

PUCRS

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
MESTRADO EM TEOLOGIA

VINÍCIUS DA SILVA PAIVA

O CANTO DA IGREJA “EM SAÍDA”: UMA RELEITURA DA
EVANGELII GAUDIUM À LUZ DO MAGNIFICAT

Porto Alegre
2023

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

VINÍCIUS DA SILVA PAIVA

O CANTO DA IGREJA “EM SAÍDA”: UMA RELEITURA DA
EVANGELII GAUDIUM À LUZ DO MAGNIFICAT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do sul, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Teologia, área de concentração em Teologia Sistemática.

Orientador: Prof. Dr. Rafael Martins Fernandes

Porto Alegre

2023

VINÍCIUS DA SILVA PAIVA

**O CANTO DA IGREJA EM SAÍDA: UMA RELEITURA DA
*EVANGELII GAUDIUM À LUZ DO MAGNIFICAT***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do sul, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Teologia, área de concentração em Teologia Sistemática.

Aprovada em _____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Rafael Martins Fernandes – PUCRS (Orientador)

Prof. Dr. Tiago de Fraga Gomes – PUCRS

Prof. Dr. Afonso Tadeu Murad – FAJE

Porto Alegre
2023

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus – Pai, Filho e Espírito Santo – pela oportunidade de concluir esta dissertação, porque é Ele quem realiza em nós o querer e o executar, segunda a sua vontade (cf. Fl 2,13).

Agradeço a Bem-Aventurada Virgem Maria de Caná por sua maternal intercessão, porque um teólogo é, antes de tudo, um devoto que reza estudando. E estendo esse agradecimento a todos que fazem parte do Movimento Cenáculo de Caná e da Paróquia São Sebastião de Lucas, minha comunidade de fé.

Agradeço a Dom Leomar Brustolin, atual arcebispo de Santa Maria, pois foi ele que me acolheu e me incentivou a me inscrever no processo seletivo do Mestrado. Era plena pandemia, eu o assisti em uma *live* e decidi lhe enviar um e-mail para saber sua opinião sobre o tema que eu gostaria de pesquisar. Dom Leomar, na época, coordenava o PPG de Teologia na PUCRS. Mesmo sendo do Rio de Janeiro, fui acolhido, não só por ele, mas por todos os professores e colegas do PPG de Teologia. E viva o povo gaúcho – que gente maravilhosa!

Agradeço a meu orientador Dr. Pe. Rafael Martins Fernandes, por todo apoio e dedicação ao longo desses meses. Foi realmente importante sua ajuda, sem a qual, eu não teria conseguido. Também agradeço ao Dr. Pe. Tiago de Fraga Gomes, atual Coordenador do PPG de Teologia da PUCRS, inclusive por me apoiar na decisão de prosseguir para o Doutorado.

Agradeço a Academia Marial de Aparecida, da qual faço parte, por todo apoio e incentivo recebido. Eu já possuía a graduação em Teologia, mas foi a Pós-graduação *latu sensu* em Mariologia que me possibilitou sonhar com o Mestrado. Para um leigo trabalhador, pai de quatro filhos, isto é bastante desafiador. Mas eles sempre me incentivaram a continuar estudando. Não tenho como deixar de citar nominalmente: Pe. José Ulysses, Pe. Alexandre Awi, Ir. Afonso Murad, Ir. Lina Boff e Frei Jonas Nogueira.

Agradeço a Fabiana, minha esposa e aos meu filhos: Maria Júlia (17 anos), Maria Isabel (15 anos), João Batista (7 anos) e Pedro Hector (5 anos). Sem eles não seria possível concluir essa etapa, pois são eles que me inspiram a cada dia. Esta dissertação foi escrita com o barulho dos meninos, com o incentivo das filhas e, principalmente, com o amor da minha esposa; sem sua compreensão, apoio e paciência, posso garantir, que não teria chegado até aqui.

RESUMO

A presente dissertação de mestrado *O Canto da Igreja “em saída”* realiza uma releitura da Exortação apostólica *Evangelii Gaudium* à luz do *Magnificat* (Lc 1,46-55) em perspectiva eclesiológica. Na primeira parte, apresenta-se um estudo hermenêutico sobre a figura bíblica de Maria de Nazaré, sobre a narrativa da visitação (Lc 1,39-45) e o próprio canto do *Magnificat*. Na segunda parte, investiga-se a gênese e as raízes teológicas do pensamento do Papa Francisco. Trata-se de uma eclesiologia que valoriza o mistério da Encarnação, a fé inculturada, a vocação materna da Igreja e a piedade popular. Aprofunda-se os quatro princípios apresentados por Francisco na EG: o tempo é superior ao espaço; a unidade prevalece sobre o conflito; a realidade é mais importante que a ideia; e o todo é superior à parte. A dialética de Francisco é apresentada na pesquisa como “visão poliédrica da realidade”, através da qual, se torna possível superar a polarização, respeitando-se as diferenças. Na terceira parte, destaca-se o papel decisivo que o Espírito Santo exerce na eclesiologia de Francisco, quer seja na mística popular ou no caminho sinodal da Igreja. Busca-se, à luz do *Magnificat*, indicar aplicações da EG nas dimensões pastoral, social e planetária; e demonstrar que não há ruptura entre alegria e profecia, entre louvor e compromisso social. Aborda-se questões pastorais concretas e propõe-se a conversão ecológica e a evangelização inclusiva como caminhos pastorais para a Igreja “em saída” do século XXI. Ao final, com base na pesquisa realizada sobre a EG e o *Magnificat*, oferece-se, brevemente, algumas contribuições a respeito das comunidades eclesiais misionárias.

PALAVRAS-CHAVE: *Magnificat. Evangelii Gaudium. Papa Francisco. Igreja “em saída”*.

ABSTRACT

This master's thesis *The Church's Song "which goes forth"* performs a re-reading of the Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium* in the light of the *Magnificat* (Lk 1,46-55) in an ecclesiological perspective. In the first part, a hermeneutic study is presented on the biblical figure of Mary of Nazareth, on the narrative of the visitation (Lk 1,39-45) and the song of the *Magnificat* itself. In the second part, the genesis and theological roots of Pope Francis' thought are investigated. It is an ecclesiology that values the mystery of the Incarnation, the inculturated faith, the maternal vocation of the Church and popular piety. The four principles presented by Francisco in the EG are deepened: time is superior to space; unity prevailed over conflict; reality is more important than an idea; and the whole is greater than the part. Francisco's dialectic is presented in the research as a "polyhedral view of reality", through which it becomes possible to overcome polarization, respecting differences. In the third part, the decisive role that the Holy Spirit plays in Francis' ecclesiology is highlighted, whether in popular mysticism or in the synodal path of the Church. In the light of the *Magnificat*, we seek to indicate applications of EG in pastoral, social and planetary dimensions; and demonstrate that there is no break between joy and prophecy, between praise and social commitment. Concrete pastoral issues are addressed and ecological conversion and inclusive evangelization are proposed as pastoral paths for the Church "which goes forth" of the 21st century. At the end, based on the research carried out on the EG and the *Magnificat*, some contributions are briefly offered regarding the missionary ecclesial communities.

Keywords: *Magnificat. Evangelii Gaudium. Pope Francis. Church "which goes forth"*.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AA	<i>Apostolicam Actuositatem</i> . Decreto sobre o apostolado dos leigos.
AG	<i>Ad Gentes</i> . Decreto sobre a atividade missionária da Igreja.
AL	<i>Amoris Laetitia</i> . Exortação apostólica Pós-sinodal sobre o amor na família.
AT	Antigo Testamento.
CEA	Conferência episcopal argentina.
CEBs	Comunidades eclesiais de base.
CELAM	Conselho episcopal latino-americano.
CEMs	Comunidades eclesiais missionárias.
COEPAL	Comissão episcopal de pastoral.
DAp	Documento de Aparecida.
DCE	<i>Deus caritas est</i> . Carta encíclica sobre o amor cristão.
DGAE	Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora.
EG	<i>Evangelii Gaudium</i> . Exortação apostólica sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual.
EN	<i>Evangelii Nuntiandi</i> . Exortação apostólica sobre a evangelização no mundo de hoje.
FT	<i>Fratelli Tutti</i> . Carta encíclica sobre a fraternidade e a amizade social.
LG	<i>Lumen Gentium</i> . Constituição dogmática sobre a Igreja.
LGBTQIA+	Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgêneros, Queer, Intersexos, Assexuais e demais possibilidades de orientações sexuais ou identidade de gênero.
LS	<i>Laudato Si'</i> . Carta encíclica sobre o cuidado da casa comum.
GS	<i>Gaudium et Spes</i> . Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo de hoje.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 O CANTO DE MARIA	12
1.1 Maria de Nazaré	12
1.1.1 A terra de Maria.....	14
1.1.2 A casa de Maria.....	15
1.1.3 O clã de Maria	16
1.1.4 A fé de Maria.....	18
1.2 Narrativa bíblica da visitaçã	19
1.2.1 Evangelho da infância	19
1.2.2 Maria a caminho	23
1.2.3 Bendita Maria	26
1.2.4 Os efeitos da visita.....	28
1.3 O canto do <i>Magnificat</i>	32
1.3.1 Um mosaico veterotestamentário	33
1.3.2 Louvor introdutório (Lc 1,46b-47)	34
1.3.3 Primeira estrofe (Lc 1,48-50)	36
1.3.3.1 A humilhação de Maria	36
1.3.3.2 As maravilhas realizadas	38
1.3.3.3 De geração em geração.....	39
1.3.4 Segunda estrofe (Lc 1,51-53)	39
1.3.4.1 Dispersou os orgulhos	40
1.3.4.2 Derrubou os poderosos	41
1.3.4.3 Despediu os ricos.....	43
1.3.5 Conclusão do <i>Magnificat</i> (Lc 1,54-55)	44
2 A IGREJA DE FRANCISCO	46
2.1 Bergoglio se torna Francisco	46
2.1.1 Referências biográficas.....	47
2.1.2 A linguagem de Francisco	49
2.1.3 O pensamento de Francisco	50
2.1.4 Os influenciadores de Francisco.....	52
2.1.4.1 Alberto Methol Ferré (1929-2009)	52
2.1.4.2 Miguel Ángel Fiorito (1916-2005)	53
2.1.4.3 Amélia Podetti (1928-1979)	54
2.1.4.4 Romano Guardini (1885-1968)	55
2.1.4.5 Lucio Gera (1924-2012)	57
2.1.4.6 Henri de Lubac (1896-1991)	58
2.2 A Exortação de Francisco	59
2.2.1 Introdução da Exortação (EG 1-18).....	60
2.2.2 A transformação missionária da Igreja (EG 19-49).....	60
2.2.3 Na crise do compromisso comunitário (EG 50-109).....	61
2.2.4 O anúncio do Evangelho (EG 110-175)	62
2.2.5 A dimensão social da evangelização (EG 176-258).....	62
2.2.6 Evangelizadores com espírito (EG 259-288).....	63
2.3 Ecclesiolgia de Francisco	63
2.3.1 Ecclesiolgia do Povo de Deus	63
2.3.1.1 Encarnação.....	65

2.3.1.2 Inculturação	66
2.3.1.3 Igreja-Mãe	68
2.3.2 Teologia do Povo latino-americana	70
2.3.2.1 Povo	72
2.3.2.2 Piedade popular	74
2.3.2.3 Povo fiel	76
2.3.3 Os princípios de Francisco	77
2.3.3.1 O tempo é superior ao espaço	78
2.3.3.2 A unidade prevalece sobre o conflito	79
2.3.3.3 A realidade é mais importante que a ideia	80
2.3.3.4 O todo é superior à parte	81
2.3.4 “Visão poliédrica da realidade”	82
2.3.4.1 Poliedro	82
2.3.4.2 Tensão polar	83
2.3.4.3 Síntese	85
2.3.4.4 Transbordamento	86
2.4 A reforma de Francisco	87
2.4.1 Renovação eclesial	87
2.4.2 Conversão pastoral	89
3 ALEGRIA, PROFECIA E MISSÃO DA IGREJA	90
3.1 Canto de alegria	90
3.1.1 Alegria do Espírito	92
3.1.1.1 Protagonismo do Espírito Santo	93
3.1.1.2 Mística popular	95
3.1.2 Alegria do encontro	97
3.1.2.1 Cultura do encontro	98
3.1.2.2 Perspectiva sinodal	99
3.1.3 Alegria da salvação	101
3.1.3.1 Povo da Aliança	102
3.1.3.2 Experiência exodal	104
3.2 Canto de profecia	105
3.2.1 Dimensão pastoral	106
3.2.2 Dimensão social	109
3.2.2.1 Inversão messiânica	111
3.2.2.2 Diálogo poliédrico	113
3.2.3 Dimensão planetária	117
3.2.3.1 Solidariedade intergeracional	118
3.2.3.2 Conversão ecológica	120
3.3 Canto de missão	121
3.3.1 Igreja “em saída”	123
3.3.1.1 Saída sinodal	124
3.3.1.2 Igreja nas periferias	126
3.3.2 Comunidades eclesiais missionárias	127
3.3.2.1 O <i>Magnificat</i> e a Palavra	128
3.3.2.2 O <i>Magnificat</i> e o Pão	129
3.3.2.3 O <i>Magnificat</i> e a Caridade	130
3.3.2.4 O <i>Magnificat</i> e a Ação Missionária	130
CONCLUSÃO	132
REFERÊNCIAS	137

INTRODUÇÃO

Esta dissertação intitulada “O Canto da Igreja ‘em saída’: uma releitura da *Evangelii Gaudium* à luz do *Magnificat*”, tem por objetivo realizar uma releitura da Exortação apostólica *Evangelii Gaudium*¹ a partir do estudo hermenêutico, histórico e exegético do *Magnificat* (Lc 1,46-55); de tal forma que ilumine a proposta feita por Francisco de uma Igreja “em saída” que evangelize com alegria e compromisso social. O método a ser utilizado será o método comparativo, a fim de que seja viável realizar uma aproximação teológica entre o *Magnificat* e a EG; e sistematizar algumas conclusões.

A EG é o principal documento do pontificado de Francisco. A Exortação foi publicada em 24 de novembro de 2013 e, através dela, o Papa retomou, entre outras, três importantes intuições do Concílio Vaticano II: o Povo de Deus se estende a todos os povos da Terra (LG 13); é preciso discernir os sinais dos tempos (GS 4); e deve se reconhecer a presença de sementes do Verbo na vida social e cultural dos povos (AG 11). Uma das grandes contribuições de Francisco é sua visão eclesial a respeito da evangelização, que, segundo ele, precisa ser inculturada, solidária, inclusiva e sinodal. Francisco propõe à Igreja uma conversão pastoral e missionária (EG 25).

Ao longo desses quase dez anos de EG, muitos artigos, livros, dissertações e teses foram escritos sobre a teologia pastoral de Francisco, mas pouco se falou de sua Mariologia e menos ainda de sua Pneumatologia – talvez, porque Francisco não seja um teólogo sistemático. O fazer teológico de Francisco é narrativo-simbólico e sua eclesiologia é pastoral. Entretanto, é possível identificar elementos mariológicos e pneumatológicos em sua abordagem teológica. A proposta de confrontar tais elementos com a perspectiva lucana a respeito de Maria e do Espírito Santo pode colaborar no sentido de explicitar a profundidade de sua teologia, ainda que não sistemática.

Em relação ao *Magnificat*, a proposta será analisá-lo a partir da perspectiva lucana de salvação. Buscar-se-á entender por que o evangelista Lucas o insere na narrativa da visitação (Lc 1,39-45) e porque o vincula à figura bíblica de Maria. Para isso, será necessário, no primeiro capítulo, recorrer a dois autores principais: Raymond Brown e Alberto Valentini. A pergunta de fundo que será feita em relação ao *Magnificat* é: como compreender que, em um mesmo canto, a menina de Nazaré conjugue louvor e profecia? Far-se-á necessário contextualizar a origem histórica de Maria e sua vida humilde no insignificante povoado de Nazaré. Dar-se-á

¹ Nas referências à expressão “*Evangelii Gaudium*” será utilizada a abreviatura “EG”, exceto quando se tratar de citações de autores ou quando a menção for ao nome completo do documento.

uma atenção especial à cena da visitação e ao próprio canto do *Magnificat*, que será analisado verso a verso.

No segundo capítulo da dissertação, que discorrerá sobre a gênese do pensamento de Francisco, sua eclesiologia e sobre a própria EG; algumas perguntas nortearão a análise: Como compreender o pensamento de Francisco em relação ao papel da Igreja na sociedade? Qual sua visão sobre a piedade popular? O que Francisco propõe sobre a evangelização? Em que consiste a reforma de Francisco? Buscar-se-á traçar a todo instante um paralelo entre o conteúdo da EG e a perspectiva profética do *Magnificat*. Alguns autores terão grande importância nesse capítulo, tais como: Massimo Borghesi, Carlos Galli, Awi Mello e Juan Carlos Scannone.

Uma questão central da pesquisa é compreender como Francisco articula seu pensamento dialético. Influenciado pela tradição inaciana e por Romano Guardini, Francisco cita e dedica grande atenção na EG a quatro princípios, que se relacionam às tensões polares presentes na sociedade (EG 221-237): o tempo é superior ao espaço; a unidade prevalece sobre o conflito; a realidade é mais importante do que a ideia; e o todo é superior à parte. Elaborar-se-á a partir do estudo desses princípios de Francisco, proposições teológicas que possibilitem compreender o alcance profético de sua teologia pastoral, bem como a relação desta com o contexto eclesial da Igreja primitiva, na qual o canto do *Magnificat* consolidou-se como canto da Igreja.

Na terceira parte da dissertação, após uma acurada análise do “Canto de Maria” (cap.1) e da “Igreja de Francisco” (cap. 2), passar-se-á a uma releitura da realidade eclesial na perspectiva de uma eclesiologia pneumatológica de viés mariológico. Sob a temática da alegria, investigar-se-á o protagonismo do Espírito Santo na eclesiologia de Francisco e seu posicionamento teológico sobre a piedade popular. Procurar-se-á estabelecer um paralelo entre a narrativa da visitação e a cultura do encontro em perspectiva sinodal. Também analisar-se-á o contexto lucano da alegria messiânica. Sob a temática da profecia, buscar-se-á aprofundar a dimensão pastoral, social e planetária dos ensinamentos de Francisco à luz dos elementos bíblicos do *Magnificat*. Trata-se da parte mais densa da dissertação, onde abordar-se-á questões pastorais concretas, tais como: o acolhimento às pessoas homossexuais e aos casais em “situações irregulares”; a polarização política no país; e a conversão ecológica proposta por Francisco. Sob a temática da missão, dar-se-á uma atenção especial à sinodalidade e ao desejo de Francisco de que a Igreja alcance as periferias urbanas, rurais e existenciais. Ao final do capítulo, algumas páginas serão dedicadas a uma breve análise sobre o tema das Comunidades eclesiais missionárias. Em relação aos autores que subsidiarão esse terceiro capítulo, destaque para as obras de Afonso Murad e Clodovis Boff.

1 O CANTO DE MARIA

O *Magnificat* (Lc 1,46-55), enquanto canto atribuído a Maria, é um dos textos evangélicos mais lidos e proclamados na liturgia da Igreja. Este capítulo analisará de forma minuciosa cada verso do *Magnificat* adotando a análise hermenêutica do texto sagrado em consonância à crítica exegética contemporânea. Como etapa inicial, dar-se-á atenção à figura bíblica de Maria de Nazaré (1.1) e a seu contexto histórico-cultural. A pesquisa ocupar-se-á com a relevância sociopolítica da cidade de Nazaré, enquanto “terra de Maria” (1.1.1); com os costumes e tipos de moradia da época, dos quais, certamente, a “casa” (1.1.2) e o “clã” (1.1.3) de Maria faziam parte; e, também, com a “fé de Maria” (1.1.4), enquanto expressão da religiosidade do povo de Israel.

Após uma breve contextualização sociocultural, será analisado, do ponto de vista bíblico, o contexto da narrativa lucana da visitação (1.2), abordando-se o gênero “evangelho da infância” (1.2.1), no qual a narrativa está inserida, e as temáticas propostas pelo texto sagrado: Maria que se põe a caminho para visitar Isabel (1.2.2), as palavras de bênção que Isabel dirige a Maria (1.2.3) e os efeitos que essa visita provoca em ambas as personagens (1.2.4).

Sobre o canto do *Magnificat* (1.3) propriamente dito, a terceira seção do capítulo adotará de forma comparativa a exegese de Raymond Brown e de Alberto Valentini, buscando identificar posições comuns que ajudem a compreender o cântico como um mosaico veterotestamentário (1.3.1) composto por um louvor introdutório (1.3.2); por uma primeira estrofe (1.3.3) que canta as maravilhas realizadas por Deus; uma segunda estrofe (1.3.4) que proclama a salvação operada em favor dos pobres de Israel (*anawin*) e uma conclusão (1.3.5) que reafirma a Aliança e a promessa messiânica.

1.1 Maria de Nazaré

Antes de se falar sobre o canto do *Magnificat*, é necessário se debruçar, ainda que resumidamente, sobre a história e a vida de Maria de Nazaré – e isso não é uma tarefa fácil, já que nas Sagradas Escrituras as poucas menções que lhe são feitas não permitem que se escreva com segurança sua biografia. É preciso considerar o fato de que os Evangelhos não foram escritos para falar de Maria, mas sim de Jesus Cristo e que somente aos poucos a primeira comunidade cristã foi descobrindo e estabelecendo a importância de Maria para o cristianismo².

² MURAD, A. *Maria, toda de Deus e tão humana: Compêndio de Mariologia*, p. 38.

Tal premissa é fundamental para a compreensão do lugar da Mariologia na Teologia, pois tudo o que será proposto como reflexão teológica a partir do *Magnificat* parte do pressuposto de que este cântico, para além de sua finalidade litúrgica e comunitária nos primórdios da Igreja, também diz respeito a uma pessoa concreta, atuante na história, circunscrita a um contexto cultural específico e limitada por sua condição existencial. Portanto, a Mariologia é a reflexão sobre a vida de uma mulher chamada Maria e não sobre uma eventual semideusa cristã.

