Atualidade Teológica**, v. 15, n. 39, p. 403-428, set./dez. 2011.

WOLFF, E. Reforma e Ecumenismo no pontificado do Papa Francisco. **Revista Pistis & Praxis**, v. 9, n. 2, p. 523-537, 2017.

WRIGHT, D. P., Holiness, In: HARRIS, R. L; ARCHER JR., G. L.; WALTKE, B. K. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Edições Vida Nova, 1998. p. 237-249.

ZAPATA-MURIEL, F. A.; MARTINEZ-TRUJILLO, M. L. Ecoteología: aportes de la teología y de la religión en torno al problema ecológico que vive el mundo actual. **Rev. P+L**, v. 13, n. 1, p. 92-105, Junho, 2018 . Disponível em: <http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1909-04552018000100092&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 16 jun. 2021.