O Concílio Vaticano II, ao se referir à condição existencial de Maria de Nazaré, diz que ela “levou na terra vida igual a de todos, cheia de cuidados familiares e de trabalhos” (AA 4), ou seja, não teve uma vida muito diferente dos demais seres humanos, mesmo tendo contribuído de modo singular para a obra da redenção (LG 61). Maria de Nazaré viveu de forma simples em um lugar insignificante da Galileia semipagã, que nem Flávio Josefo nem o Talmud mencionam³. Se tivesse havido a possibilidade de se tirar uma fotografia das vielas de Nazaré com seus habitantes, não seria possível identificar qual daquelas mulheres transeuntes era a Virgem Maria. Sua condição de vida era humilhante como a de todas as mulheres pobres de seu povo. O termo grego de Lc 1,48 é *tapêinoosis*, que pode ser traduzido como situação social humilde ou humilhante. Para Brown, o termo foi utilizado no relato lucano em referência histórica à situação humilhante da esterilidade de Ana em 1Sm 1,11, mas que, segundo ele, em Maria de Nazaré, o termo ganha contornos mais amplos⁴ como será visto na terceira seção deste capítulo.

O intento de se falar da figura histórica de Maria exige per si que se estabeleça o limite de que fora dos Evangelhos não existem notícias históricas sobre Maria, a mãe de Jesus⁵, e, portanto, tudo que pode ser dito a seu respeito ou está relatado nos Evangelhos como história de fé ou pode ser depreendido do contexto sociocultural de seu povo, especificamente da forma como as mulheres viviam nos pequenos povoados da Galileia. E já que o Concílio Vaticano II propõe a contemplação de Maria como uma de nós, é mister recorrer a uma reconstrução conjectural de sua vida cotidiana, tal como se propôs Clodovis Boff em sua obra *O cotidiano de Maria de Nazaré*⁶. Tal esforço só logrou êxito graças às contribuições da arqueologia bíblica associadas às pesquisas sobre a história e os costumes do povo de Israel.

³ RATZINGER, J. *A Filha de Sião: a devoção mariana na Igreja*, p. 32.

⁴ BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p. 401.

⁵ PAREDES, J.C. *Mariologia: síntese bíblica, histórica e sistemática*, p. 21.

⁶ Trata-se de uma pequena obra de Clodovis Boff que busca remontar em linguagem simples o cotidiano de Maria de Nazaré a partir de dados bíblicos, culturais, arqueológicos e geográficos da região onde Maria morava com seu filho e parentes.

1.1.1 A terra de Maria

Designa-se por “terra” nesta pesquisa não apenas o povoado de Nazaré, mas a região da Galileia, da qual o vilarejo de Nazaré fazia parte. Para Mazzarolo, nos escritos lucanos, a Galileia se constitui como a primeira das três grandes etapas (fases) do ministério de Jesus, onde ele “faz a abertura de seu ministério, mostrando as prioridades do Reinado de Deus” (cf. Lc 4,1-9,50).⁷ As outras duas regiões seriam, segundo Mazzarolo, a Samaria (cf. Lc 9,51-18,31) e a Judeia, onde situava-se Jerusalém (cf. Lc 18,32-23,56), sendo esse esquema pedagógico uma chave de leitura para todo o evangelho de Lucas.⁸ Mas apesar de sua importância bíblica para a missão de Jesus, nem Nazaré, nem a Galileia pareciam dispor de boa fama entre seus contemporâneos, ao ponto de se perguntarem: “De Nazaré, pode sair algo de bom?” (Jo 1,46); e interpelarem Nicodemos: “Estuda e verás que da Galileia não surge profeta” (Jo 7,52).

Na opinião de Wegner, a cidade de Nazaré não seria apenas mal afamada, mas também “desinteressante, inexpressiva e sem importância”.⁹ Wegner sustenta que o escândalo que representou a vida e a morte de Jesus de Nazaré não se explica em sua totalidade sem que se leve em consideração a sua origem nazarena.¹⁰ Para Wegner, Nazaré seria uma cidade “estigmatizada” e quem dela se originasse, de antemão, estaria sob suspeita.¹¹ Segundo Joachim Jeremias, a Galileia era no tempo de Jesus “a sede principal das correntes anti-romanas e das ideias messiânicas”.¹² Seu argumento está baseado no episódio citado por Lucas do massacre de galileus por Pilatos (Lc 13,1) e no fato do movimento e partido dos zelotas ter se originado e desenvolvido na Galileia.¹³ A esse respeito, vale a pena considerar a hipótese levantada por Wegner:

Não achei uma explicação sequer para essa má fama de Nazaré. Há, contudo, uma hipótese cujo grau de probabilidade me parece razoável, e esta é de cunho político. Nazaré dista somente uns 4 a 6 km de Séforis, uma importante cidade da Galileia e, com certeza, estava direta ou indiretamente sob o seu raio de influência. Ora, de Séforis sabemos por meio de Josefo que, durante as agitações que se seguiram à morte de Herodes, a cidade representou um centro de resistência às tropas romanas de Varo (...). Não poderia estar a má fama de Nazaré relacionada com as insurreições contra os romanos na época imediatamente anterior à era cristã?¹⁴

⁷ MAZZAROLO, I. *Lucas, a antropologia da salvação*, p.48.

⁸ MAZZAROLO, I. *Lucas, a antropologia da salvação*, p.47.

⁹ WEGNER, U. *Pode sair algo bom de Nazaré (Jo 1,46): origens nebulosas de nosso Salvador*, p.45.

¹⁰ WEGNER, U. *Pode sair algo bom de Nazaré (Jo 1,46): origens nebulosas de nosso Salvador*, p.40.

¹¹ WEGNER, U. *Pode sair algo bom de Nazaré (Jo 1,46): origens nebulosas de nosso Salvador*, p.44.

¹² JEREMIAS, J. *Jerusalém no tempo de Jesus: pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário*, p.105.

¹³ JEREMIAS, J. *Jerusalém no tempo de Jesus: pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário*, p.105-106.

¹⁴ WEGNER, U. *Pode sair algo bom de Nazaré (Jo 1,46): origens nebulosas de nosso Salvador*, p.45.

Seja como for, Nazaré parece ter herdado injustamente essa má fama, já que não possuía uma população numericamente relevante. Segundo estudos arqueológicos, ela teria sido uma pequena vila com no máximo 400 habitantes.¹⁵ Assim parece ter sido o povoado de Maria: pequeno e desconhecido, porém mal falado. É esse lugar que forneceu o sobrenome a Maria e a seu filho Jesus; e também aos discípulos de Jesus no início do cristianismo (cf. At 24,5). Portanto, mesmo sendo reconhecidos em Antioquia como “cristãos”, seguidores de Cristo (cf. At 11,26), no contexto judaico, ainda continuavam sendo acusados de sectarismo, talvez em função do preconceito em relação à origem nazarena de Jesus.

A terra de Maria, ao guardar esse estigma de terra problemática, significou, de certa forma, um pré-anúncio da preferência messiânica pelos excluídos, na linha daquilo que Mazzarolo entende ser a eclesiologia da narrativa lucana, a saber, a pedagogia da inclusão que gera salvação.¹⁶ É nessa perspectiva que Lucas coloca o cântico do *Magnificat* na boca da menina de Nazaré, como expressão de gratidão de “um povo que percebe o favor do Altíssimo”,¹⁷ apesar de todas as dificuldades inerentes à pobreza e marginalização nas quais vivia.

1.1.2 A casa de Maria

Certamente a sociedade do século XXI conhece muitas situações de pobreza e precariedade, mas é inegável que a humanidade evoluiu muito na organização das cidades, condições de habitabilidade e saneamento urbano; no entanto, na época de Jesus temos um outro cenário, diferente não apenas em relação às moradias, mas também em relação à forma como as famílias pobres da Galileia viviam e se aglutinavam. Clodovis Boff oferece uma visão a respeito da provável casa de Maria:

A casa de Maria é pobre. É uma “casa gruta”, isto é, uma habitação cavada na rocha calcárea, ampliada, em sua frente, por uma construção coberta. Esta parte é de uma peça só, com chão de terra batida e muros de barro, a modo de nosso pau a pique (Mt 6,20). Se não há vigilância, os ladrões podem furar a frágil parede e penetrar sorrateiramente (Mt 6,19; 24,43). Só os ricos têm casas de pedra, com chão de laje. A parte traseira da casa da Virgem adentra o declive da montanha, dando para o vale do Esdrelon. Essa parte serve tanto como abrigo para os animais domésticos quanto como depósito para lenha e feno ou como despensa.¹⁸

¹⁵ WEGNER, U. *Pode sair algo bom de Nazaré (Jo 1,46): origens nebulosas de nosso Salvador*, p.45.

¹⁶ MAZZAROLO, I, *Lucas, a antropologia da salvação*, p.45.

¹⁷ MAZZAROLO, I, *Lucas, a antropologia da salvação* p.56.

¹⁸ BOFF, C. *O cotidiano de Maria de Nazaré*, p.11.

A imagem proposta por C. Boff está alinhada à afirmação de Gower de que “havia cavernas sob as casas de Nazaré que eram contemporâneas de Jesus e, tradicionalmente (quase com toda certeza), Jesus viveu numa caverna de pastor”.¹⁹ Isto não significa dizer que a família de Nazaré viveu em uma condição de miséria, mas certamente de pobreza, como todas as outras famílias pobres do vilarejo de Nazaré. De fato, a distância histórica que se está daquele contexto cultural desafia a exata compreensão do conceito de pobreza de Maria, tema que será enfrentado na exegese do verso do *Magnificat* “porque olhou para a humilhação de sua serva” (Lc 1,48).

A devoção mariana, ao exaltar a figura da mãe de Jesus, acaba, por vezes, ignorando sua origem pobre e sua vida simples como aldeã. Esta consideração faz tanta diferença, que ignorá-la contribuiu para uma compreensão desencarnada da vida de Maria. A simplicidade da casa de Maria, portanto, constitui-se como um elemento testemunhal a respeito de sua classe e vinculação social. Nessa casa humilde, Maria residia com José e seu filho Jesus, mas não viviam isolados da parentela de seu esposo. A casa de Maria não era fechada em si mesma, mas aberta à convivialidade e partilha da vida cotidiana.

1.1.3 O clã de Maria

Importante considerar que se tratava de uma cultura patriarcal onde as famílias viviam em um formato de clã. Apesar de Maria ter seus próprios parentes (cf. Lc 1,36, Jo 19,25, Mt 13,56), é provável que ela e seu filho estivessem integrados ao clã de José, seu marido, como era o costume da época.²⁰ As famílias que compunham um determinado clã viviam em um arranjo urbano local, ou seja, em relação à casa de Maria, “o pátio na frente da casa é um recinto fechado por meio de um muro baixo. Esse pátio é comum a quatro ou cinco famílias, todas aparentadas a José: as famílias de Tiago, de José, de Judas e de Simão, os ditos irmãos de Jesus (Mc 6,3)”.²¹ Nesse contexto, Maria não habitava apenas a casa da sagrada família de Nazaré, mas também um espaço comunitário mais amplo onde convivia com aproximadamente trinta pessoas. E se por um lado isso era necessário para sobreviver à pobreza, por outro, pode ter dificultado Maria a viver a singularidade de sua maternidade messiânica.

É necessário ressaltar que dentro do clã Maria compartilhava da mesma condição das outras mulheres. Como a menina se casava muito cedo²² e ia morar com a família do marido,

¹⁹ GOWER, R. *Novo manual dos usos e costumes dos tempos bíblicos*, p.22.

²⁰ JEREMIAS, J. *Jerusalém no tempo de Jesus: Pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário*, p.484.

²¹ BOFF, C. *O cotidiano de Maria de Nazaré*, p.13.

²² JEREMIAS, J. *Jerusalém no tempo de Jesus: Pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário*, p.478. Segundo Jeremias havia a seguinte distinção entre as meninas: Menor (*q'tannah*): aquela

tinha “o árduo e penoso dever de ingressar numa comunidade familiar que lhe era estranha”.²³ As mulheres levavam uma vida servil de plena submissão, o que se verifica na obrigação de servir primeiro aos homens da família antes de sentar-se à mesa.²⁴ Um outro exemplo dessa desigualdade de gênero era o fato de que as mulheres deveriam andar a pé, enquanto só os homens podiam montar.²⁵ Em relação às obrigações domésticas, Jeremias assim resume os deveres de uma esposa:

Os deveres da esposa consistiam, especialmente, em atender às necessidades do lar. Devia moer, cozinhar, lavar, amamentar os filhos, fazer a cama do marido e, para compensar sua manutenção, fiar e tecer a lã; outras acrescentavam aos deveres da esposa, preparar a bacia para o marido, lavar-lhe o rosto, as mãos e os pés.²⁶

Não é sem importância fazer referência ao gênero de Maria na perspectiva do clã em que está inserida, ainda mais se for considerado o fato de que na vida pública de Jesus a figura de José não aparece, sugerindo a viuvez de Maria e uma provável maior dependência dos parentes de seu marido.

Clodovis Boff sustenta que “a coesão social no clã é grandíssima e a lealdade entre seus membros é um valor verdadeiramente vital. Por isso, todas as grandes decisões relativas à pequena família de Maria envolvem forçosamente o clã inteiro”.²⁷ Para Roland de Vaux, “o clã tem interesses e deveres comuns e os membros têm consciência dos laços de sangue que os unem”, por isso se reconhecem e se chamam de irmãos.²⁸ Na perspectiva do evangelho de Marcos, é com esse grupo familiar que Jesus rompe (cf. Mc 3, 31-35). O evangelista Marcos não apresenta nenhuma característica particular de Maria. Ele fala dela, mas não fala sobre ela, já que Maria é incluída no grupo dos familiares de Jesus, com o qual ele rompe os laços tradicionais para poder abraçar com liberdade o projeto do Pai.²⁹ Essa família estendida de Jesus, da qual Maria fazia parte, segundo o evangelista, queria detê-lo por achar que ele tinha enlouquecido (cf. Mc 3,21) e também deve ter estranhado muito quando a mãe de Jesus resolveu se tornar sua discípula (cf. Jo 2,12).

que tivesse até 12 anos de idade. Moça (*na'arah*): entre a idade de 12 anos e 1 dia e 12 anos e meio. Maior (*bôgeret*): acima de doze anos e meio. O noivado na cultura judaica era realizado quando a menina se tornava uma *na'arah*, (p. 480) e o casamento era realizado um ano após o noivado (p.483).

²³ JEREMIAS, J. *Jerusalém no tempo de Jesus: Pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário*, p.484.

²⁴ GOWER, Ralph. *Novo manual dos usos e costumes dos tempos bíblicos*, p.55.

²⁵ GOWER, Ralph. *Novo manual dos usos e costumes dos tempos bíblicos*, p.55. Na opinião de Gower “se José tivesse tomado a posição que lhe foi atribuída por muitos artistas, andando ao lado do jumento que levava Maria, teria sido objeto de riso de seus contemporâneos” (p.55).

²⁶ JEREMIAS, J. *Jerusalém no tempo de Jesus: Pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário*, p.485.

²⁷ BOFF, C. *O cotidiano de Maria de Nazaré*, p.14.

²⁸ DE VAUX, R. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, p.43.

²⁹ MURAD, A. *Maria, toda de Deus e tão humana: Compêndio de Mariologia*, p.38.

1.1.4 A fé de Maria

Não obstante as dificuldades desse núcleo familiar ampliado, tal configuração certamente contribuiu para a consolidação da fé judaica de Maria, já que as tradições do povo de Israel eram repassadas e reafirmadas nesse convívio comunitário. Maria foi uma mulher do povo, não de qualquer povo, mas do povo da Aliança, o povo de Deus. Não é possível separar Maria da história de seu povo como se ela não fosse judia, nem pobre, nem fizesse parte de uma nação oprimida e dominada pelo Império Romano. Esse entendimento não se aplica apenas à situação socioeconômica, mas também religiosa. Ela é portadora de uma promessa, também acreditava na vinda de um messias e por isso se comportava como alguém à espera da intervenção libertadora de Deus na história.

Trata-se de uma mulher pobre que viveu o ordinário de maneira extraordinária, “ela personalizava cada evento perguntando-se no fundo do coração o que o Senhor queria lhe dizer com aquilo”.³⁰ Apesar de não poder participar das orações formais da religião judaica, possivelmente vivia com profundidade a fé dos patriarcas. Maria, segundo o costume judaico, estava dispensada das orações formais proferidas por José e Jesus, mas, provavelmente, no silêncio que lhe cabia, não deixava de processar em seu interior a *berakhá*, primeira oração da manhã³¹, bem como toda a rica tradição orante do povo de Israel.

Contudo, em relação à fé de Maria, não se deve imaginar que Maria tivesse um conhecimento extraordinário da Torá, acima da média das mulheres de sua época, já que “os direitos religiosos da mulher eram tão limitados quanto seus deveres religiosos”.³² Um exemplo disso é que, no serviço litúrgico, a única coisa que cabia à mulher era “escutar” e isso era um fato religioso culturalmente consolidado. Nas sinagogas havia um espaço específico para as mulheres, separado por estacas e grades do espaço destinado aos homens.³³ E mesmo o direito de escutar não dizia respeito à instrução, apenas ao culto:

Das duas repartições da sinagoga mencionadas na lei de Augusto, *sabbateion* e *andrón*, a primeira reservada para as cerimônias litúrgicas, era igualmente acessível às mulheres; em contrapartida, o outro lado, destinado às instruções dos escribas, só se abria para os homens e os meninos, conforme o próprio nome indica.³⁴

³⁰ BOFF, C. *O cotidiano de Maria de Nazaré*, p.75.

³¹ BOFF, C. *O cotidiano de Maria de Nazaré*, p.16.

³² JEREMIAS, J. *Jerusalém no tempo de Jesus: Pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário*, p.491.

³³ JEREMIAS, J. *Jerusalém no tempo de Jesus: Pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário*, p.492.

³⁴ JEREMIAS, J. *Jerusalém no tempo de Jesus: Pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário*, p.491.

Portanto, a fé de Maria, enquanto resposta existencial, estava condicionada ao lugar onde vivia, às pessoas do povoado com as quais convivia e à própria tradição judaica. Nesse contexto, sua expectativa messiânica estava condicionada à sua terra, sua casa, seu clã e até mesmo à sua pouca idade. Não é irrelevante considerar a possibilidade de que sua resposta de fé ao anjo (cf. Lc 1,38) tenha sido dada mesmo sem a plena compreensão do alcance do mistério que lhe tocava. Sem pisar nesse chão exegético, dificilmente se consegue elaborar uma mariologia equilibrada e fecunda.

1.2 Narrativa bíblica da visitação

Analisar a narrativa bíblica da visitação (Lc 1,39-45) é o passo seguinte a ser dado após a contextualização da figura histórica de Maria de Nazaré. Tão importante quanto se aproximar da verdadeira Maria, é buscar compreender o que o evangelista Lucas narra a seu respeito. Como o objetivo deste capítulo é tratar do *Magnificat* (Lc, 1,46-55), prescindir-se-á, a princípio, da narrativa da anunciação, para já se contemplar a cena da visitação narrada por Lucas, pois é a partir da narrativa do encontro dessas duas mulheres (Isabel e Maria) que o autor sagrado vai elaborar e desenvolver sua cristologia. Por estar inserida em um dos evangelhos da infância de Jesus,³⁵ algumas considerações sobre o evangelho da infância escrito por Lucas (Lc 1-2) se fazem necessárias, a saber: a historicidade do relato, seu gênero literário, suas fontes e seu “pano de fundo”, ou seja, a intenção do autor ao dispor a narrativa na forma e sequência que lhe foi dada.

1.2.1 Evangelho da infância

O primeiro questionamento diz respeito à historicidade dos evangelhos da infância, ou seja, saber realmente se o que foi relatado, de fato, aconteceu. No caso da visitação, saber se houve realmente um encontro entre Maria e Isabel. Não obstante a ressalva de Brown de que uma “análise cuidadosa das narrativas da infância torna improvável que qualquer um dos relatos seja histórico”,³⁶ o mesmo Brown destaca que o acréscimo das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas, são fruto de um processo de maturação cristológica da fé, que

³⁵ Existe dois evangelhos da infância nas Sagradas Escrituras: o de Mateus (Mt 1-2) e o de Lucas (Lc 1-2).

³⁶ BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p. 46.

não aparece em Marcos por não ser um evangelho tardio.³⁷ A partir disso, poder-se-ia dizer, então, que o evangelho da infância foi processado (maturado) pela comunidade lucana na busca por uma compreensão das origens de Jesus Cristo e para consolidar uma vivência madura do cristianismo nascente?

Nesta seara algumas considerações são importantes. Na opinião de Mazzarolo, “Lucas, como outros evangelistas, faz uso de imagens do AT, de linguagem simbólica e uso de recursos literários para tornar sua narrativa compreensível aos seus leitores”,³⁸ e isso não significa, necessariamente, segundo Mazzarolo, que essa narrativa seja menos autêntica ou tenha menos historicidade. Também Brown reconhece a importância da narrativa da infância ao considerá-la “uma verdadeira introdução a alguns dos principais temas do evangelho propriamente dito”,³⁹ mesmo que tenha sido, no caso de Lucas, a última parte escrita por ele na composição redacional de Lc–At. E, talvez, justamente por isso, o evangelho da infância de Lucas revelaria uma proximidade de estilo muito grande com os Atos dos Apóstolos, mais do que com o relato que ele faz da vida pública de Jesus (Lc 3–24).⁴⁰ Tal entendimento será fundamental no capítulo terceiro desta pesquisa, quando for analisado o tema da vocação missionária da Igreja, já que a visitação de Maria a Isabel se tornou, no magistério de Francisco, o paradigma da Igreja “em saída”.

Ainda em relação à historicidade, mas também sobre a intenção do autor ao escrever seu evangelho, vale destacar a tese de Brown sobre a característica transicional do evangelho da infância de Lucas (Lc 1-2) em relação ao Antigo Testamento:

Similarmente, nos dois primeiros capítulos do evangelho de Lucas, há uma transição da história de Israel para a história de Jesus. Surgem, praticamente das páginas do AT, personagens como Zacarias e Isabel, Simeão e Ana, que são os últimos representantes da devoção de Israel, enquanto Maria entoava um hino que exprime as aspirações dos outros (os “famintos” que constituem Israel, o servo de Deus – Lc 1,54). As vozes dessas personagens formam um coro para saudar a nova era marcada pelo advento de João Batista e de Jesus.⁴¹

Essa “narrativa transicional”, na opinião de Brown, se aplicaria tanto ao AT quanto aos primeiros acontecimentos narrados em Atos dos Apóstolos, sendo possível, inclusive, conhecer

³⁷ BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p.41.

³⁸ MAZZAROLO, I. *Lucas, a antropologia da salvação*, p.15 (nota de rodapé).

³⁹ BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p. 287.

⁴⁰ BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p. 289.

⁴¹ BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p. 288

a “atmosfera do período da Igreja na narrativa da infância”.⁴² Mazzarolo concorda ao dizer que “Lucas quer fazer uma passagem clara e ao mesmo tempo colocar um marco próprio divisório entre o judaísmo e o cristianismo”, já que “Jesus supera todas as instituições antigas”;⁴³ mas vai além: o sentido simbólico na narrativa de Lucas revelaria um gênero paradigmático fundamental para os destinatários da mensagem, já que “as figuras e as narrativas possuem um sentido simbólico e procuram conduzir o leitor ou o ouvinte a descobrir o significado do exemplo”.⁴⁴ Esse estilo narrativo pode ter sido decisivo para a comunidade lucana compreender a mensagem central do Cristo anunciado aos gentios.

Tomando, por exemplo, o relato da visitação nessa perspectiva paradigmática e simbólica, a narrativa da “ida às pressas” de Maria à casa de Isabel (cf. Lc 1,39) pode estar em conexão com a atitude missionária dos apóstolos após a efusão de Pentecostes narrada em Atos (cf. At 2,1-13). Provocar esse efeito talvez tenha sido a intenção de Lucas que “exige do leitor ou do ouvinte uma tomada de posição diante da vida concreta. Há um imperativo categórico segundo o qual o discípulo deve tomar suas decisões”,⁴⁵ algo muito parecido com a *Halakah* judaica, que são narrativas que estimulam uma resposta comportamental, na opinião de Mazzarolo.⁴⁶ Criar mentalidade, influenciar comportamentos e envolver o leitor para que também se torne protagonista da história seriam objetivos do autor ao compor suas narrativas.⁴⁷ Isso de modo algum transformaria os evangelhos da infância numa ficção pedagógica, mas antes, em uma narrativa que conjuga verdades da fé, proposta existencial e releitura da história da salvação.

No que diz respeito ao gênero literário da narrativa, vale registrar a opinião de Brown de que não se pode reduzir as narrativas da infância a uma simples midrax (história construída para edificação),⁴⁸ ainda que se reconheça que “o estilo de exegese exemplificado no midrax tem realmente um lugar na composição da narrativa da infância”.⁴⁹ Em contrapartida, na concepção de Brown, não significa que o relato lucano deva ser tomado como história fatural,

⁴² BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p. 288.

⁴³ MAZZAROLO, I. *Lucas, a antropologia da salvação*, p.28.

⁴⁴ MAZZAROLO, I. *Lucas, a antropologia da salvação*, p.17.

⁴⁵ MAZZAROLO, I. *Lucas, a antropologia da salvação*, p.21.

⁴⁶ MAZZAROLO, I. *Lucas, a antropologia da salvação*, p.22.

⁴⁷ MAZZAROLO, I. *Lucas, a antropologia da salvação*, p.24.

⁴⁸ BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p. 669. Segundo Raymond Brown, “midrax é considerado palavra erudita para ficção, de modo que designar as narrativas da infância como midrax equivaleria dizer que são fábulas e que os acontecimentos relacionados a elas não aconteceram” (p.663). Para uma visão completa a respeito desse assunto recomenda-se a leitura completa do Apêndice VIII *O midrax como gênero literário*, p. 663-670.

⁴⁹ BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p. 667-668.

mas sim como uma “miscelânea de informações de história ou verossimilhança, de imagens tiradas do AT ou da tradição judaica e de imagens contempladas no relato evangélico do ministério – todas unidas para dramatizar a concepção e o nascimento do Messias, que era Filho de Deus”.⁵⁰

Tratar-se-ia, portanto, de um processo de composição que se constitui como “uma teologia em si mesma”,⁵¹ por isso, necessariamente, deve suscitar no leitor uma resposta de fé. Nessa perspectiva, segundo Brown, não há a necessidade que se estabeleça como fonte imprescindível do relato a pessoa de João Batista ou de Maria como fontes históricas dos fatos narrados por Lucas. Em sua opinião, o evangelista,

com senso de paralelismo, ele elaborou um anúncio da concepção de João Batista para combinar com o anúncio da concepção de Jesus, e demonstrou cuidado teológico para manter João Batista em um nível inferior. Construiu as personagens dos pais de João Batista no modelo veterotestamentário de Abraão e Sara como parte de seu plano de fazer da narrativa da infância uma ponte entre Israel e Jesus. Depois que os desígnios principais de sua composição no cap. 1 estavam claros, Lucas acrescentou (com adaptação) dois cânticos, o *Magnificat* e o *Benedictus*, que talvez tenha recebido de uma comunidade judaico-cristã. Esses cânticos são os mais longos elementos “pré-fabricados” empregados por Lucas no cap. 1.⁵²

Essa teologia narrativa de Lucas, se compreendida e bem recebida, pode abrir grandes horizontes para a reflexão teológica contemporânea. Por exemplo, em relação a esta pesquisa, mesmo que o *Magnificat* tenha sido enxertado na cena da visitação em uma segunda redação, tudo o que se canta nele é expressão do grande acontecimento da chegada do Salvador; e como a narração do encontro de Maria e Isabel expressa essa alegria messiânica, tem razão Brustolin em afirmar que a visitação é um sinal antecipado da visita que Deus faz a seu povo e que Isabel representa todo o povo de Israel que aguarda o Messias.⁵³ De fato, Brown concorda que o *Magnificat* não tem primariamente uma relação direta com a figura de Maria e sim com a história do povo de Israel,⁵⁴ o qual ela representa.

Como demonstrado até aqui, exegese e teologia no estilo redacional do evangelista Lucas estão intrinsecamente conectadas. Por isso, a partir de agora, passar-se-á a uma exegese do relato da visitação agregando-se também algumas perspectivas teológicas. É preciso considerar que o canto do *Magnificat* (um dos objetos desta pesquisa) foi inserido por Lucas

⁵⁰ BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p. 668.

⁵¹ BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p. 668.

⁵² BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p. 293.

⁵³ BRUSTOLIN, L. *Eis tua mãe: síntese de Mariologia*, p.31.

⁵⁴ BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p. 406.

como epílogo da visita de Maria a Isabel, embora Brown considere que a própria visita (exceto o *Magnificat*) seja o epílogo da anunciação do anjo a Maria (Lc 1, 26-38).⁵⁵ Por esse motivo, mesmo sem tratar da narrativa da anunciação, algumas vezes será necessário recorrer a ela para se compreender o alcance da mensagem da visitação. Essa interconexão redacional abre o horizonte da pesquisa teológica para além do elemento textual, mesmo sem nunca prescindir dele. A título de exposição pedagógica, optou-se por analisar a narrativa da visita sob três aspectos distintos: A motivação e a ida de Maria a Isabel (Lc 1,39); a bênção em forma de hino que Isabel faz a Maria (Lc 1.42.45); e a visita propriamente dita com os efeitos que ela provoca (Lc 1, 43-44).

1.2.2 Maria a caminho

Entre o anúncio do anjo a Maria (Lc 1,26-38) e a chegada à casa de Isabel (Lc 1,40), o v.39 aparece como uma importante ponte para o encontro dessas duas mulheres: “Naqueles dias, Maria pôs-se a caminho para a região montanhosa, dirigindo-se apressadamente a uma cidade de Judá” (Lc 1,39). Quais foram as intenções teológicas de Lucas ao apresentar esta iniciativa de Maria? Há de se considerar, no relato, o fato de que aquele deslocamento envolvia riscos – aproximadamente 150 km de distância de Nazaré, na Galileia, até Ain Karim, na Judeia – para uma menina de aproximadamente treze anos, já que Lucas não faz constar nenhum registro de que ela tenha feito a viagem em companhia ou com a ajuda de alguém. Por que tanta pressa? Uma pergunta se impõe: no relato da visitação, tinha Maria de Nazaré consciência de tudo o que estava acontecendo e de que aquela sua ida às pressas era um “estar saindo em missão” ou tão somente partiu apressadamente para ajudar sua parenta?

Sempre é um desafio buscar uma explicação racional e elucidativa para um relato tão singular como esse. É compreensível e até desejável que a Mariologia busque, a partir da cena da visitação, uma reflexão madura sobre o papel e o protagonismo da mulher na Igreja e no mundo. É natural que a Pneumatologia procure enxergar na docilidade de Maria um efeito da ação do Espírito Santo que lhe sobreveio na anunciação. No entanto, Mazzarolo afirma que a visita serviu principalmente para que Maria pudesse confirmar a gravidez de Isabel, atestando assim o que o anjo lhe havia dito.⁵⁶ A perspectiva de Mazzarolo é interessante porque permite refletir que Maria não tinha ainda nenhum sinal físico de sua gestação, mas unicamente sua fé

⁵⁵ BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p.299.

⁵⁶ MAZZAROLO, I. *Lucas, a antropologia da salvação*, p.55.

na palavra do anjo, fé que foi confirmada na visita à Isabel. Mazzarolo chega a dizer que a ausência de lógica humana em todos aqueles acontecimentos testemunhados por Maria e Isabel apontavam para uma única conclusão: tudo aquilo “era obra da graça de Deus”.⁵⁷

É comum apresentarem Maria como a grande missionária,⁵⁸ mas na opinião de Murad, não era essa a intenção do evangelista Lucas na cena da visitação.⁵⁹ O que Murad destaca é a fé de Maria que aparece descrita no elogio de Isabel: “seu principal mérito está em ser uma pessoa de fé, que acolhe a Palavra de Deus e a frutifica. Ser mãe é uma consequência de sua fé e uma forma de realizar a vontade de Deus”.⁶⁰ Segundo Mazzarolo, no relato da visitação, Maria é a portadora do Espírito Santo para Isabel e João Batista e os três meses de permanência de Maria na casa de Isabel serviram para que ela entendesse um pouco mais a promessa messiânica.⁶¹ Portanto, tem-se, no relato, uma Maria que se põe a caminho, mas que ao percorrer o caminho montanhoso para chegar à casa de Isabel, também estaria a caminho no processo interior de amadurecimento de sua fé e abertura à ação sempre crescente do Espírito Santo.

Sobre essa ida às pressas, Brown rejeita razões psicológicas, como por exemplo, esconder a gravidez dos vizinhos ou simplesmente o fato de Maria ser uma pessoa zelosa, para ele “a pressa de Maria reflete sua obediência ao plano que o anjo lhe revelou, o qual incluía a gravidez de Isabel (Lc 1,36-37)”.⁶² Apesar de aparentemente ser um argumento óbvio, está alinhado à perspectiva de fé apontada por Mazzarolo e Murad, da qual a obediência seria uma consequência imediata. Portanto, por ter fé, ainda que em processo de amadurecimento, é que Maria obedece e sai apressadamente para a casa de Isabel. Considerando o relato lucano da anunciação (Lc 1,26-38), a atitude de Maria estaria de acordo com sua pergunta ao anjo: “como é que vai ser isso?” (cf. Lc 1,34). O “como” da objeção de Maria, segundo Brown, abre caminho para o anúncio messiânico feito pelo anjo,⁶³ que engloba não só a concepção virginal de Maria, mas também a concepção de um filho na velhice por parte de Isabel (cf. Lc 1,35-36).

Já em perspectiva teológica, segundo Avelar, “a presteza com que Maria dirige-se às montanhas revela sua enorme capacidade de comunicação com as pessoas, sua capacidade de percepção das necessidades dos outros e sobretudo sua resolução de fazer da própria existência

⁵⁷ MAZZAROLO, I. *Lucas, a antropologia da salvação*, p.55.

⁵⁸ BRUSTOLIN, L. *Eis tua mãe: síntese de Mariologia*, p. 31.

⁵⁹ MURAD, A. *Maria, toda de Deus e tão humana: Compêndio de Mariologia*, p.59.

⁶⁰ MURAD, A. *Maria, toda de Deus e tão humana: Compêndio de Mariologia*, p.61.

⁶¹ MAZZAROLO, I. *Lucas, a antropologia da salvação*, p.55.

⁶² BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p.394.

⁶³ BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p.367.

um serviço de amor, um dom sincero e generoso de si mesma para o bem e o crescimento dos/as irmãos/ãs”.⁶⁴ Lina Boff diz que “o fato de pôr-se a caminho é próprio da mulher diante da necessidade de qualquer pessoa. Agora, o fato de pôr-se a caminho apressadamente, às pressas (Lc 1,39), significa que ela se levantou, colocou em primeiro lugar a prática da palavra auscultada e deu um novo sentido à própria missão”.⁶⁵

Para Lina Boff, a perspectiva solidária revelaria a dimensão pneumatológica do evento, já que “Maria sobe e desce montanhas, levada pelo impulso interior de seu júbilo e de sua alegria, vindos do movimento que faz para levar solidariedade a sua prima. Pois, o impulso do Espírito a leva a desencadear uma série de fatos que só o Espírito Santo consegue abrir às pessoas a novidade trazida pelo Senhor da vida”.⁶⁶ Jonas Costa está de acordo que “a alegria messiânica expressa na cena da visitação de Maria, apresenta um caráter pneumatológico e litúrgico. O anúncio da salvação, feito na força do Espírito Santo, provoca uma resposta alegre em forma de profissão de fé”.⁶⁷ Em sua opinião, trata-se de um evento essencialmente salvífico, pois “gravita ao redor do mistério da encarnação do Verbo por obra do Espírito Santo”.⁶⁸ Para Mazzarolo, a visita também está relacionada ao contexto messiânico:

É a mulher maior que sai da sua terra, sua casa e visita com graça e luz a mulher “menor”, é a jovem que visita a anciã; é a que tem mais graça que enche de graça a que tem menos. Por outro lado, é o maior que faz graça ao menor: é o Messias que primeiro visita seu precursor; é Ele que toma a iniciativa da visita.⁶⁹

Segundo Mazzarolo, Maria é “a portadora do Espírito Santo a Isabel e a seu filho”.⁷⁰ Portanto, a dimensão pneumatológica não deve ser desconsiderada, pois mesmo que o evangelista não tenha descrito literalmente que a ida de Maria à casa de Isabel tenha se dado sob a ação do Espírito Santo, o episódio é narrado na sequência de Lc 1,35. Sobre a pergunta a respeito da real motivação de Maria para sair apressadamente ao encontro de Isabel no relato de Lucas, parece, em resumo, não ser possível excluir dessa análise nem o caráter solidário, nem o aspecto missionário da atitude de Maria, desde que se resguarde que por trás da cena narrada existe a provável intenção do autor de apresentar a jovem mãe do Messias em estado de pronta obediência de fé diante da intervenção de Deus na história, motivo pelo qual a alegria

⁶⁴ AVELAR, M.C. *Maria e a Trindade: Implicações pastorais, caminhos pedagógicos, vivência da espiritualidade*, p.110.

⁶⁵ BOFF, L. *Mariologia: interpelações para a vida e para a fé*, p.39.

⁶⁶ BOFF, L., *Maria no movimento do Espírito Santo em perspectiva evangelizadora pastoral*, p.14-15.

⁶⁷ COSTA, J. *O Magnificat: transbordamento de louvor e gratidão*, p.26.

⁶⁸ COSTA, J. *O Magnificat: transbordamento de louvor e gratidão*, p.13.

⁶⁹ MAZZAROLO, I. *Lucas, a antropologia da salvação*, p.55.

⁷⁰ MAZZAROLO, I. *Lucas, a antropologia da salvação*, p.55.

messiânica prorrompe efusivamente nos versículos seguintes que narram a chegada de Maria à casa de Isabel.

1.2.3 Bendita Maria

Nesta seção serão analisados de forma específica os versículos 42 e 45 do primeiro capítulo de Lucas, eles fazem parte da saudação que Isabel faz a Maria (Lc 1,42-45). A análise que Brown faz das palavras de Isabel é bastante reveladora, pois destaca a dimensão hínica do texto. Segundo Brown, podemos falar de dois cânticos de louvor: o de Isabel e o de Maria. Os dois primeiros versos do brado de Isabel estariam em paralelismo poético e fariam parte de um total de oito versos de um poema, mas não tão formal quanto o do *Magnificat*.⁷¹ Nesse caso, na composição redacional de Lucas, o *Magnificat* seria a resposta de Maria ao brado de louvor de Isabel.⁷² Os termos gregos utilizados no “hino de Isabel” ajudam a compreender sua exegese:

⁴²Bendita (*eulogemene*) és tu entre as mulheres
e bendito (*eulogemenos*) é o fruto do teu ventre.

⁴³Donde me vem que a mãe do meu Senhor me visite?

⁴⁴Pois quando a tua saudação chegou aos meus ouvidos,
a criança estremeceu de alegria (*agalliasei*) em meu ventre.

⁴⁵Feliz (*makaria*) aquela que creu,
pois o que lhe foi dito da parte do Senhor será cumprido!

Segundo Brown, nas Sagradas Escrituras, existe dois grupos de ideias bíblicas ligados à palavra “benção”, que ele distingue entre “participial” e “adjetival”.⁷³ Os termos neotestamentários de cunho adjetival estão ligados às bem-aventuranças e também são chamados de “macarismos”. Estes “não conferem uma benção, mas reconhecem um estado de felicidade ou bem-aventurança”.⁷⁴ A expressão de Isabel “Feliz aquela que creu” (Lc 1,45) é um exemplo de macarismo. Outro exemplo é o da mulher que se dirige a Jesus levantando a voz no meio da multidão “Felizes as entranhas que te trouxeram e os seios que te amamentaram” (cf. Lc 11,27). Entretanto, Lucas faz Isabel abrir o seu hino de louvor com a expressão *eulogemene* aplicada a Maria (bendita) e *eulogemenos* aplicada a seu filho (bendito). Segundo

⁷¹ BRONW, R., *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p.20.

⁷² BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p. 396.

⁷³ BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p. 396-397. Participial: Participípio passivo que diz respeito ao hebraico *baruk*, que no grego assume a forma de *eulogetos* ou *eulogemenos* e no latim corresponde ao *Benedictus* (bendito em português). Adjetival: diz respeito ao hebraico *asre*, que em grego assume a forma de *makarios* e no latim corresponde a *beatus* (afortunado, feliz ou bendito em português).

⁷⁴ BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p. 397.

Brown, o termo, quando dirigido a pessoas, invoca sobre eles a benção de Deus, mas no caso de Maria seria um reconhecimento de que a benção já lhe havia sido concedida,⁷⁵ pois a benção de Maria estaria justamente explicitada no verso seguinte que fala do fruto messiânico de seu ventre.⁷⁶

Para Clodovis Boff essa expressão revela a própria identidade espiritual de Maria.⁷⁷ Esse “hino” de Isabel dirigido à Maria, ao mesmo tempo que bendiz a Deus pelo dom de sua existência, reconhece nela uma felicidade que ultrapassa todas as outras alegrias desta vida, pois ela não apenas se tornou mãe, mas “mãe do meu Senhor” (cf. Lc 1,43). É por isso que Isabel “exclama com um grande grito” (cf. 1,42), trata-se de um louvor na forma de hino que expressa uma alegria incontida.⁷⁸ O verbo grego utilizado por Lucas é o *anafonese* (proclamar), que é usado na versão dos LXX para designar música litúrgica no AT (cf. 1Cr 15,28; 16,4.5.42). Na concepção de Lucas, a visita de Maria a Isabel foi um verdadeiro encontro hínico de louvor, como será abordado na seção sobre o *Magnificat*.⁷⁹

Outra dimensão que já estaria presente na saudação de Isabel, segundo C. Boff, é a dimensão profética, já que Maria é a herdeira da tradição feminino-libertadora do AT. Ela estaria na linha de duas outras grandes mulheres do AT, porém ultrapassando-as imensamente. Ele sustenta sua opinião baseado na afirmação de Isabel: “Bendita és tu entre as mulheres” (cf. Lc 1,42), que foi também uma benção dirigida a Jael (cf. Jz 5,24) e a Judite (cf. Jt 13,18): Jael fingiu proteger Sísara, o general inimigo em fuga para enfiar-lhe nas têmporas um piquete de tenda. Já Judite apelou para seu poder de sedução feminina para embebedar Holofernes, o chefe do exército sírio e matá-lo, cortando sua cabeça.⁸⁰ Também esta dimensão será tratada de forma acurada na abordagem sobre o *Magnificat*.

Portanto, o relato da visita de Maria a Isabel se torna, de fato, um acontecimento ímpar nas Sagradas Escrituras. Não se resume a Maria e a Isabel, mas alcança todas as mulheres, todas as mães e toda a humanidade. Como diz Costa,

o lugar que Maria ocupa na história da salvação é singularíssimo, dada a sua maternidade messiânica, mas não isolada da humanidade, como se fosse uma “ilha de

⁷⁵ BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p. 397.

⁷⁶ BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p. 408.

⁷⁷ BOFF, C., 2014, *Introdução à Mariologia*, p.57.

⁷⁸ BRONW, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p.396.

⁷⁹ Conferir em 1.3.

⁸⁰ BOFF, C. *Introdução à Mariologia*, p.54-55.

graça” deslocada de nossa história, sobretudo deslocada das mulheres, que são tão evidenciadas na expressão de Isabel “*bendita entre as mulheres*”.⁸¹

Esta interpretação teológica está de acordo com o que pensa Brown a respeito de Maria no relato lucano. Para ele, a expressão “entre as mulheres” tem valor comparativo e não superlativo absoluto. Pode-se dizer a mesma coisa de outras mulheres (cf. Jz 5,24, Jt 13,18), por isso ela não seria necessariamente a mais abençoada das mulheres.⁸² Antes de enxergar nessa proposição um demérito em relação a Maria, é preciso afirmar com Mazzarolo que no evangelho de Lucas “a mulher torna-se protagonista da Salvação”.⁸³ Para Lina Boff, a narrativa do encontro de Maria e Isabel assegura voz às mulheres e inaugura um novo tempo:

É uma cena comovente o encontro das duas missionárias, sobretudo por se dar na igreja doméstica e não no templo onde Zacarias oficiava como sacerdote. A experiência de Deus que as duas fazem não precisa do toque das trombetas e nem dos ritos usados nas celebrações do templo. O Deus feito carne vem na invisibilidade para ser testemunhado pelas pessoas marginalizadas e humildes que vivem à sombra do Todo Poderoso, dispensando os guardiães do templo que viviam dentro de seu empoderamento masculinizante. Nesse momento tão importante, é a voz da mulher Maria que ouve a voz da mulher Isabel (cf. Lc 1,42-45).⁸⁴

C. Boff, recordando o mariólogo biblista Aristides Serra, lembra que o ventre materno é o lugar da benção de Deus.⁸⁵ Se o primeiro Adão não nasce de uma mulher, o novo Adão é “nascido de mulher” (cf. Gl 4,4) e isso faz parte da nova humanidade em Cristo. A proclamação da bem-aventurança de Maria na boca de Isabel significa que a alegria escatológica chegou⁸⁶ e que a glória do Senhor está no meio de seu povo. Uma glória inaugurada e proclamada exatamente pelo encontro de duas mulheres.

1.2.4 Os efeitos da visita

Nesta última parte, a proposta é analisar os efeitos da visita que aparecem relatados nos versículos 41, 43 e 44 do primeiro capítulo do evangelho de Lucas. Uma questão de relevância teológica diz respeito à fala de Isabel: “Donde me vem que a Mãe do meu Senhor me visite?” (Lc 1,43). Alguns teólogos consideram tratar-se de uma reminiscência de 2Sm 6,9: “Como virá

⁸¹ COSTA, J. *O Magnificat: transbordamento de louvor e gratidão*, p. 20.

⁸² BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p. 397.

⁸³ MAZZAROLO, I. *Lucas, a antropologia da salvação*, p.30.

⁸⁴ BOFF, L. *Como tudo começou com Maria de Nazaré*, p.66.

⁸⁵ SERRA, A. *apud* BOFF, C. *Introdução à Mariologia*, p.57.

⁸⁶ BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p. 397.

a Arca do Senhor para ficar na minha casa”? Clodovis Boff concorda com Bruno Forte de que são tantas as evocações entre a transladação da Arca e a visita de Maria a Isabel, que é impossível que Lucas não tenha pensado em Maria como a nova Arca da Aliança.⁸⁷ O paralelo traçado por Bruno Forte impressiona:

A narração parece modelada sobre a do transporte da Arca da Aliança para Jerusalém, narrado em 2Sm 6,2-16: o contexto geográfico é o mesmo, a região de Judá (cf. 2Sm 6,1-2 e Lc 1,39); nos dois episódios aparecem manifestações de alegria (Davi “dançava diante do Senhor”:v.5; transportou a Arca “com alegria”: v.12; “dançava... saltando e dançando”: vv.14.16; o menino, no seio de Isabel, “estremeceu”, “estremeceu de alegria”: vv. 41 e 44); a alegria se traduz em aclamações, que têm sabor litúrgico (“Davi e toda a casa de Israel fizeram assim a Arca subir, aclamando e soando a trombeta”: v.15; “Isabel ficou repleta do Espírito Santo e com grande grito exclamou...”: vv. 41-42: o verbo *anaphonéo* do v.42 é usado pelos Setenta somente para as aclamações litúrgicas: 1Cr 16,4.5.42); a presença da Arca na casa de Obed-Edom de Gat foi motivo de benção (cf. 2Sm 6,11-12) como a de Maria na casa de Zacarias (“Isabel ficou repleta do Espírito Santo”, v.41); como Davi ficou tomado do temor religioso diante da Arca (v.9, “como virá a Arca do Senhor para ficar na minha casa?”) também Isabel diante de Maria (“Donde me vem que a mãe de meu Senhor me visite?” v.43); a Arca permanece “três meses” na casa de Obed-Edom (cf. v.11). Maria permanece “mais ou menos três meses” (v.56) com Isabel.⁸⁸

Brown não concorda com essa justaposição comparativa entre a figura de Maria e a da Arca da Aliança. Um dos motivos pelos quais rejeita a comparação é o “poder de matar” que a Arca possui, pois tanto em 2Sm 6,1-11 quanto em 1Cr 13,1-14 (as duas passagens narram o mesmo episódio) Oza é ferido de morte por Deus pelo fato de ter tocado na Arca, ainda que tenha sido para evitar sua queda do carro de bois (cf. 2Sm 6,6-7 e 1Cr 13,9-10). Brown argumenta que a motivação de Isabel ao dizer “Donde me vem que a mãe do meu Senhor me visite?” (Lc 1,43) é muito diferente do sentimento de Davi⁸⁹ após a morte de Oza: “Davi teve medo de Iahweh e disse: como virá a Arca de Iahweh para ficar na minha casa?” (2Sm 6,9). Na versão do livro de Crônicas o desgosto e o temor de Davi o fazem dizer: “Como poderei levar para a minha casa a Arca de Deus?” (1 Cr 13,12). Brown considera “difícil saber ao certo se Lucas quis fazer todas essas insinuações simbólicas”,⁹⁰ ele argumenta que é necessário um certo esforço de exegese para aproximar os textos.

A favor da mariologia simbólico-narrativa de Bruno Forte tem a posição de Ratzinger sobre o salto da criança no ventre de Isabel:

o salto da criança seria a continuação do júbilo extático de Davi diante da garantia da proximidade de Deus. Seja como for, porém, aqui se exprime algo que se perdeu quase

⁸⁷ BOFF, C. *Introdução à Mariologia*, p. 56.

⁸⁸ FORTE, B. *Maria, a mulher ícone do mistério: ensaio de mariologia simbólico-narrativa*. 1991, p.71.

⁸⁹ BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p.411.

⁹⁰ BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p.381.

completamente para nós, em nosso século crítico, mas que é intimamente parte da fé: para esta é essencial o júbilo diante da Palavra que se fez Homem, o salto diante da Arca da Aliança, na alegria esquecida de si mesma daquele que reconheceu a proximidade redentora de Deus.⁹¹

Uma observação importante é a de Costa, que comentando a opinião de Brown sobre a relação da figura de Maria com a Arca da Aliança, ressalta que “um paralelismo nunca goza de perfeita simetria entre ambas as partes, o que pode levar a várias reflexões teológicas ou induzir imprecisões nocivas à compreensão do mistério de Deus”.⁹² Costa alega que “com relação aos textos do Antigo Testamento, só podemos falar de Maria em sentido de prefiguração, em que um grupo de imagens vivas e fragmentadas foi usado pela comunidade através dos séculos para compor uma imagem da Mãe do Senhor”.⁹³ O próprio Brown em outro comentário reconhece que a alegria de João Batista no ventre de Isabel encontra respaldo na ideia semítica de que a ação de um bebê no ventre materno pode anteceder seu destino, como em Gn 25,22-23, texto que mostra a luta de Esaú e Jacó no ventre de Rebeca.⁹⁴

De qualquer maneira, admitindo ou não um paralelismo redacional, é fato que a alegria e o júbilo são elementos que estão presentes na teologia lucana. Essa alegria é *agalliasis*, que, na opinião de Paredes, trata-se em Lucas de uma expressão de júbilo pela chegada dos tempos messiânicos,⁹⁵ no sentido de que a profecia está sendo cumprida. Lucas também utilizará esse verbo para exprimir a exultação de Maria no *Magnificat* (cf. Lc 1,47), a exultação de Jesus sob a ação do Espírito Santo no retorno dos discípulos que haviam saído em missão (cf. Lc 10,21) e também a alegria da primeira comunidade cristã que partia o pão pelas casas “tomando o alimento com alegria e simplicidade de coração” (At 2,46). De fato, a ideia que parece prevalecer por trás dessa alegria messiânica não é a de uma alegria extravagante, mas de uma alegria serena, escondida aos sábios e revelada apenas aos humildes (cf. Lc 10,21).

Clodovis Boff recorda que a presença do Messias no ventre de Maria, não gera apenas alegria, mas também provoca a descida do Espírito Santo sobre o seio de Isabel, sendo “três os dons que Maria leva a Isabel: a alegria da salvação, o Cristo-Messias e o Espírito Santo”.⁹⁶ A saudação de Maria comunica o Espírito (cf. Lc 1,41) àquele que será “a voz que clama no deserto” (cf. Jo 1,23). Eis a opinião de Paredes concordando com Aranda Perez a respeito da saudação de Maria:

⁹¹ RATZINGER, J. *A filha de Sião: a devoção mariana na Igreja*, p.65-66.

⁹² COSTA, J. *Maria pneumatológica: uma releitura do IV Simpósio Mariológico Internacional*, p.66.

⁹³ COSTA, J. *Maria pneumatológica: uma releitura do IV Simpósio Mariológico Internacional*, p.19.

⁹⁴ BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p.411.

⁹⁵ PAREDES, J.C. *Mariologia: síntese bíblica, histórica e sistemática*, p.97.

⁹⁶ BOFF, C. *Introdução à Mariologia*, p.54.

O que Isabel captou não foi tanto o conteúdo da saudação, mas a voz de Maria, como se através de sua voz se percebesse a Presença do Filho que levava em seu seio. Segundo o Antigo Testamento, Deus fazia ouvir sua voz acima do propiciatório que cobria a Arca. Deus se fazia presente através de sua voz. Não ocorrerá algo parecido na cena da Visitação? Não se assemelha Maria à Arca da Aliança diante da qual se escuta a voz do Senhor? A voz de Maria faz João pular de alegria no seio materno, cheio do Espírito Santo. Esse mesmo Espírito se apodera de Isabel e a faz intérprete do que está acontecendo.⁹⁷

Paredes faz ainda alusão a duas passagens veterotestamentárias (Nm 7,89; Ex 25,22) para dizer que “Maria se transforma na tenda itinerante e viva da Glória do Senhor, na Arca da Nova Aliança”⁹⁸ e que sua voz “transforma as pessoas e suscita a alegria dos últimos tempos”.⁹⁹ Tais afirmações precisam, no entanto, serem compreendidas à luz daquilo que Mazzarolo chama de “cristologia lucana”, cujo eixo central se baseia na tríplice afirmação de Jesus como Cristo, Filho de Deus e Senhor.¹⁰⁰ Antes de ser uma narrativa sobre a visita de Maria, é na verdade um relato sobre a visita da “mãe do Senhor” (Lc 1,43) à casa de Zacarias e Isabel, que representam a Antiga Aliança. E, portanto, a glória e alegria desse encontro, devem, por causa da presença do Senhor em Maria, superar toda glória já vista e experimentada na história de Israel. No antigo Israel, “quando a Arca é introduzida no Templo de Jerusalém, a glória de Javé toma posse do santuário (1Rs 8,11), como ela tinha enchido a Tenda do deserto quando a Arca foi depositada nela, segundo Ex 40,34-35”.¹⁰¹ Portanto, a visita de Maria inaugura um novo tempo, na linha da reflexão pneumatológica proposta por Lina Boff: “O movimento do Espírito referente ao encontro de Maria e Isabel é a exaltação do gratuito. Entre elas, realiza-se a economia do dom, faz-se presente a lógica do amor à vida, começa o espaço em que entram e se fazem presentes a justiça e o direito para todos os povos”.¹⁰²

E um tempo novo exige um cântico novo. Mesmo sendo o *Magnificat* uma temática que já fazia parte da história do povo de Israel, quando proclamado por Maria em resposta à saudação hínica de Isabel, recapitula a história da salvação e faz culminar no evento encarnatório a celebração da intervenção messiânica de Deus na história, como será visto a seguir na análise verso a verso do *Magnificat*.

⁹⁷ PAREDES, J.C. *Mariologia: síntese bíblica, histórica e sistemática*, p.97.

⁹⁸ PAREDES, J.C. *Mariologia: síntese bíblica, histórica e sistemática*, p.104.

⁹⁹ PAREDES, J.C. *Mariologia: síntese bíblica, histórica e sistemática*, p.98.

¹⁰⁰ MAZZAROLO, I. *Lucas, a antropologia da salvação*, p.40.

¹⁰¹ DE VAUX, R. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, p.337.

¹⁰² BOFF, L. *Mariologia: interpelações para a vida e para a fé*, p.16.

1.3 O canto do *Magnificat*

Após o que foi dito até aqui, não restam dúvidas da importância do *Magnificat* para a composição lucana, a ponto do evangelista incluí-lo *a posteriori* em seu evangelho. Na opinião de Brown, trata-se de um canto soteriológico recebido da primitiva comunidade judaico-cristã de Jerusalém, com exceção do v.48, que seria um “lucanismo”, ou seja, uma contribuição original do evangelista Lucas.¹⁰³ Distinguindo-o como “soteriológico”, Brown entende não haver cristologia no hino, apenas “um conceito bem judaico de soteriologia”¹⁰⁴, bem distinto da cristologia narrativa construída por Lucas em seu evangelho da infância.

Sendo assim, cabe inicialmente uma pergunta: por que o autor sagrado optou por incluir o *Magnificat* em seu relato evangélico? De que trata exatamente o *Magnificat* e por que Lucas achou por bem relacioná-lo à Maria? Essas e outras questões, se bem compreendidas, podem colaborar com a perspectiva eclesiológica desta pesquisa, já que, conforme afirma Valentini, “desde o início, as comunidades cristãs compreenderam a importância deste canto, tornando-o próprio, ou melhor, reapropriando-se dele. É, de fato, uma canção eclesial colocada nos lábios de Maria e que a comunidade, unindo a sua voz à da Mãe do Senhor, repete sem cessar.”¹⁰⁵

Estaria, então, o evangelista Lucas sob influência de seu próprio contexto eclesial para fazer do *Magnificat* não só uma resposta de Maria ao louvor de Isabel, mas também uma resposta da Igreja à sociedade de seu tempo? É o que se pretende investigar com a abordagem que se segue.

Tomando por base a exegese de Raymond Brown em diálogo com a de Alberto Valentini é possível encontrar inúmeras posições comuns entre os autores em relação às origens do *Magnificat*, mas também algumas diferenças, que merecem destaque e aprofundamento. Para efeito didático, adotou-se a divisão de Brown, que admite haver três partes (introdução, corpo do hino e conclusão), sendo que o corpo do hino reúne a primeira e a segunda estrofe do cântico.¹⁰⁶ Já Valentini adota uma divisão binária pela qual a introdução está para a primeira parte, assim como a conclusão está para a segunda.¹⁰⁷

¹⁰³ BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p.422 e p.415 (nota de rodapé).

¹⁰⁴ BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p.421.

¹⁰⁵ VALENTINI, A. *Maria secondo le Scritture: Figlia di Sion e Madre del Signore.*, p.133-134.

¹⁰⁶ BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p.424-428.

¹⁰⁷ VALENTINI, A. *Maria secondo le Scritture: Figlia di Sion e Madre del Signore.*, p.154-155.

Quadro comparativo entre Brown e Valentini	
Raymond Brown	Alberto Valentini
Louvor introdutório (Lc 1,46b-47)	Primeira parte
Primeira estrofe (Lc 1,48-50)	(Lc 1, 46b-50)
Segunda estrofe (Lc 1,51-53)	Segunda parte
Conclusão (Lc 1,54-55)	(Lc 1, 51-55)
Fonte: Nota de rodapé 104	Fonte: Nota de rodapé 105

1.3.1 Um mosaico veterotestamentário

Antes de se analisar cada uma de suas partes separadamente, é necessário resguardar a pressuposta unidade do cântico, não apenas em relação à interligação entre os versículos, mas também em relação ao conjunto da obra lucana. Para Brown, por exemplo, não é possível analisar o *Magnificat* separadamente dos demais cânticos lucanos: *Benedictus* (Lc 1,67-79), *Gloria in Excelsis* (Lc 2,13-14) e *Nunc Dimittis* (Lc 2,28-32).¹⁰⁸ Embora existam semelhanças e diferenças entre eles, em sua opinião, uma característica os aproxima: o fato de parecerem “mosaicos reunidos com fragmentos veterotestamentários”,¹⁰⁹ ou seja, evocam versos e passagens do Antigo Testamento que são ressignificadas pelo cristianismo nascente narrado em Atos dos Apóstolos. Essa também é a opinião de Valentini, que considera o *Magnificat* um “verdadeiro mosaico de alusões, combinações e interpretações”.¹¹⁰

A comparação do canto do *Magnificat* a um mosaico ajuda a compreender não apenas a diversidade de suas fontes, mas também o valor do conjunto da obra, já que, se olhado de perto, um mosaico revela a diferença entre as partes, mas se contemplado de longe, revela a beleza da imagem que busca projetar. Algo similar ocorre com o *Magnificat* e sua inclusão no evangelho da infância, pois parece estar a serviço de uma intenção maior do autor em retratar a realidade eclesial vivida em sua comunidade e/ou proposta aos destinatários de seu evangelho. Ainda que diga respeito a acontecimentos do passado referentes à história de Israel, tornam-se atuais à medida que são celebrados e proclamados pela comunidade orante (cf. At 2,42) da qual Maria fazia parte (cf. At 1,14) na perspectiva de Lucas.

¹⁰⁸ BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p.412.

¹⁰⁹ BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p.414.

¹¹⁰ VALENTINI, A. *Maria secondo le Scritture: Figlia di Sion e Madre del Signore.*, p.159.

Segundo Mazzarolo, trata-se de “um hino nos moldes dos antigos salmos de gratidão e louvor”.¹¹¹ Brown argumenta que, em geral, os hinos de louvor no saltério são compostos por três partes: introdução, corpo do hino e conclusão, sendo que, no caso do *Magnificat*, o corpo do hino (vv.48-53) estaria dividido em duas estrofes de mesmo tamanho¹¹². Cada uma dessas partes possuiria interconexões veterotestamentárias que fariam desse conjunto de citações uma recapitulação da Antiga Aliança colocada na boca de Maria, mãe daquele que foi enviado na plenitude do tempo (cf. Gl 4,4) para que todos, no dizer de Pedro, segundo Lucas, se reconheçam filhos dos profetas e da Aliança estabelecida com Abraão (cf. At 3,25).

Já Valentini entende que nesse mosaico é possível contemplar dois movimentos: o pessoal e o comunitário. Enquanto a primeira parte, que na opinião de Valentini, engloba a introdução e a primeira estrofe (Lc 1,46b-50), é marcada pelas intervenções do Deus-Salvador sobre a serva Maria e sobre todos os que o temem; a segunda parte (Lc 1,51-55) apresenta “um Deus forte que restabelece os direitos dos pequenos e dos oprimidos ao romper as tramas e ações dos poderosos”.¹¹³ Essa transição do pessoal ao comunitário faz do mosaico do *Magnificat* não apenas uma obra que rememora a alegria messiânica, mas que também revela o alcance profético da mensagem cristã.

1.3.2 Louvor introdutório (Lc 1, 46b-47)

“⁴⁶Minha alma engrandece o Senhor,
⁴⁷e meu espírito exulta em Deus, meu Salvador”

Valentini diz que “colocado enfaticamente no início, em posição dominante, o louvor-exaltação de Deus e a alegria da salvação oferecem a chave de leitura do cântico”¹¹⁴ e faz lembrar o Sl 35,9: “Meu ser exultará em Iahweh e se alegrará com sua salvação”. A alegria expressa pelo presente do verbo exultar (*agallian*), indicaria em Lucas, segundo Brown, não apenas um prolongamento da alegria de Isabel (cf. Lc 1,44) e uma antecipação da exaltação de Jesus no Espírito (cf. Lc 10,21), mas também um eco do início do cântico de Ana (1Sm 2,1):

O meu coração exulta em Iahweh,
meu chifre se eleva a Iahweh,
a minha boca se escancara contra os meus inimigos,
porque me alegro em tua salvação.

¹¹¹ MAZZAROLO, I. *Lucas, a antropologia da salvação*, p.56.

¹¹² BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p.424. Brown relaciona os seguintes salmos de louvor: Sl 8; 19; 29; 33; 100; 103; 104; 111; 113; 114; 117; 135; 136; 145; 146; 147; 148; 149; 150.

¹¹³ VALENTINI, A. *Maria secondo le Scritture: Figlia di Sion e Madre del Signore.*, p.154.

¹¹⁴ VALENTINI, A. *Maria secondo le Scritture: Figlia di Sion e Madre del Signore.*, p.153.

O tema da alegria em Lucas está ligado à ação salvífica de Deus na história e o *Magnificat*, segundo Mazzarolo, ao ser considerado uma retomada do hino de Ana (1Sm 2,1-10), reconhece a superação da esterilidade como expressão de salvação. Diz Mazzarolo que “tanto Ana quanto Maria percebem que o fruto do seu ventre é obra do Senhor e a força do seu Espírito estava sobre elas”.¹¹⁵ A intenção redacional de Lucas ao aproximar os cânticos dessas duas mulheres estaria de acordo com uma concepção da história da salvação a partir da ótica dos “protagonistas” que conseguem superar a dialética dos opressores e oprimidos, transformando assim, uma situação caótica em uma evangelização inclusiva.¹¹⁶ Valentini concorda com Mazzarolo a respeito do protagonismo das mulheres revelado nos cânticos do Antigo Testamento,¹¹⁷ e que, no caso do *Magnificat*, deixaria claro que “a salvação é premissa e condição da alegria e a alegria é sinal e consequência da experiência salvífica”,¹¹⁸ mas vai além ao afirmar que

a voz de Maria, ao mesmo tempo que retoma os acentos do antigo Israel, antecipa e inaugura o canto da Igreja de Cristo, que celebra com alegria – clima raro e quase ausente nos hinos judaicos intertestamentários, especialmente em Qumran – uma salvação que transformou radicalmente a história do mundo.¹¹⁹

É justamente esse caráter e essa expectativa de salvação que confere às palavras iniciais do *Magnificat* um espectro maior do que uma simples reverberação do hino de Ana na boca de Maria. Esse louvor introdutório relembra a profecia de Habacuc: “Eu, porém, me alegrarei em Iahweh, exultarei no Deus da minha salvação” (Hb 3,18) ou ainda ao salmo de libertação de Isaías: “Ei-Lo, o Deus da minha salvação: sinto-me confiante, de nada tenho medo, porque Iahweh é minha força e o meu canto. Ele foi minha salvação. Com alegria tirareis água das fontes da salvação” (Is 12, 2-3).

Essa esperança messiânica torna o *Magnificat* um autêntico “canto da alegria” e isso é absolutamente relevante para a presente pesquisa, pois ajuda a compreender como a alegria do Evangelho proposta por Francisco encontra no *Magnificat* não apenas um texto bíblico de referência, mas um verdadeiro e promissor itinerário teológico-pastoral. Vale destacar que, embora o cântico de Maria, a exemplo do hino de Ana, expresse aspectos de um louvor individual, tanto Valentini quanto Brown concordam que se trata de um louvor comunitário,¹²⁰

¹¹⁵ MAZZAROLO, I. *Lucas, a antropologia da salvação*, p.56.

¹¹⁶ MAZZAROLO, I. *Lucas, a antropologia da salvação*, p.60.

¹¹⁷ VALENTINI, A. *Maria secondo le Scritture: Figlia di Sion e Madre del Signore.*, p.142.

¹¹⁸ VALENTINI, A. *Maria secondo le Scritture: Figlia di Sion e Madre del Signore.*, p.153.

¹¹⁹ VALENTINI, A. *Maria secondo le Scritture: Figlia di Sion e Madre del Signore.*, p.138.

¹²⁰ BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p.425; VALENTINI, A. *Maria secondo le Scritture: Figlia di Sion e Madre del Signore.*, p.134.

na linha daquilo que Murad considera ser uma promessa que se estende a toda humanidade.¹²¹ Tal interpretação corrobora a intenção desta pesquisa em propor a releitura da Exortação apostólica de Francisco à luz do *Magnificat*, dada a finalidade eclesial de ambos os textos e o alcance exegético e teológico da análise.

1.3.3 Primeira estrofe (Lc 1,48-50)

⁴⁸porque olhou para a humilhação de sua serva.
 Sim! Doravante as gerações todas me chamarão de bem-aventurada,
⁴⁹pois o Todo-poderoso fez grandes coisas em meu favor.
 Seu nome é santo
⁵⁰e sua misericórdia perdura de geração em geração,
 para aqueles que o temem.

1.3.3.1 A humilhação de Maria

Nessa primeira estrofe surgem elementos importantes que dizem respeito à imagem de Maria para o autor sagrado e sua comunidade. Na perspectiva exegética de Brown, a situação humilhante (*tapeínoosis*) de Maria a qual se refere o v.48a teria a ver com a identificação da menina de Nazaré com os *anawin*¹²² e essa também é a opinião de Valentini, embora o conceito de humilhação para Valentini retroaja à escravidão do povo de Israel no Egito.¹²³ A nível redacional, os dois autores concordam que o v.48a faz eco ao voto e à oração de Ana por sua esterilidade:

Na amargura de sua alma, ela orou a Iahweh e chorou muito. E fez um voto, dizendo: “Iahweh dos Exércitos, se quiseres dar atenção à humilhação de tua serva e te lembrares de mim, e não te esqueceres da tua serva e lhe deres um filho homem, então eu consagrarei a Iahweh por todos os dias da sua vida, e a navalha não passará sobre a sua cabeça (1Sm 1,10-11).

O tema da humilhação se torna importante à medida que não se reporta apenas à infertilidade de Ana, mas também à condição própria de Maria na visão de Lucas. Quem era Maria de Nazaré? Essa pergunta, já tratada no início, relembra que o *Magnificat* é posto nos lábios de uma mulher concreta da história, que se torna porta-voz de seu povo sofredor. Entretanto, quando se diz “povo de Israel”, tal expressão ainda é vaga e reclama uma delimitação existencial quanto ao grupo social no qual Maria estava inserida. Sendo assim,

¹²¹ MURAD, A. *Maria, toda de Deus e tão humana: Compêndio de Mariologia*, p.72.

¹²² BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p.418.

¹²³ VALENTINI, A. *Maria secondo le Scritture: Figlia di Sion e Madre del Signore.*, p.161.

compreender a “humilhação de Maria” e sua real condição de vida é essencial para compreensão do cântico.

Para Brown, Lucas teria obtido seus cânticos (não só o *Magnificat*, mas também o *Benedictus* e *Nunc Dimittis*) de uma comunidade *anawin* de judeus convertidos ao cristianismo que valorizavam o templo e as promessas davídicas e que se contrapunham aos *anawin* sectários de Qumrã.¹²⁴ Em sua opinião, Maria seria porta-voz desse grupo específico de *anawin* que fazia do cântico de Ana uma expressão da sua fé messiânica.¹²⁵ Em perspectiva soteriológica, tanto a esterilidade de Ana, quanto a virgindade de Maria constituíam uma impossibilidade humana que só o poder de Deus poderia superar. Associados à esterilidade veterotestamentária e à virgindade neotestamentária, estavam todos os pobres de Israel, todos os *anawin* que igualmente se encontravam em situação humilhante.¹²⁶ Murad falando dessa pobreza de coração dos *anawin*, assim resume a espiritualidade desse grupo social:

Os justos são forçados a se curvarem diante da força e do poder do que os dominam. Ao se empenharem para defender sua dignidade, exercitam a fé na grandeza de Deus e se reconhecem pequenos diante dos seus projetos incompreensíveis. Proclamam que Javé é o defensor dos pobres e dos humildes.¹²⁷

Clodovis Boff ao tratar desse tema, utiliza a afirmação de Rafael Ortega de que o *Magnificat* “é um mosaico de textos escritos com as lágrimas dos pobres de Israel”¹²⁸ e acrescenta que o próprio cântico de Ana, embora diga respeito à humilhação causada pela esterilidade, já tinha como pano de fundo o cântico do Mar (Ex 15,1-18.21).¹²⁹ Essa é propriamente a tese de Valentini, que considera que o canto de Ana “depende de uma tradição que remete à epopeia do êxodo e ao canto da vitória que o acompanha”.¹³⁰ Sob tal ótica o *Magnificat*, enquanto canto de redenção, seria também um canto de libertação que evoca “o evento fundante da fé do povo da primeira Aliança: o Êxodo, arquétipo de toda a libertação, seja ela pessoal ou coletiva, interior ou ulterior. O Êxodo judaico é profecia do novo Êxodo, que o Messias inaugura no ventre da Virgem”.¹³¹

¹²⁴ BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p.420.

¹²⁵ BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p.429.

¹²⁶ BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p.430.

¹²⁷ MURAD, A. *Maria, toda de Deus e tão humana: Compêndio de Mariologia*, p.75.

¹²⁸ ORTEGA, R. *apud* BOFF, C. *Mariologia Social: o significado da Virgem para a sociedade*, p.329.

¹²⁹ BOFF, C. *Mariologia Social: o significado da Virgem para a sociedade*, p.329.

¹³⁰ VALENTINI, A. *Maria secondo le Scritture: Figlia di Sion e Madre del Signore.*, p.160.

¹³¹ BOFF, C. *Mariologia Social: o significado da Virgem para a sociedade*, p. 329.

Dos temas centrais da primeira estrofe do *Magnificat*, além da humilhação de Maria, também aparecem dois outros importantes temas, que estão conectados com o primeiro: as maravilhas realizadas pelo Senhor e o reconhecimento intergeracional dessa bem-aventurança.

1.3.3.2 As maravilhas realizadas

Quanto às maravilhas ou grandes coisas (*megala*) cantadas no *Magnificat* e colocadas nos lábios de Maria, é possível relacioná-las com a libertação do Egito conquistada pelo povo de Israel, pois já na boca de Moisés encontramos semelhante afirmação: “A ele debes louvar: ele é o teu Deus. Ele realizou em teu favor essas coisas grandes e terríveis que os teus olhos viram” (Dt 10,21). Na opinião de Brown, a relação não se limita à libertação do passado, mas também à libertação futura que se realizaria com a vinda do messias. É célebre sua proposição: “o *Magnificat* descreve um acontecimento passado decisivo com consequências futuras decisivas”.¹³² Tanto fala do passado de Israel, quanto da comunidade primitiva de Lucas.¹³³

Para Valentini, uma das explicações para essa dupla intenção do autor sagrado seria o fato de que “o *Magnificat* canta uma libertação já realizada e absolutamente irreversível, embora ainda não se vejam todos os seus efeitos no palco do mundo”.¹³⁴ Essa premissa de uma salvação já realizada e ainda em curso na história, embasa a tese valentiniana de que o *Magnificat* seria na verdade um canto escatológico em duplo sentido: tanto em relação à antiga esperança messiânica de Israel contemplada com a primeira vinda de Jesus, quanto em referência ao retorno de Cristo nos últimos tempos.¹³⁵ Por isso, na opinião de Valentini, o canto da Virgem deve chegar a todas as gerações e “ressoar continuamente nas Igrejas, nas consciências e no mundo: a salvação deve ser anunciada e implementada com força diante da contra-história cotidiana e dos sinais de morte que desfiguram o mundo”. Para ele, o tom profético da segunda parte já está delineado no louvor escatológico da primeira¹³⁶ e por isso pode-se considerar o *Magnificat* o canto das maravilhas que Deus realiza em todos os tempos.

¹³² BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p.771.

¹³³ BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p.772. Clodovis Boff concorda com Brown quando admite a possibilidade de que “o *Magnificat* repercute, embora debilmente, ecos das ‘maravilhas’ (*magaleía*) de Deus (At 2,11), dos ‘sinais e prodígios’ (*semeia kai trata*: At 5,12), acontecidos nos tempos da primeira comunidade dos cristãos. De fato, a redação definitiva do Cântico se deu precisamente neste contexto” (BOFF, C. *Mariologia Social: o significado da Virgem para a sociedade*, p. 348).

¹³⁴ VALENTINI, A. *Maria secondo le Scritture: Figlia di Sion e Madre del Signore.*, p.138.

¹³⁵ VALENTINI, A. *Maria secondo le Scritture: Figlia di Sion e Madre del Signore.*, p.139-140.

¹³⁶ VALENTINI, A. *Maria secondo le Scritture: Figlia di Sion e Madre del Signore.*, p.140.

1.3.3.3 De geração em geração

A primeira estrofe do *Magnificat* termina com o anúncio da misericórdia que alcança, de geração em geração, todos aqueles que temem a Deus. Importante destacar que tanto o louvor de Maria (cf. Lc 1,48) quanto a misericórdia divina (cf. Lc 1,50) perduram pelas gerações. Embora essa expressão já seja cantada nos salmos¹³⁷, no *Magnificat*, na opinião de Valentini, ela ganha contorno escatológico, pois a maternidade de Maria seria um “sinal da irrupção escatológica de Deus na nossa carne e na nossa história”.¹³⁸ A intenção do autor seria reforçar a dimensão da Aliança, que será retomada na conclusão do cântico quando a descendência de Abraão for lembrada (cf. Lc 1,55).

Para Brown, a citação dos “tementes” no v.50 já estaria a serviço da segunda estrofe, como antítese dos orgulhosos que são dispersados por Deus.¹³⁹ O argumento de Brown é consistente se for admitida a ausência de contraponto à categoria “orgulhosos” no v. 51, já que toda a segunda parte do canto está marcada por um paralelismo profético. Embora seja inegável uma mudança de tom e estilo na segunda parte,¹⁴⁰ a unidade do *Magnificat* é resguardada na medida em que se reconheça não haver ruptura entre a alegria messiânica da primeira estrofe e a denúncia profética da segunda, pois ambas seriam expressões do agir salvífico de Deus na história.

1.3.4 Segunda estrofe (Lc 1,51-53)

⁵¹Agiu com a força de seu braço,
dispersou os homens de coração orgulhoso.

⁵²Depôs poderosos dos seus tronos,
e a humildes exaltou.

⁵³Cumulou de bens a famintos
e despediu ricos de mãos vazias.

Segundo Murad, o *Magnificat* anuncia três rupturas estruturais: a dispersão dos soberbos, a derrubada dos poderosos de seus tronos e a despedida dos ricos de mãos vazias.¹⁴¹ Também nesta segunda parte, e ainda de maneira mais evidente, o *Magnificat* é eco neotestamentário do hino de Ana:

¹³⁷ Sl 103,17-18: “Mas o amor de Iahweh! [...] existe desde sempre e para sempre existirá por aqueles que o temem; sua justiça é para os filhos dos filhos, para os que observam sua Aliança e se lembram de cumprir suas ordens”.

¹³⁸ VALENTINI, A. *Maria secondo le Scritture: Figlia di Sion e Madre del Signore.*, p.144.

¹³⁹ BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p.432.

¹⁴⁰ VALENTINI, A. *Maria secondo le Scritture: Figlia di Sion e Madre del Signore.*, p.158.

¹⁴¹ MURAD, A. *Maria, toda de Deus e tão humana: Compêndio de Mariologia*, p.78.

É Iahweh quem empobrece e enriquece,
 quem humilha e quem exalta.
 Levanta do pó o fraco
 e do monturo o indigente,
 para os fazer assentar-se com os nobres
 e colocá-los num lugar de honra (1Sm 2,7-8ab).

Uma observação a ser feita é que o tempo verbal utilizado (aoristo) no *Magnificat* é diferente daquele utilizado no hino de Ana, trata-se de um “tempo histórico por excelência que documenta, sem mal-entendidos, que o Senhor realizou a salvação”.¹⁴² Mas isso não é uma exclusividade do *Magnificat*, pois outras passagens do Antigo Testamento já reconhecem o agir salvífico de Deus como um fato consumado, principalmente a partir do reinado de Davi.¹⁴³ C. Boff ao tratar da função dos aoristos no *Magnificat*, identifica não apenas o sentido incoativo, mas também o profético e o sapiencial, de tal modo que embora a ação salvífica já tenha sido iniciada, ela também “remete a um futuro onde essa ação encontrará sua plenitude derradeira”.¹⁴⁴ Esse agir divino se constituiria como um comportamento constante de Deus na história até que esta chegue a sua consumação escatológica. É por isso que “sua misericórdia perdura de geração em geração para aqueles que o temem” (Lc 1,50).

1.3.4.1 Dispersou os orgulhos

Clodovis Boff relaciona o verbo “dispersar” (*diaskorpizó*) à ideia militar de desarticulação do adversário e de anulação de seus projetos e não tanto com a ideia de destruição dos inimigos.¹⁴⁵ Aliás, a expressão “inimigos” não aparece no *Magnificat*, embora apareça por duas vezes no canto de Ana (cf. 1Sm 2, 1.10) e também no canto do mar (cf. Ex 15, 6.9). Murad afirma que o *Magnificat* proclama uma “inversão messiânica” onde os últimos da sociedade de seu tempo serão os primeiros no Reino e os primeiros na sociedade excludente serão os últimos, conforme a pregação de Jesus (Lc 13,30; 14,9).¹⁴⁶ Embora essa “inversão messiânica” possa sugerir uma ideia de revolução e reviravolta,¹⁴⁷ ela também pode ser entendida como uma “conversão messiânica”, já que, segundo Brown, o *Magnificat* é “um convite à justiça social

¹⁴² VALENTINI, A. *Maria secondo le Scritture: Figlia di Sion e Madre del Signore*. p.156.

¹⁴³ Como por exemplo, veja o Sl 89,11b: “*dispersastes teus inimigos com teu braço poderoso*”; ou ainda Eclo 10,14-15: “*O Senhor derruba o trono dos poderosos e assenta os mansos em seus lugares*”.

¹⁴⁴ BOFF, C. *Mariologia Social: o significado da Virgem para a sociedade*, p.353.

¹⁴⁵ BOFF, C. *Introdução à Mariologia*, p.63.

¹⁴⁶ MURAD, A. *Maria, toda de Deus e tão humana: Compêndio de Mariologia*, p.79.

¹⁴⁷ BOFF, C. *Introdução à Mariologia*, p.65.

sem ódio”.¹⁴⁸ A explicação de C. Boff para a ideia de “dispersar” contempla essa perspectiva browniana:

A ideia de “dispersar” traz a mente não uma vitória baseada na aniquilação, destruição ou massacre, mas na neutralização das forças inimigas, na desagregação de suas fileiras, na desarticulação de seus estratagemas. Portanto, o que está em questão aqui não é o “talião revolucionário”, consistindo no esmagamento físico do outro, mas, antes, o convite à deserção, um pôr em fuga o oponente.¹⁴⁹

A dispersão dos orgulhosos, enquanto primeira antítese do “núcleo duro”¹⁵⁰ do *Magnificat*, na opinião de C. Boff, é uma antítese matricial, pois dela dependeriam as demais.¹⁵¹ A categoria “soberbos” no *Magnificat* estaria em consonância com a mensagem do evangelho de Lucas que apresenta Jesus Cristo criticando a postura do fariseu diante do publicano da parábola (cf. Lc 18,9-14). A prepotência dos soberbos contrasta com a postura de vida dos *anawin*, que são tementes a Deus. Isso reforça a opinião de Brown de que o *Magnificat* tem origem nos *anawin* da comunidade judaico-cristã de Jerusalém.¹⁵² O caráter espiritual e religioso dessa primeira antítese embasa e fundamenta as antíteses seguintes porque revela a força do braço de Deus que cuida e protege os humildes e pequenos de Israel.

1.3.4.2 Derrubou os poderosos

É fundamental para esta pesquisa compreender-se a intenção narrativa do evangelista Lucas. Mesmo não tendo sido ele o autor do cântico, sua opção de incluí-lo em seu evangelho da infância indica que as palavras cantadas no *Magnificat* eram relevantes para a sua comunidade. Brown questiona a ênfase sociopolítica que a teologia contemporânea dá ao *Magnificat* alegando que “frases talvez com pouco dinamismo sociopolítico quando recitadas pela primeira vez podem ter adquirido muito mais intensidade quando repetidas por judeus-cristãos depois de 70”.¹⁵³ Entretanto, o próprio Brown reconhece que o “tom marcial nos vv. 51 e 52, de acordo com os quais os orgulhosos foram dispersados e os poderosos foram

¹⁴⁸ BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p.775.

¹⁴⁹ BOFF, C. *Mariologia Social: o significado da Virgem para a sociedade*, p.358.

¹⁵⁰ VALENTINI, A. *apud* BOFF, C. *Mariologia Social: o significado da Virgem para a sociedade*, p.359. Por “núcleo duro” compreende-se os versículos de Lc 1,51-53, que seria, na opinião de Alberto Valentini, “um bloco particular com uma poderosa estrutura simétrica e cruzada, dispostos em forma quiástica, com uma concentração excepcional de antítese”.

¹⁵¹ BOFF, C. *Introdução à Mariologia*, p.61.

¹⁵² BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p.432.

¹⁵³ BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p.773.

derrubados de seus tronos, dificilmente se explica pelo fato de Maria ter concebido um filho”,¹⁵⁴ ou seja, é forçoso admitir que o teor do *Magnificat* fazia sentido para a comunidade que o cantava a ponto de Lucas atribuí-lo à Maria, a mãe do Ressuscitado.

Valentini resume muito bem essa perspectiva lucana quando afirma que “Maria encarna o destino da comunidade” como uma “personalidade corporativa” cujas decisões dizem respeito ao grupo no qual está inserida.¹⁵⁵ Não é sem propósito o fato de Lucas destacar a presença de Maria no acontecimento de Pentecostes (cf. At 1,14). Essa ambivalência exegética e teológica do *Magnificat* o torna um texto paradigmático para a fé cristã, que permitiu, por exemplo, o surgimento da mariologia social de Clodovis Boff:

A Virgem fala da derrubada dos poderosos do trono e da exaltação dos humildes, da saciedade dos famintos e do despojamento dos ricos. Ela tem, pois, uma visão dinâmica da história, a qual é para Ela um processo aberto, e não um curso fatalista. O Deus de Maria é o Deus que transforma a realidade de alto a baixo.¹⁵⁶

O “Jesus lucano”, do qual Maria é mãe, revela-se radicalmente antagônico aos poderosos deste mundo, àqueles que se sobrepõem aos humildes de Israel. O próprio v. 52 estaria em paralelo à expressão “o Todo-poderoso” do v.49, na opinião de C. Boff.¹⁵⁷ Esse “Jesus lucano” está alinhado à expectativa sapiencial e messiânica do Antigo Testamento: “O Senhor derruba o trono dos poderosos e assenta os mansos em seus lugares” (Eclo 10,14). Brown diz que “o *Magnificat* antevê o Jesus lucano ao pregar que a riqueza e o poder não são, de forma alguma, valores reais, pois aos olhos de Deus, não valem nada”.¹⁵⁸ São anti-valores dos *dinástai* (poderosos) que oprimem e exploram os *anawin*, inclusive os *anawin* que reconheceram em Jesus Cristo o cumprimento da promessa messiânica e formavam a comunidade primitiva de Jerusalém. Portanto, é incontestável, como afirma Brown, que “a justiça social característica do Jesus lucano é apresentada no *Magnificat* de Maria”.¹⁵⁹

Murad destaca, com razão, que há várias semelhanças do *Magnificat* com as bem-aventuranças e os “ai de vós” de Lc 6,20-26. Para ele, a segunda ruptura proposta pelo *Magnificat* diz respeito ao poder, seja nas pequenas instâncias ou nas macroestruturas. A simbólica desse poder seria representada pela imagem do “trono”, que na tradição

¹⁵⁴ BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p.415.

¹⁵⁵ VALENTINI, A. *Maria secondo le Scritture: Figlia di Sion e Madre del Signore.*, p.139.

¹⁵⁶ BOFF, C. *Mariologia Social: o significado da Virgem para a sociedade*, p.362.

¹⁵⁷ BOFF, C. *Mariologia Social: o significado da Virgem para a sociedade*, p.362.

¹⁵⁸ BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p.434.

¹⁵⁹ BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p.738.

veterotestamentária está associada ao poder político (cf. 2Sm 3,10) e sua conseqüente força jurídica radicada em Deus (cf. Sl 113,5). Assim resume Murad: “Quem se senta no trono exerce autoridade sobre a nação e também julga”.¹⁶⁰ Portanto, derrubar do trono significa desfazer a rotina opressora, como um desdobramento do versículo anterior onde a dispersão dos orgulhosos foi profetizada. Mazzarolo postula que seria uma forma de se fazer justiça, já que na dialética da história, o poder foi usurpado pelos déspotas e só Deus pode resolver essa situação caótica.¹⁶¹ Esse desfazimento tirânico estaria de acordo com a lógica inclusiva do evangelista Lucas,

1.3.4.3 Despediu os ricos

Importante observar que na terceira ruptura estrutural do *Magnificat*¹⁶² os ricos (*plousios*) são despedidos de mãos vazias, mas o v.53 não se inicia com essa notícia e sim com a boa-nova de que Deus cumulou de bens os famintos. O maior bem que pode ser feito a uma pessoa faminta é dar-lhe de comer (cf. Lc 9,10-17). A proposta evangélica de cuidar daqueles que estão excluídos está presente em todo evangelho de Lucas e também no livro de Atos dos Apóstolos. Murad ressalta que o evangelista Lucas, ainda que de forma idealizada, testemunha que “a comunidade cristã das origens experimenta esse sonho de Jesus”,¹⁶³ pois declara não haver necessitados entre eles (cf. At 4,34). Isso não significa, segundo Brown, que não houvesse pobreza entre eles ou que os ricos deixaram de ser ricos, pois “os pobres formam uma categoria religiosa e suas necessidades são satisfeitas pela proclamação do Reino, não por mudança visível pela qual os ricos se tornarão financeiramente pobres e vice-versa”.¹⁶⁴

A lógica inclusiva do “Jesus lucano” não só sacia os famintos por comida, mas também os que tem fome e sede de justiça (cf. Mt 5,6). Embora Lucas, diferentemente do evangelista Mateus, omita a expressão “sede de justiça” em suas bem-aventuranças, ela está contemplada no contexto de seu evangelho, como por exemplo na parábola do juiz iníquo (cf. Lc 18,1-8). Como diz Mazzarolo, “na obra de Lucas, não há como evangelizar sem buscar uma inclusão, pois o Reinado de Deus é um apelo à dignidade, à ética e ao amor”.¹⁶⁵ Murad fala de “cidadania planetária” a partir do cântico de Maria:

¹⁶⁰ MURAD, A. *Maria, toda de Deus e tão humana: Compêndio de Mariologia*, p.79.

¹⁶¹ MAZZAROLO, I. *Lucas, a antropologia da salvação*, p.59-60.

¹⁶² MURAD, A. *Maria, toda de Deus e tão humana: Compêndio de Mariologia*, p.78-79.

¹⁶³ MURAD, A. *Maria, toda de Deus e tão humana: Compêndio de Mariologia*, p.80.

¹⁶⁴ BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p.775.

¹⁶⁵ MAZZAROLO, I. *Lucas, a antropologia da salvação*, p.60.

A postura preconizada no cântico de Maria, de alegria, humildade, consciência e partilha dos bens, é necessária para criar uma cidadania planetária, na qual todos nos sintamos em relações de rede, intimamente conectados e interdependentes. Pedes superação das atitudes de onipotência, soberba, autossuficiência e exploração dos outros seres humanos e da natureza. Além disso, a figura materna de Maria tem um vínculo simbólico com a “cultura do cuidado” em relação a todas as manifestações da vida.¹⁶⁶

Compreender a lógica inclusiva do evangelho de Lucas ajuda a atualizar a mensagem profética do *Magnificat* para os nossos dias. Despedir os ricos de mãos vazias, em última análise, significa não permitir que a lógica excludente do capitalismo ou de qualquer sistema socioeconômico prevaleça sobre a inalienável dignidade do ser humano.

1.3.5 Conclusão do *Magnificat* (Lc 1,54-55)

⁵⁴Socorreu Israel, seu servo,
lembrado de sua misericórdia
⁵⁵– conforme prometera a nossos pais –
Em favor de Abraão e de sua descendência, para sempre!

Na opinião de Brown, a conclusão do *Magnificat* (vv.54-55) assegura que sua origem é cristã, porque a expressão “ajudou Israel, seu servo” estaria relacionada com o início do canto, onde Maria exulta em seu Salvador (v.47).¹⁶⁷ As ideias de salvação e ajuda estariam conectadas pelo cumprimento das promessas messiânicas em Jesus Cristo. O tema da promessa e da Aliança constituem o núcleo fundamental da conclusão do *Magnificat*. A tradição profética e sálmica corrobora a importância da Aliança no contexto judaico (cf. Is 41,8-9; Sl 98,3; Mq 7,20). Mas para Valentini, a evocação da promessa e a recordação da Aliança abraâmica teria um objetivo ainda maior. Considerando a relação tipológica entre Israel e a Igreja de Cristo, ele afirma que

O *Magnificat* é o canto dos temas messiânicos, no qual conflui o júbilo de Abraão que pressentiu o Messias (cf. Jo 8,56) e ressoou profeticamente antecipada a voz da Igreja. O canto da Virgem não exprime esperança, mas anuncia um acontecimento consumado de importância decisiva e irreversível para a existência da serva do Senhor, para Israel e para a Igreja.¹⁶⁸

Os versos que encerram o *Magnificat* exprimem um ritmo mais pausado e sereno em comparação aos anteriores.¹⁶⁹ Esta serenidade tipicamente cristã conjuga e contempla tanto a dimensão da alegria pelo socorro de Deus, quanto da lembrança profética de Abraão. O

¹⁶⁶ MURAD, A. *Maria, toda de Deus e tão humana: Compêndio de Mariologia*, p.81.

¹⁶⁷ BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p.434.

¹⁶⁸ VALENTINI, A. *Maria secondo le Scritture: Figlia di Sion e Madre del Signore.*, p.162.

¹⁶⁹ BOFF, C. *Mariologia Social: o significado da Virgem para a sociedade*, p.374.

Magnificat ao mesmo tempo que é canto da alegria, é também canto de profecia: ambas realizadas em Cristo e perpetuadas pela Igreja de Cristo até a consumação dos tempos. Brown considera que “o cântico de Maria (Lc 1,46-55), em resposta ao cântico de Isabel (Lc 1, 42-45), conclui a saga dos dois anúncios”.¹⁷⁰ A comunidade lucana, enquanto primeira destinatária de seu evangelho, provavelmente encontrou nas palavras e na figura de Maria o encorajamento necessário para empreender uma evangelização encarnada com alegria evangélica e compromisso profético.

No atual momento da Igreja, onde o pontificado de Francisco se empenha em demonstrar que não há contradição e nem concorrência entre aquilo que é “espiritual” e o que é “social”, o canto do *Magnificat* pode se tornar um importante modelo de maturidade da fé cristã, já que reúne doxologia e profetismo, sintetizando na figura bíblica de Maria as aspirações da Igreja primitiva e da Tradição apostólica. Assim como Maria, Francisco tem seu canto profético, que foi dirigido à Igreja logo no início de seu ministério petrino. Trata-se de uma mensagem para o tempo presente, mas também para as futuras gerações. A releitura da Exortação apostólica *Evangelii Gaudium* do Papa Francisco à luz do *Magnificat*, dado o caráter eclesial de ambos os textos, certamente pode revelar ainda mais o valor paradigmático do canto de Maria para a Igreja de Francisco: a Igreja “em saída” do século XXI.

¹⁷⁰ BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p.435.

2 A IGREJA DE FRANCISCO

Após investigar a figura bíblica de Maria de Nazaré (1.1), a narrativa lucana da visitação (1.2) e o canto do *Magnificat* (1.3), enquanto expressão eclesial da Igreja primitiva; esta pesquisa passa a tratar da Exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, o principal documento do pontificado de Francisco. A primeira seção dedicada a Bergoglio (2.1) procurará compreender a gênese de seu pensamento. Após uma breve biografia (2.1.1), será analisada sua linguagem pastoral (2.1.2), seu pensamento teológico (2.1.3) e seus principais influenciadores (2.1.4). Na segunda seção, dedicada à Exortação de Francisco (2.2), apresentar-se-á um resumo sintético e temático da introdução e dos cinco capítulos da EG.

A terceira seção dedicada à eclesiologia de Francisco (2.3), abordará de forma sistemática a eclesiologia do povo de Deus (2.3.1) com seus dois eixos: a encarnação (2.3.1.1) e a inculturação (2.3.1.2); e também a Teologia do Povo latino-americana (2.3.2) com as três categorias presentes na visão eclesial de Francisco: a categoria sociológica “povo” (2.3.2.1), a piedade popular (2.3.2.2) e o povo fiel de Deus (2.3.2.3). A segunda parte da seção aprofundará os quatro princípios de Francisco (2.3.3) na EG e sua “visão poliédrica da realidade” (2.3.4), que ao reconhecer na imagem geométrica do poliedro (2.3.4.1) os aspectos de tensão polar (2.3.4.2) e de síntese (2.3.4.3), encontra na expressão “transbordamento” (2.3.4.4) seu paradigma de transcendência.

Na última seção, à guisa de conclusão do capítulo, indicar-se-ão alguns efeitos da reforma de Francisco (2.4) iniciada em seu pontificado e que estão em consonância com a renovação eclesial (2.4.1) trazida pelo Concílio Vaticano II e com a conversão pastoral (2.4.2) proposta em Aparecida (2007) e ratificada por Francisco na EG (2013).

2.1 Bergoglio se torna Francisco

Para se compreender Francisco é necessário recorrer à gênese de seu pensamento como Bergoglio. As referências biográficas dispostas de forma sequenciada ajudam na visão integrada de sua vocação e na percepção da maturação de sua experiência religiosa, fundamento inequívoco de sua pastoralidade. Tanto a linguagem quanto o pensamento de Francisco estão conectados a uma biografia que privilegia a pessoa de Jorge Mario Bergoglio e só depois disso as funções exercidas por ele ao longo de sua vida religiosa. Esta precedência foi levada em consideração na elaboração da cronologia abaixo, que culmina em sua eleição como Papa Francisco.

2.1.1 Referências biográficas¹⁷¹

- 1936 Nascimento de Jorge Mario Bergoglio no dia 17 de dezembro em Buenos Aires; primeiro dos cinco filhos do casal Mario Giuseppe Bergoglio (1908-1959) e Regina Sivori (1911-1981), ambos de famílias italianas que imigraram para a Argentina.¹⁷²
- 1953 Bergoglio, às vésperas de completar 17 anos, sente que *Dios lo primereó* em 21 de setembro ao final de uma confissão na Basílica de São José com um sacerdote de Corrientes, que fazia um tratamento de câncer na cidade de Buenos Aires. Após a confissão, Bergoglio sentiu que devia ser padre e disso não duvidou mais.¹⁷³
- 1956 Após concluir seu curso técnico de química no ano anterior, ingressa no Seminário Diocesano de Buenos Aires aos 20 anos de idade.¹⁷⁴
- 1957 Neste ano o jovem seminarista sofre com uma grave doença pulmonar (pleurisia), que o deixa à beira da morte e obriga os médicos a retirarem a parte superior de seu pulmão direito. Bergoglio teve um longo e doloroso período pós-operatório.¹⁷⁵
- 1958 Ingressa no noviciado da Companhia de Jesus, provavelmente por influência de seu reitor, que era jesuíta, como alguns de seus professores do seminário.¹⁷⁶
- 1960 Faz seus primeiros votos religiosos como jesuíta em 12 de março.¹⁷⁷
- 1961 Durante dois anos realiza estudos humanísticos no Chile.
- 1963 Licencia-se na Faculdade de Filosofia do Colégio Máximo de San Miguel.
- 1965 Após receber as ordens menores, Bergoglio é enviado para dar aulas de literatura e psicologia no Colégio da Imaculada Conceição de Santa Fé, interior da Argentina; pois fazia parte da regra dos jesuítas o exercício do magistério.¹⁷⁸
- 1966 Ensina no Colégio de El Salvador em Buenos Aires.

¹⁷¹ Como fonte bibliográfica utilizou-se a obra *El Grand Reformador: Francisco, retrato de um Papa radical* (Barcelona: Ediciones B, 2015) de Austen Ivereigh, por se tratar de uma vasta pesquisa sobre a vida de Bergoglio, citada por importantes pesquisadores como Awi Mello, Borghesi e Spadaro. Também foi utilizada como referência a tabela biográfica de Awi Mello em sua obra *Maria-Iglesia: Madre del Pueblo Misionero*, p.66-68 (Buenos Aires: Agape Libros, 2019); quando não houver citação à obra de Ivereigh, a obra utilizada foi a de Awi Mello.

¹⁷² IVEREIGH, A. *El Grand Reformador: Francisco, retrato de um Papa radical*, p.25.

¹⁷³ IVEREIGH, A. *El Grand Reformador: Francisco, retrato de um Papa radical*, p.57-58.

¹⁷⁴ IVEREIGH, A. *El Grand Reformador: Francisco, retrato de um Papa radical*, p.63.

¹⁷⁵ IVEREIGH, A. *El Grand Reformador: Francisco, retrato de um Papa radical*, p.75-76.

¹⁷⁶ IVEREIGH, A. *El Grand Reformador: Francisco, retrato de um Papa radical*, p.74.

¹⁷⁷ IVEREIGH, A. *El Grand Reformador: Francisco, retrato de um Papa radical*, p.100.

¹⁷⁸ IVEREIGH, A. *El Grand Reformador: Francisco, retrato de um Papa radical*, p.111.

- 1967 Durante três anos estuda Teologia no Colégio Máximo de San Miguel.
- 1969 Bergoglio é ordenado sacerdote em 13 de dezembro pelo arcebispo Ramón Castellano.
- 1970 Faz sua terceira *probación* em Alcalá de Henares na Espanha. É o ano dedicado à repetição dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio, no qual também se faz a profissão do quarto voto: de obediência ao Papa no que diz respeito às missões.¹⁷⁹
- 1971 Em abril é nomeado Mestre de Noviços da província jesuíta na Argentina.
- 1973 Em 22 de abril realiza sua profissão de votos perpétuos e em 31 de julho, com apenas 36 anos, é eleito provincial da Companhia de Jesus na Argentina, que contava na época com 243 jesuítas. Permanece como provincial até 1979.¹⁸⁰
- 1980 Assume como Reitor do Colégio Máximo e é nomeado pároco na paróquia local Patriarca San José, na diocese de San Miguel. Permanece nessas funções até 1986.
- 1986 O novo provincial da Companhia de Jesus (Victor Zorzin) envia Bergoglio para um ano sabático na Alemanha para realizar uma pesquisa de doutorado sobre Romano Guardini. Tanto Zorzin, quanto seu assistente García-Mata eram contrários a Bergoglio em função do período em que esteve como provincial e reitor do Colégio Máximo.¹⁸¹
- 1988 Regresso de Bergoglio ao Colégio Máximo como professor de teologia pastoral.
- 1990 Bergoglio é destituído de sua função magisterial no Colégio Máximo e enviado a Córdoba. Além de Bergoglio, seus “estritos seguidores” também foram “exilados”. Bergoglio permaneceu em Córdoba de junho de 1990 a maio de 1992.¹⁸²
- 1992 João Paulo II o nomeia bispo auxiliar de Buenos Aires, a pedido do Cardeal Quarracino, que conhecia e admirava Bergoglio desde meados da década de 1970. Sua ordenação episcopal se deu em 27 de junho na catedral de Buenos Aires.¹⁸³
- 1997 Bergoglio é nomeado arcebispo coadjutor de Buenos Aires.
- 1998 Em 28 de fevereiro assume como arcebispo metropolitano de Buenos Aires.
- 2001 Foi constituído cardeal pelo Papa João Paulo II em 21 de fevereiro.

¹⁷⁹ IVEREIGH, A. *El Grand Reformador: Francisco, retrato de um Papa radical*, p.85.

¹⁸⁰ IVEREIGH, A. *El Grand Reformador: Francisco, retrato de um Papa radical*, p.148.

¹⁸¹ IVEREIGH, A. *El Grand Reformador: Francisco, retrato de um Papa radical*, p.265-266.

¹⁸² IVEREIGH, A. *El Grand Reformador: Francisco, retrato de um Papa radical*, p.275-276.

¹⁸³ IVEREIGH, A. *El Grand Reformador: Francisco, retrato de um Papa radical*, p.251.

- 2005 Bergoglio é eleito presidente da CEA (Conferência Episcopal Argentina) e permanece por dois períodos de três anos até 2011.
- 2007 Participa da V Conferência do CELAM em Aparecida, sendo escolhido para presidir a comissão de redação do documento final.
- 2013 Após a renúncia de Bento XVI, em 28 de fevereiro, é eleito Papa em 13 de março, assumindo o pontificado com o nome de Francisco.

2.1.2 A linguagem de Francisco

A linguagem de Francisco é simples, voltada para o povo. Trata-se de “uma simplicidade como resultado da reflexão, simplicidade evangélica e não limite de expressão. Por trás, existe um processo de pensamento rico e original, que nasce da escola dos jesuítas”.¹⁸⁴ Francisco busca falar a língua do povo, fala aos corações. A simplicidade é “ponto de chegada que pressupõe a complexidade de um pensamento profundo”,¹⁸⁵ por isso, é necessário compreender o que sustenta a pastoralidade narrativa de Francisco, que teologia perpassa sua visão de mundo e qual o alcance profético de sua mensagem.

Galli afirma que Francisco “na sua vida e ministério, conjuga uma gramática de simplicidade que leva muita gente a dizer: o papa é um de nós, um como nós”. Ao tomar as crianças nos braços, beijar os doentes, saudar e abençoar a todos, elabora uma mensagem afetiva, simbólica, gestual e festiva, bem ao estilo latino-americano.¹⁸⁶ Esse “jeito” de Francisco revela não apenas um novo estilo pastoral, mas também a categoria teológica da comunhão que se experimenta na proximidade do povo. Em Francisco não há oposição entre teologia e pastoral. Borghesi cita a favor desse entendimento sua mensagem aos participantes do Congresso Internacional de Teologia da Pontifícia Universidade Católica Argentina, realizado de 01 a 03/09/2015:

Não são poucas as vezes em que se gera uma oposição entre teologia e pastoral, como se fossem duas realidades opostas, separadas, onde uma nada tem a ver com a outra. Não são poucas as vezes em que identificamos doutrinal com conservador, retrógrado, e, ao contrário, pensamos a pastoral a partir da adaptação, da redução, do acomodamento. Como se nada tivessem a ver entre si. Desse modo, gera-se uma falsa oposição entre os assim chamados “pastoralistas” e os “acadêmicos”, os que estão do lado do povo e os que estão do lado da doutrina. Gera-se uma falsa oposição entre teologia e pastoral; entre a reflexão que crê e a vida que crê; então, a vida não tem

¹⁸⁴ BORGHESI, M. *Jorge Mario Bergoglio: uma biografia intelectual: dialética e mística*, p.19.

¹⁸⁵ BORGHESI, M. *Jorge Mario Bergoglio: uma biografia intelectual: dialética e mística*, p.212.

¹⁸⁶ GALLI, C. *Cristo, Maria, a Igreja e os povos: a mariologia do Papa Francisco*, p.36.

espaço para a reflexão e a reflexão não encontra espaço na vida. Os grandes Padres da Igreja, Irineu, Agostinho, Basílio, Ambrósio, só para citar alguns deles, foram grandes teólogos porque foram grandes pastores. Uma das contribuições do Concílio Vaticano II foi exatamente a de procurar superar esse divórcio entre teologia e pastoral, entre fé e vida. Ouso dizer que, em certa medida, revolucionou o estatuto da teologia, o modo de fazer e de pensar que crê.¹⁸⁷

Para Spadaro, Francisco não utiliza em suas comunicações o paradigma da ideia ou da filosofia, mas uma linguagem inserida na narrativa da vida. A linguagem do Papa não é especulativa, mas missionária, não é para ser estudada, mas ouvida. O objetivo da pregação de Francisco é despertar no ouvinte uma reação, “mais que comunicar, ele cria eventos comunicativos, dos quais quem recebe a sua mensagem participa ativamente”.¹⁸⁸ Nesse sentido, esse estilo pode ser considerado como de uma “conversa” mais do que um “diálogo”, pois o diálogo pressupõe apenas a inteligibilidade racional, mas Francisco, para além dela, recorre a uma inteligência emocional pautada pelo testemunho.

A linguagem não verbal é tão ou mais eloquente do que a verbal. Lê-se em Francisco um papa “que usa sapatos comuns, que usa uma simples cruz de metal, que não usa o anel de ouro, que paga suas contas, que se recusa a morar no quarto pontifício, (...) que abandona o trono e passa a usar uma simples cadeira”.¹⁸⁹ Tudo isso é dito mesmo antes da EG, sua palavra escrita tem força profética testemunhal, pois “não é mais o papa imperial com todos os símbolos, herdados dos imperadores romanos. Ele se apresenta como simples pessoa, como quem vem do povo”.¹⁹⁰ Não só vem do povo, mas permanece e se comunica com o povo. Francisco não se coloca do outro lado da margem, busca e permite o acesso das pessoas, não consegue viver sozinho, tem necessidade pedagógica de convivência para que sua palavra, nascida de sua experiência do povo, alcance essa mesma gente. Diz Spadaro que “Bergoglio ‘habita’ a palavra que pronuncia. Como ele não consegue viver sozinho, mas tem necessidade de uma comunidade, assim sua palavra tem necessidade de deixar espaço para quem tem diante de si”.¹⁹¹ São, de fato, palavras que interpelam e provocam comunhão.

2.1.3 O pensamento de Francisco

Massimo Borghesi, que se dedicou a escrever uma *biografia intelectual* de Bergoglio,¹⁹²

¹⁸⁷ BORGHESI, M. *Jorge Mario Bergoglio: uma biografia intelectual: dialética e mística*, p.138-139.

¹⁸⁸ SPADARO, A. *A proposta do Papa Francisco: o futuro rosto da Igreja*, p.23.

¹⁸⁹ KUZMA, C. Cantar com Francisco! Provocações eclesiológicas a partir da *Evangelii Gaudium*, p.197-198.

¹⁹⁰ BOFF, L. Com o Papa Francisco termina a Igreja só ocidental e começa a Igreja universal, p.7.

¹⁹¹ SPADARO, A. *A proposta do Papa Francisco: o futuro rosto da Igreja*, p.23.

¹⁹² Massimo Borghesi é professor titular de Filosofia Moral da Universidade de Perugia e buscou elaborar uma biografia intelectual de Bergoglio que pudesse demonstrar a gênese e o desenvolvimento de seu pensamento,

classifica seu pensamento como um “pensamento de reconciliação”, forjado na conflituosa e beligerante sociedade argentina da década de 1970. Porém, esse pensamento reconciliador não é irênico, otimista ou ingenuamente progressista, mas ao contrário, é um pensamento dramático e tensor.¹⁹³ A tensão polar que nessa época dominava o pensamento de Bergoglio tinha origem na contradição entre o messianismo revolucionário de origem peronista e a cruzada anticomunista dos militares, “uma tragédia que divide a própria ordem dos jesuítas da qual Bergoglio é membro. Seu pensamento toma forma nesta cisão, que marca o tempo histórico”.¹⁹⁴ A Igreja da Argentina era refém de extremismos opostos. Um cristianismo “dividido entre ordem e revolta, clericalismo e messianismo”, e que “já não estava em condições de testemunhar ao mundo uma mensagem de paz e de fraternidade. A Igreja falira”.¹⁹⁵

No entanto, o jovem provincial jesuíta Bergoglio, um legítimo representante do discernimento inaciano, formula um princípio fundamental para o seu pensamento e que está presente na EG: a unidade é superior ao conflito (EG 228). Ele não nega as tensões e nem busca um meio-termo, mas tenta um ponto de vista diferente que seja capaz de harmonizar os opostos. Segundo Miranda, “na tradição inaciana o discernimento se realiza quando procuramos captar as moções do Espírito em nós. Para tal, é necessário termos chegado a um grau de liberdade espiritual que nos capacite a interpretar corretamente o que Deus quer de nós”.¹⁹⁶ Vale recordar que é justamente esse o espírito do Concílio Vaticano II: discernir corretamente os sinais dos tempos (GS 4). Bergoglio é um homem do Espírito, um homem da Igreja, herdeiro da eclesiologia do Vaticano II; não é desertor de seu tempo e nem está alheio aos acontecimentos da história de seu país.

Além de ter um pensamento contextualizado, ou seja, não-alienado, traz consigo uma capacidade de dialogar com todos os lados. A partir de uma “visão poliédrica da realidade”¹⁹⁷ Francisco resgatou e inseriu em seu governo pastoral a premissa conciliar da sinodalidade. Mas, ao retomar essa postura dialogal, qual foi a base filosófica e teológica utilizada por Francisco quando ainda era apenas Bergoglio? Quais são as suas fontes históricas e os autores lhe serviram de inspiração? Quem o influenciou? Embora não seja um caminho fácil, trilhá-lo ajudará na compreensão da mensagem profética de Francisco, já que “a *Evangelii Gaudium* é a decantação

reunindo em sua pesquisa uma vasta quantidade de referências históricas sobre o pensamento de Francisco e de seus interlocutores.

¹⁹³ BORGHESI, M. *Jorge Mario Bergoglio: uma biografia intelectual: dialética e mística*, p.22.

¹⁹⁴ BORGHESI, M. *Jorge Mario Bergoglio: uma biografia intelectual: dialética e mística*, p.65.

¹⁹⁵ BORGHESI, M. *Jorge Mario Bergoglio: uma biografia intelectual: dialética e mística*, p.48.

¹⁹⁶ MIRANDA, M. *A reforma de Francisco: fundamentos teológicos*, p.190.

¹⁹⁷ Conferir em 2.3.4.

de sua experiência pessoal como pastor e de seu sonho para a Igreja Universal”.¹⁹⁸ Isto exige esforço histórico e visão ampla a respeito do contexto político, social e eclesial no qual a governança e o pastoreio de Bergoglio foram forjados.

2.1.4 Os influenciadores de Francisco

2.1.4.1 Alberto Methol Ferré (1929-2009)

O intelectual católico uruguaio Alberto Methol Ferré, coautor da obra *América Latina do século XXI*, trabalhou para o CELAM (Conselho Episcopal Latino-Americano) entre os anos de 1972 e 1992, particularmente de forma muito intensa na preparação da Conferência de Puebla (1979). Bergoglio o conheceu em 1978 em um almoço com Francisco Piñon, reitor da USAL (Universidade do Salvador). Bergoglio e Methol Ferré, juntamente com Guzmán Carriquiry, integraram um grupo de preparação da Conferência chamado “Juan Diego de Guadalupe”, que realizou encontros periódicos em Puebla nos meses que antecederam a Conferência.¹⁹⁹ Puebla pode ser considerada a grande “virada eclesial” da Igreja latino-americana, não só por reafirmar a opção preferencial pelos pobres declarada em Medellín (1968), mas pela importância dada ao tema da cultura e da religiosidade popular. Borghesi entende que, em Puebla, a leitura marxista da Teologia da Libertação foi rejeitada e que o leigo Methol Ferré colaborou com um outro tipo de leitura dos processos históricos do continente, ajudando a Igreja a encontrar o seu próprio caminho.²⁰⁰ Awi Mello, estudioso da mariologia de Francisco,²⁰¹ citando Carriquiry, confirma a influência de Methol Ferré sobre o pensamento de Bergoglio:

As confluências entre Francisco e Methol Ferré não têm passado despercebidas aos estudiosos. Além do sonho da “Pátria Grande” ou a rejeição às linhas marxistas da teologia da libertação, Carriquiry indica outras ideias que o aproxima do pensamento de Bergoglio como, por exemplo, o convencimento de que a única revolução real possível é a de Cristo na história, de tal forma, que a Igreja devia reapropriar-se da palavra revolução, referindo-a a Cristo; ou ainda o estudo das implicações recíprocas

¹⁹⁸ AWI MELLO, A. *Maria-Iglesia: madre del pueblo misionero*, p.501.

¹⁹⁹ IVEREIGH, A. *El Grand Reformador: Francisco, retrato de um Papa radical*, p.249-250.

²⁰⁰ BORGHESI, M. *Jorge Mario Bergoglio: uma biografia intelectual: dialética e mística*, p.100.

²⁰¹ O Pe. Alexandre Awi Mello, sacerdote brasileiro, Superior Geral dos Padres de Schoenstatt, foi secretário do Dicastério para os Leigos, a Família e a Vida (2017-2022) e desde 2020 é conselheiro da Pontifícia Comissão para a América Latina. Na V Conferência do CELAM em Aparecida foi assessor direto de Bergoglio na comissão de redação do Documento de Aparecida e em 2013 na Jornada Mundial da Juventude no Rio de Janeiro esteve ao seu lado como secretário e intérprete. A tese doutoral de Awi Mello abordou a relação de Francisco com a piedade popular mariana a partir do contexto teológico-pastoral latino-americano sob o título *Maria-Iglesia: Madre del Pueblo Misionero*. Awi Mello é referência da mariologia de Francisco.

entre a Igreja e os povos-nações. A Igreja Católica como “povo entre os povos” é o título de um dos estudos de Methol Ferré, com perspectiva bíblica, teológica e raízes histórico-culturais.²⁰²

Falando sobre Methol Ferré em uma entrevista, Papa Francisco afirmou que ele foi o pensador mais agudo na compreensão da realidade latino-americana.²⁰³ Methol Ferré foi um autodidata: escritor, historiador, jornalista e teólogo. Borghesi o considera “o filósofo de Bergoglio”.²⁰⁴ Methol Ferré defendia que em Medellín emergiu uma autêntica teologia latino-americana, mas que sofreu desvios por causa da influência marxista. Puebla resgata e aprofunda essa teologia de uma “Igreja-fonte” em toda sua originalidade.²⁰⁵ Bergoglio e Methol Ferré eram aliados na oposição ao marxismo de viés revolucionário e se sentiam conectados pelo compromisso com a unidade do continente.²⁰⁶ Ambos rejeitavam os idealismos universalizantes e abstratos e utilizavam o paradigma tomista para pensar um modelo que fosse realmente “católico” (universal). A proximidade de Bergoglio com Methol Ferré prosseguiu para além de Puebla e, após a queda do muro de Berlim (1989), passaram a refletir também sobre o papel da Igreja no mundo globalizado e em um modelo de integração que fosse multipolar e concreto.²⁰⁷

2.1.4.2 Miguel Ángel Fiorito (1916-2005)

Um outra influência importante sobre Bergoglio foi a de seu professor de Filosofia, Miguel Ángel Fiorito.²⁰⁸ Com Fiorito, Bergoglio aprendeu a interpretar os Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola na perspectiva de Gaston Fessard (1897-1978),²⁰⁹ que em 1956 publicou na França *La Dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola*. Segundo o próprio Francisco, em entrevista por áudio concedida a Borghesi em 29/01/2017, seu primeiro contato com Fessard teria ocorrido no biênio 1962-1964. Fessard foi um jesuíta da Escola de Lion que comungava das ideias do filósofo francês Maurice Blondel (1861-1949), principalmente de sua dialética, que diferentemente da dialética transcendente de Hegel, admite

²⁰² AWI MELLO, A. *María-Iglesia: madre del pueblo misionero*, p.666.

²⁰³ AWI MELLO, A. *María-Iglesia: madre del pueblo misionero*, p.663.

²⁰⁴ BORGHESI, M. *Jorge Mario Bergoglio: una biografía intelectual: dialéctica e mística*, p.100.

²⁰⁵ IVEREIGH, A. *El Grand Reformador: Francisco, retrato de um Papa radical*, p.313.

²⁰⁶ IVEREIGH, A. *El Grand Reformador: Francisco, retrato de um Papa radical*, p.311-312.

²⁰⁷ BORGHESI, M. *Jorge Mario Bergoglio: una biografía intelectual: dialéctica e mística*, p.211.

²⁰⁸ BORGHESI, M. *Jorge Mario Bergoglio: una biografía intelectual: dialéctica e mística*, p.35.

²⁰⁹ Essa é uma hipótese formulada pela primeira vez por Scannone no artigo “*La filosofía dell’azione di Blondel e l’agire di papa Francesco*” no periódico *La Civiltà Cattolica* (2015, p.216): “É conhecida a coincidência entre a interpretação dos Exercícios de Gaston Fessard e a do jesuíta argentino Miguel Ángel Fiorito, reconhecida, ao menos oralmente, por ambos; e por outra, é conhecida a veneração de Bergoglio pelo segundo, que, na província jesuíta argentina, todos chamavam de ‘o mestre’ por sua compreensão da espiritualidade inaciana” (BORGHESI, M. *Jorge Mario Bergoglio: una biografía intelectual: dialéctica e mística*, p.35).

e vive das antinomias.²¹⁰ A influência de Fessard sobre Bergoglio é indireta porque passa pela sistematização e reflexão de Fiorito, que o ajudou a assimilar de Fessard “um pensamento antinômico profundamente ‘católico’ na sua ideia da síntese das oposições”.²¹¹

Segundo Ivereigh, Pe. Fiorito foi o pioneiro na renovação espiritual dos jesuítas argentinos por ter resgatado o método original dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio e o aplicado através dos retiros individuais que conduzia e das aulas de filosofia que ministrava. Bergoglio manteve uma relação muito próxima com Fiorito entre os anos de 1967 e 1970, quando este lecionava filosofia no Colégio Máximo e era a principal autoridade sobre as regras inacianas do “discernimento dos espíritos”.²¹² Esse método de discernimento inaciano, associado ao pensamento de Methol Ferré e à teoria das oposições polares de Romano Guardini, forjaram em Francisco um jeito único de lidar com as situações concretas da vida eclesial. Também é atribuída a Fiorito a indicação de Bergoglio para o cargo de provincial, mesmo apesar de sua pouca idade à época (36 anos). Fiorito reconhecia em Bergoglio, além da fidelidade ao carisma inaciano, três características fundamentais para a função: sabedoria, astúcia e coragem.²¹³

2.1.4.3 Amélia Podetti (1928-1979)

Para falar de Amélia Podetti, é preciso ressaltar que “Bergoglio jamais foi um populista peronista. Como muitos católicos argentinos, simplesmente viu no peronismo uma defesa dos interesses populares, do povo humilde, diante dos governos liberais preocupados apenas com interesses da alta burguesia”.²¹⁴ Isso talvez explique o fato de ter aceitado o convite em 1971 para se tornar assessor espiritual do movimento *Guarda de Hierro* na Universidade do Salvador (USAL), dirigida pelos jesuítas. A sociedade argentina estava tão dividida, que cada corrente política no interior da Universidade tinha seu próprio capelão jesuíta. A corrente mais conservadora apoiava a ditadura militar de Juan Carlos Onganía. A corrente mais revolucionária apoiava os Montoneros, que pregavam a revolução armada. E a corrente considerada como intermediária era a da *Guarda de Hierro*, constituída por guardiães “militares e intelectuais peronistas tradicionais ou ortodoxos que preparavam o terreno para a volta de Perón”.²¹⁵ Essa

²¹⁰ BORGHESI, M. *Jorge Mario Bergoglio: uma biografia intelectual: dialética e mística*, p.83.

²¹¹ BORGHESI, M. *Jorge Mario Bergoglio: uma biografia intelectual: dialética e mística*, p.33.

²¹² IVEREIGH, A. *El Grand Reformador: Francisco, retrato de um Papa radical*, p.130-131.

²¹³ IVEREIGH, A. *El Grand Reformador: Francisco, retrato de um Papa radical*, p.151.

²¹⁴ BORGHESI, M. *Jorge Mario Bergoglio: uma biografia intelectual: dialética e mística*, p.50.

²¹⁵ IVEREIGH, A. *El Grand Reformador: Francisco, retrato de um Papa radical*, p.147.

corrente contava com inúmeros intelectuais e defendia um peronismo autêntico, não violento e que buscasse os legítimos interesses do povo argentino. É nesse ambiente que Bergoglio conheceu Amélia Podetti, que se tornaria uma grande amiga.

Austen Ivereigh assim resume a relação de Bergoglio com Podetti e os demais intelectuais que refletiam o futuro da Igreja e da América Latina:

O mais influente intelectual da Guardia na USAL foi Amelia Podetti, que conheceu Bergoglio em 1970 e lhe fez conhecer pensadores nacionalistas de esquerda como Arturo Martín Jauretche e Raúl Scalabrini Ortiz. Ela ensinava as ideias de ambos na universidade e, posteriormente, também no Colégio Máximo, ao mesmo tempo dirigia a *Hechos y Ideas*, um periódico político peronista, que Bergoglio lia. Até sua morte prematura, ocorrida em 1979, pertenceu ao grupo de pensadores – entre os quais se encontrava o filósofo uruguaio Alberto Methol Ferré – que considerava a Igreja como a instância-chave para o surgimento de uma nova consciência continental latino-americana, a *pátria grande*, que ocuparia seu lugar no mundo moderno e o influenciaria de maneira decisiva. Aquela era a família intelectual de Bergoglio: um nacionalismo católico que olhava mais o povo do que para o Estado, e, além da Argentina, olhava para toda a América Latina e que enxergava Medellín como o início de uma viagem que faria o continente se converter em um farol para a Igreja e para o mundo.²¹⁶

Em entrevista a Borghesi, Francisco reconhece a influência do pensamento de Amélia Podetti, que era decana de Filosofia na Universidade do Salvador (USAL). Diz Francisco: “Dela tomei a intuição das periferias (...) É lendo Methol Ferré e Podetti que tomei algo da dialética, numa forma anti-hegeliana, porque ela era especialista em Hegel, mas não era hegeliana”.²¹⁷ Ao que parece, Amélia Podetti ajudou Bergoglio a amadurecer sua intuição de que seria possível pensar uma síntese aberta e em permanente tensão.

2.1.4.4 Romano Guardini (1885-1968)

A influência de Guardini sobre o pensamento de Bergoglio se torna consistente e decisiva em 1986, quando é enviado à Alemanha para desenvolver sua tese doutoral na Faculdade Sankt Georgen de Frankfurt, e que não chegou a ser concluída. Segundo o próprio Bergoglio, o título da tese sobre Romano Guardini seria “A oposição polar como estrutura do pensamento cotidiano e do anúncio cristão”.²¹⁸ A essa altura, o pensamento dialético e inaciano de Bergoglio já estava estruturado, mas o aprofundamento da filosofia de Guardini serviu para fundamentar e enriquecer ainda mais sua visão dialética.²¹⁹ Guardini foi um dos teólogos de

²¹⁶ IVEREIGH, A. *El Grand Reformador: Francisco, retrato de um Papa radical*, p.148.

²¹⁷ BORGHESI, M. *Jorge Mario Bergoglio: uma biografia intelectual: dialética e mística*, p.55.

²¹⁸ BORGHESI, M. *Jorge Mario Bergoglio: uma biografia intelectual: dialética e mística*, p.113.

²¹⁹ BORGHESI, M. *Jorge Mario Bergoglio: uma biografia intelectual: dialética e mística*, p.111.

maior influência no Concílio Vaticano II, “cujo pensamento profundo sobre a modernidade havia fascinado a Bergoglio desde a leitura de *El Señor*, quando era noviço”.²²⁰ Para Borghesi, Bergoglio encontrou em Guardini a confirmação de um modelo sintético, integral, um paradigma católico análogo ao seu”.²²¹ O próprio Francisco comenta essa descoberta na entrevista dada a Ivereigh:

Guardini me mostrou a importância do pensamento incompleto, inacabado, que nos leva até certo ponto e depois nos convida a parar e contemplar. Ele cria um espaço para encontrarmos a verdade. Um pensamento fecundo deveria ser sempre inacabado, para dar lugar a um desenvolvimento subsequente. Com Guardini, aprendi a não exigir certezas absolutas, pois isso é sinal de um espírito ansioso. Sua sabedoria me permitiu enfrentar problemas complexos que não podem ser resolvidos simplesmente com normas, mas com um estilo de pensamento que permite passar pelos momentos de conflito sem ficar preso neles.²²²

Scannone, uma das referências da teologia argentina do povo, entende que “a dialética das oposições polares (*Gegensätze*) de Guardini chega a um resultado muito diferente da dialética da contradição (*Widerspruch*) hegeliana”²²³ e que “Francisco utiliza o método de Guardini e o método do discernimento inaciano, através da consolação e desolação (consonâncias e dissonâncias), como uma ajuda não somente para a vida das pessoas, mas também para a vida dos povos e até para a vida do povo de Deus”.²²⁴ E essa seria a base teórica dos quatro princípios de Francisco²²⁵ elencados na EG:

O método de Guardini, o das oposições polares, que Bergoglio me parece aplicar através dos seus quatro critérios, é, por conseguinte, um método que favorece diretamente o discernimento histórico. Para Guardini, o “Concreto vivo” é (por antonomásia) Cristo, mas pode também ser as pessoas, os povos e o povo de Deus no processo de sua história, ou seja, respectivamente, aqueles que o diretor dos exercícios espirituais, o dirigente político e o pastor eclesial estão encarregados de ajudar em seu discernimento, com vistas a buscar e a encontrar o novo passo que é preciso dar para obter uma paz e uma justiça sempre maiores e de qualidade mais alta.²²⁶

Essa releitura de Guardini através do viés inaciano, garante à dialética de Francisco uma originalidade que o habilita como uma das personagens mais notáveis do século XXI, quando se trata de discernir as realidades conflitantes do mundo contemporâneo. Seu discernimento, para além do campo religioso, pode ser aplicado a diversas áreas do saber, o que torna seu método importante, não apenas para a Teologia, mas também para as demais ciências humanas.

²²⁰ IVEREIGH, A. *El Grand Reformador: Francisco, retrato de um Papa radical*, p.266.

²²¹ BORGHESI, M. *Jorge Mario Bergoglio: uma biografia intelectual: dialética e mística*, p.114.

²²² FRANCISCO. *Vamos sonhar juntos: o caminho para um futuro melhor*, p.63-64.

²²³ SCANNONE, J.C. *A teologia do povo: raízes teológicas do Papa Francisco*, p.273.

²²⁴ SCANNONE, J.C. *A teologia do povo: raízes teológicas do Papa Francisco*, p.278.

²²⁵ Conferir em 2.3.3.

²²⁶ SCANNONE, J.C. *A teologia do povo: raízes teológicas do Papa Francisco*, p.277.

2.1.4.5 Lucio Gera (1924-2012)

Lucio Gera, juntamente com Rafael Tello e Juan Carlos Scannone são as três grandes referências da Teologia do Povo²²⁷ na Argentina e na América Latina. O povo deve ser o protagonista de sua própria história, deve ter voz e vez na condução de seu destino e em sua autorrealização no mundo. O padre Lucio Gera foi o grande teórico da Teologia da Povo, aquele que formulou uma reflexão teológica estruturada sobre a Igreja na perspectiva do povo e sobre o povo na perspectiva da Igreja. Segundo Ottaviani, Gera buscou compreender a racionalidade daquilo que é popular, já que “o papel dos teólogos não deve ser o de impor categorias, mas o de interpretar o projeto do povo à luz da história da salvação”.²²⁸ Awi Mello destaca que Gera aprofundou sobremaneira a ideia de LG 13 de que a Igreja, enquanto único Povo de Deus, estende-se a todos os povos da terra.²²⁹ Um exemplo da importância dessa temática para a Teologia do Povo é que a tese doutoral de Carlos Galli²³⁰ com o título “O Povo de Deus nos povos do mundo: catolicidade e intercâmbio na eclesiologia atual” foi orientada pelo próprio Gera.²³¹

Em relação à influência de Gera sobre Francisco, basta lembrar que por ocasião de sua morte em 17/08/2012, o então cardeal Bergoglio decidiu sepultar seu corpo na cripta da Catedral de Buenos Aires, local reservado apenas aos arcebispos falecidos da arquidiocese. Foi um privilégio concedido por vontade expressa de Bergoglio em reconhecimento à relevância do pensamento teológico de Gera. Em sua lápide mandou escrever: “Sacerdote. Mestre em Teologia. Iluminou a Igreja na América e na Argentina no caminho do Concílio Vaticano II”.²³² Isso demonstra que para Bergoglio sua importância e influência estava na recepção dos ensinamentos conciliares em perspectiva latino-americana e que suas reflexões iluminaram a América Latina como se fosse um fecundo magistério episcopal.

²²⁷ Conferir em 2.3.2.

²²⁸ OTAVIANNI, E. Papa Francisco e Medellín, p.222.

²²⁹ AWI MELLO, A. *María-Iglesia: madre del pueblo misionero*, p.156.

²³⁰ Carlos Maria Galli é considerado um dos mais fecundos discípulos de Gera, pois foi seu sucessor na cadeira de eclesiologia da Pontifícia Universidade Católica da Argentina e em 2015 foi nomeado membro da Comissão Teológica Pontifícia Internacional, seguindo os passos de seu mestre Lúcio Gera.

²³¹ AWI MELLO, A. *María-Iglesia: madre del pueblo misionero*, p.157.

²³² ALBADO, O. *La Teología del Pueblo: su contexto latinoamericano y su influencia en el Papa Francisco*, p.40.

2.1.4.6 Henri de Lubac (1896-1991)

Quem investigou a fundo a influência de Henri de Lubac sobre o Papa Francisco foi o sacerdote brasileiro Alexandre Awi Mello em sua tese doutoral sobre a mariologia de Francisco “*Maria-Iglesia: Madre del Pueblo Misionero*”. Apesar de Borghesi reconhecer que a influência de De Lubac “acompanha a reflexão eclesial de Bergoglio”²³³, na opinião de Awi Mello, essa influência fica bastante evidenciada na insistência de Francisco em apresentar a Igreja-Mãe, a exemplo de Maria, com as mesmas categorias usadas por De Lubac. Bergoglio teria sido formado na “escola” De Lubac no que diz respeito ao paralelismo entre Maria e a Igreja²³⁴, principalmente em função de sua obra *Meditación sobre la Iglesia* (1953) e em especial a última parte dedicada ao canto do *Magnificat*, a qual Francisco se refere como sendo uma *joyita* (pequena joia) da eclesiologia de De Lubac.²³⁵ Awi Mello afirma que “De Lubac recupera com beleza a imagem da Igreja Mãe”.²³⁶ Esta temática será abordada no segundo capítulo da dissertação²³⁷, mas, desde já, importa ressaltar que provavelmente foi a tríade patrística de Isaac de Stella (Igreja, Maria e a alma fiel) na obra de Henri de Lubac que levou Francisco a incluí-la na EG por considerá-la valiosa para sua eclesiologia:

Esta ligação íntima entre Maria, a Igreja e cada fiel, enquanto de maneira diversa geram Cristo, foi maravilhosamente expressa pelo Beato Isaac da Estrela: “Nas Escrituras divinamente inspiradas, o que se atribui em geral à Igreja, Virgem e Mãe, aplica-se em especial à Virgem Maria (...). Além disso, cada alma fiel é igualmente, a seu modo, esposa do Verbo de Deus, mãe de Cristo, filha e irmã, virgem e mãe fecunda. (...) No tabernáculo do ventre de Maria, Cristo habitou durante nove meses; no tabernáculo da fé da Igreja, permanecerá até ao fim do mundo; no conhecimento e amor da alma fiel habitará pelos séculos dos séculos” (EG 287).

Henri de Lubac é um dos eclesiólogos que marcou o Vaticano II e que na opinião de Ivereigh, juntamente com Yves Congar, inspirou Bergoglio a “unir o Povo de Deus mediante uma reforma radical destinada a santificá-lo”.²³⁸ O ideal de santidade de Francisco passa pela superação do mundanismo espiritual. Esse assunto é tão importante para Francisco, que na EG ele lhe dedica cinco números (EG 93-97). Francisco transcreve de forma direta na EG a sentença de De Lubac a respeito do mundanismo espiritual: “seria infinitamente mais desastroso do que qualquer outro mundanismo meramente moral” (EG 93)²³⁹ e identifica no rodapé (nota 71) sua

²³³ BORGHESI, M. *Jorge Mario Bergoglio: uma biografia intelectual: dialética e mística*, p.44.

²³⁴ AWI MELLO, A. *María-Iglesia: madre del pueblo misionero*, p.707.

²³⁵ AWI MELLO, A. *María-Iglesia: madre del pueblo misionero*, p.691.

²³⁶ AWI MELLO, A. *María-Iglesia: madre del pueblo misionero*, p.699.

²³⁷ Conferir em 3.3.

²³⁸ IVEREIGH, A. *El Grand Reformador: Francisco, retrato de um Papa radical*, p.11.

²³⁹ DE LUBAC, H. *Meditación sobre la Iglesia*, p.368.

obra de referência. Ao que tudo indica, “Bergoglio incorporou esse termo em seu vocabulário e passou a utilizá-lo com muita naturalidade”²⁴⁰, tornando-se uma espécie de referência quando o assunto é santidade na Igreja.

2.2 A Exortação de Francisco

A Exortação Apostólica pós-sinodal *Evangelii Gaudium* publicada em 24 de Novembro de 2013 pelo Papa Francisco, “extrapola seu gênero literário e se apresenta como seu programa de pontificado”.²⁴¹ É considerada “uma espécie de Constituição (no sentido jurídico do termo) do papado de Francisco”.²⁴² Muitos autores têm se debruçado sobre o texto programático da EG para compreender o pontificado de Francisco e sua visão teológico-pastoral. Não se tem a pretensão nesta pesquisa de se abordar todas as temáticas desse importante documento magisterial, mas a partir da análise de suas principais ideias, traçar uma visão sintética que permita uma reflexão sistemática sobre a Igreja “em saída” e a dimensão social da evangelização à luz do *Magnificat*.

Vale ressaltar que a EG “possui uma lógica própria que corresponde à linguagem amiga e fraterna do Papa Francisco. Pela perspectiva da alegria e da verdade, ele lança um olhar realista e otimista para o mundo atual”.²⁴³ Não há como dissociar o que Francisco escreve na Exortação daquilo que testemunha em seu governo pastoral. Scannone pensando nessa relação de texto e contexto, afirma que o atual pontificado e o próprio texto da EG refletem um novo clima espiritual na Igreja”.²⁴⁴ O método utilizado é o do “ver, julgar e agir”, pois parte de um diagnóstico da realidade e recupera o método indutivo da *Gaudium et Spes*.²⁴⁵ A Exortação, escrita pelo primeiro papa pós-conciliar que não esteve no Concílio, faz um importante resgate do Vaticano II. Francisco é “herdeiro da tradição eclesiotípica”²⁴⁶ e um legítimo representante da Igreja latino-americana.

Importante destacar que a antropologia subjacente a EG não considera o ser humano como um conceito abstrato. Trata-se, pelo contrário, de um ser humano “inacabado, aberto, convidado a uma história que não está predeterminada, mas que é convocado a se desenvolver

²⁴⁰ AWI MELLO, A. *María-Iglesia: madre del pueblo misionero*, p.694.

²⁴¹ MIRANDA, M. *A reforma de Francisco: fundamentos teológicos*, p.47.

²⁴² AMADO, J. *Evangelii Gaudium: alguns aspectos para sua leitura*, p.28.

²⁴³ FERNANDES, L. O culto da verdade...ao redor da Palavra de Deus, p.98.

²⁴⁴ SCANNONE, J.C. *A teologia do povo: raízes teológicas do Papa Francisco*, p.222.

²⁴⁵ ZEPEDA, J. *Eclesiologia latinoamericana en el pensamiento del Papa Francisco*, p.137.

²⁴⁶ AWI MELLO, A. *María-Iglesia: madre del pueblo misionero*, p.679.

e se realizar no amor, na misericórdia e na doação”.²⁴⁷ Francisco fala para pessoas que vivem concretamente a dinâmica existencial e processual da vida. A palavra “processo” aparece 24 vezes na EG²⁴⁸, por esse motivo, sua exortação não se parece com uma tese, mas com uma conversa contínua, franca e amiga. A seguir, apresenta-se um resumo sintético dos principais temas tratados na “conversa” da EG.

2.2.1 Introdução da Exortação (EG 1-18)

A EG marca uma nova etapa evangelizadora da Igreja (EG 1), que ao tratar do tema da alegria cristã, relembra a fonte transbordante, que é Cristo (EG 5). Francisco recorda Bento XVI ao lembrar que tudo começa com um genuíno encontro com Cristo (EG 7), que resgata o ser humano da autorreferencialidade (EG 8). Reconhecendo a evangelização como tarefa primária da Igreja e fazendo eco ao Documento de Aparecida, propõe passar-se de uma “pastoral de mera conservação para uma pastoral decididamente missionária” (DAp 370; EG 15). Tendo como pano de fundo a doutrina conciliar da *Lumen Gentium*, traça um itinerário com sete importantes desafios eclesiais da atualidade: a) a reforma da Igreja em saída missionária; b) as tentações dos agentes pastorais; c) a Igreja vista como a totalidade do povo de Deus que evangeliza; d) a homilia e a sua preparação; e) a inclusão social do pobres; f) a paz e o diálogo social; g) as motivações espirituais para o compromisso missionário. Os temas foram trabalhados ao longo da Exortação através de 5 capítulos distribuídos em 288 parágrafos.

2.2.2 A transformação missionária da Igreja (EG 19-49)

Uma Igreja “em saída” é aquela que vai às periferias para levar a luz do Evangelho (EG 20) com uma “intimidade itinerante” (EG 23) que não mede esforços para anunciar a todos “sem demora, sem repugnância e sem medo” (EG 23) a boa-nova de Cristo. A proposta da Exortação é processual: convida a Igreja a tomar a iniciativa com o neologismo portenho “primeirar”, a envolver-se, a acompanhar, a frutificar e a festejar a evangelização, que deve tocar a carne sofredora de Cristo no povo (EG 24). Propondo um permanente estado de missão (EG 25), exorta a Igreja que assuma de forma continuada a reforma proposta pelo Concílio Vaticano II (EG 26), que deve se traduzir em uma efetiva conversão eclesial e pastoral. Uma

²⁴⁷ PEDROSA-PÁDUA, L. O ser humano, centro da *Evangelii Gaudium*, p.139.

²⁴⁸ PEDROSA-PÁDUA, L. O ser humano, centro da *Evangelii Gaudium*, p.140.

pastoral em chave missionária, além de requerer ousadia e criatividade (EG 33), precisa estar consciente de que, segundo a doutrina tomista da “hierarquia das verdades” resgatada pelo Concílio Vaticano II (EG 36-37), a Igreja não deve ter medo de rever suas posições (EG 43) e nem de agir como uma Igreja-Mãe de coração e portas abertas (EG 46); que, sem abrir mão da preferencial opção pelos pobres (EG 48), se põe a caminho e não se agarra às suas próprias seguranças (EG 49).

2.2.3 Na crise do compromisso comunitário (EG 50-109)

A intenção de Francisco no segundo capítulo da Exortação é oferecer um discernimento evangélico (EG 50) que ajude na interpretação dos “sinais dos tempos” (EG 51; 108). Para isso, é necessário dizer não a uma economia de exclusão (EG 53-54); não à nova idolatria ao dinheiro (EG 55-56), que governa ao invés de servir (EG 57-58); e não à desigualdade social que gera violência (EG 59-60). Algumas expressões utilizadas por Francisco nesse diagnóstico revelam o tom profético de sua análise, tais como: “cultura do descartável” (EG 53); “globalização da indiferença” (EG 54); injustiça como “o mal consentido” (EG 59); e a corrupção como um “câncer social” (EG 60). Em seguida, a Exortação passa a discorrer sobre os desafios culturais (EG 61-75) e enxerga a Igreja Católica como medianeira (EG 65) diante dos desafios da inculturação e afirma que existe um “substrato cristão” e uma “reserva moral” nos povos (EG 68). São culturas, inclusive urbanas, marcadas pela fé, que têm na piedade popular seu ponto de partida (EG 69).

No entanto, ao longo de seu percurso histórico, os agentes pastorais sofrem “tentações”, que foram listadas na segunda parte desse capítulo (EG 76-109). Ao final de cada bloco temático (sete no total), Francisco conclui com a expressão “não deixemos roubar”: o entusiasmo missionário (EG 80); a alegria da evangelização (EG 83); a esperança (EG 86); a comunidade (EG 92); o Evangelho (97); o ideal do amor fraterno (EG 101); e a força missionária (EG 109). Por meio de um estilo que lhe é próprio, Francisco toca em assuntos delicados e importantes para a Igreja, tais como: o relativismo prático (EG 80); a encarnação da fé cristã na religiosidade popular (EG 90); a fraternidade (EG 92); o mundanismo espiritual revelado nas tendências do gnosticismo e neopelagianismo (EG 93-97); o clericalismo (EG 102) e a importância da presença feminina, dos jovens e dos idosos na Igreja (EG 103-108).

2.2.4 O anúncio do Evangelho (EG 110-175)

Reconhecendo a primazia do anúncio de Jesus Cristo (EG 110), Francisco apresenta uma importante premissa eclesiológica (EG 112-118) ligada à Teologia do Povo.²⁴⁹ Refere-se a uma Igreja que, pelo primado da graça, deve tornar-se instrumento de salvação para todos os povos (EG 112-113). O povo de Deus, que é a Igreja, encarna-se nos povos da Terra, segundo a cultura e diversidade de cada povo (EG 114-115). É preciso reconhecer que o Espírito Santo fecunda as culturas com a força transformadora do Evangelho e faz brilhar a genuína catolicidade da Igreja (EG 116-117) através do *sensus fidei* (EG 119) dos discípulos missionários (EG 120). Há uma enfática defesa da piedade popular (EG 122-126) como expressão da atividade missionária do povo, cujo protagonismo é atribuído ao Espírito Santo (EG 122), que atua mais pela via simbólica do que pelo uso da razão instrumental (EG 124). Trata-se de um anúncio de pessoa a pessoa (EG 127-129), que envolve os carismas (EG 130-131), a cultura e a educação (EG 132-134). Francisco trata de assuntos práticos, tais como, a homilia (EG 135-159) e a catequese querigmática e mistagógica (EG 160-175).

2.2.5 A dimensão social da evangelização (EG 176-258)

O querigma possui um conteúdo social (EG 177), por isso é importante debruçar-se sobre questões sociais e discerni-las à luz da doutrina da Igreja (EG 182-185), mesmo admitindo-se que a EG não é um documento social (EG 184). Neste capítulo, Francisco se propõe a abordar três temas: a inclusão social dos pobres (EG 186-216); o bem comum e a paz social (EG 217- 237); e o diálogo social como contribuição para a paz (EG 238-258). A solidariedade consiste em “devolver ao pobre o que lhe corresponde” (EG 189) e extrapola o âmbito pessoal, já que envolve os direitos dos povos e o compartilhamento do planeta (EG 190). A opção pelos pobres é uma categoria teológica e o desejo de Francisco é “uma Igreja pobre para os pobres” (EG 198). Sobre a economia, não se pode mais “confiar nas forças cegas e na mão invisível do mercado” (EG 203). É preciso “cuidar dos mais frágeis da Terra” (EG 209) e conscientizar-se que se trata de um processo constante que envolve as gerações (EG 220).

Francisco apresenta quatro princípios relacionados ao bem comum para a construção da paz.²⁵⁰ São eles: o tempo é superior ao espaço (EG 222-225); a unidade prevalece sobre o

²⁴⁹ Conferir em 2.3.2.

²⁵⁰ Conferir em 2.3.3.

conflito (EG 226-230); a realidade é mais importante que a ideia (EG 231-233); o todo é superior à parte (EG 234-237). O modelo proposto para se compreender a realidade é o poliedro, “que reflete a confluência de todas as partes” (EG 236). A promoção do bem comum exige “humildade social” (EG 240), pois “a paz é artesanal” (EG 244). A Igreja deve promover o diálogo entre a ciência e a fé porque isso faz parte de sua ação evangelizadora (EG 242-243), também o diálogo ecumênico (EG 244-246) e o diálogo inter-religioso (EG 247-254); sempre pautados sobre o direito fundamental da liberdade religiosa (EG 255-258).

2.2.6 Evangelizadores com espírito (EG 259-288)

O último capítulo da EG recorda aos evangelizadores que é preciso abrir-se à ação do Espírito Santo (EG 259), que é “a alma da Igreja evangelizadora” (EG 261). A mística deve supor um “vigoroso compromisso social e missionário” e as ações sociais e pastorais precisam estar imbuídas de “uma espiritualidade que transforme o coração” (EG 262). Francisco oferece quatro motivações para um renovado impulso missionário (EG 262-283). A primeira diz respeito ao encontro pessoal com o amor de Jesus Cristo (EG 264-267); A segunda retrata o prazer espiritual de ser povo (EG 268-274), que se traduz numa paixão por Jesus e pelo povo (EG 268), pela qual se toca na carne sofredora da miséria humana (EG 270). A terceira motivação fala da ação misteriosa do Ressuscitado (EG 275-280) e a quarta, da força missionária da intercessão (EG 281-283). A segunda parte do capítulo é dedicada a Maria, a Mãe da evangelização (EG 284-288). Maria é aquela que está no meio do povo e existe uma íntima ligação entre Maria, a Igreja e cada fiel (EG 285). Ela é “a serva humilde do Pai, que transborda de alegria no louvor” (EG 286), a Mãe do Evangelho vivente (EG 287). O estilo mariano de evangelização faz a Igreja acreditar na “força revolucionária da ternura e do afeto” (EG 288).

2.3 Eclesiologia de Francisco

2.3.1 Eclesiologia do Povo de Deus

É preciso situar a eclesiologia da EG no contexto da recepção do Concílio Vaticano II, principalmente em referência a três documentos conciliares: Constituição dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja; Constituição pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo de hoje; e o Decreto *Ad Gentes* sobre a atividade missionária da Igreja. Dentre as muitas intuições do

Concílio, em relação à eclesiologia desenvolvida por Francisco na EG, tem especial relevância as seguintes: a catolicidade do único povo de Deus, que se estende a todos os povos da terra (LG 13); o discernimento dos sinais dos tempos à luz do Evangelho (GS 4); e a presença de sementes do Verbo na vida social e cultural dos povos (AG 11).

Francisco retoma e aprofunda essas intuições a partir de sua experiência latino-americana e realiza importantes aportes teológicos, como por exemplo, quando reconhece a piedade popular como “um fruto do Evangelho inculturado” (EG 126). Como diz Scannone sobre a cultura latino-americana, “não há apenas sementes, mas também frutos do Verbo de Deus, devidos à semente da primeira evangelização e às suas luzes, não obstante suas sombras”.²⁵¹ Um outro aporte importante é o destaque que é dado na EG à salvação oferecida a todos os seres humanos, aos quais “escolheu convocá-los como povo e não como seres isolados” (LG 9; EG 113), fazendo eco à eclesiologia do Povo de Deus que “encarna-se nos povos da Terra” (EG 115). O que o Concílio diz sobre a Igreja que se estende sobre os povos da terra (LG 13), Francisco o interpreta a partir da categoria teológica da encarnação, em sintonia com a teologia argentina *del pueblo*. Galli e Awi Mello, concordam que

para o Papa, o povo de Deus é sujeito da fé e os povos civis (povos da terra) são cada um sujeito de sua própria história e de sua cultura. Ao afirmar que o “Povo de Deus” se encarna nos povos da terra, cada um dos quais tem sua própria cultura, Francisco segue a escola do Vaticano II, que considera a íntima compenetração que existe entre o Povo de Deus (Igreja) que “está presente” em todos os povos da terra.²⁵²

Scannone, que se dedicou a pesquisar a respeito das raízes teológicas de Francisco, considera que “o papa entrelaça muitas vezes pneumatologia trinitária e eclesiologia, sublinhando, por um lado, a iniciativa divina com a ação primordial do Espírito Santo e, por outro lado, seus efeitos humanos sobre o povo de Deus como sujeito coletivo”.²⁵³ Isso explicaria sua afirmação sinodal de que a “escuta do Espírito” ajuda a Igreja a reconhecer comunitariamente os sinais dos tempos (EG 14). Para Codina, “Francisco passa da Pneumatologia para a espiritualidade e da Eclesiologia para uma nova eclesialidade, um novo estilo mais de acordo com o estilo de Jesus de Nazaré”.²⁵⁴ Rer a EG à luz do *Magnificat* (como é o objetivo desta pesquisa), identificando na eclesiologia de Francisco sua “pneumatologia

²⁵¹ SCANNONE, J.C. *A teologia do povo: raízes teológicas do Papa Francisco*, p.53.

²⁵² GALLI, C. *apud* AWI MELLO, A. *María-Iglesia: madre del pueblo misionero*, p.768.

²⁵³ SCANNONE, J.C. *A teologia do povo: raízes teológicas do Papa Francisco*, p.241.

²⁵⁴ CODINA, V. *Espírito Santo*, p. 29.

pastoral”²⁵⁵, pode colaborar para o aprofundamento da sinodalidade enquanto expressão de uma Igreja “em saída” que aprende com Maria a abrir-se à ação do Espírito (cf. Lc 1,35; EG 259).

Para se compreender a contento a eclesiologia do Povo de Deus na EG é necessário abordar três temas que se constituem como aspectos da eclesiologia de Francisco: Encarnação, inculturação e Igreja-Mãe.

2.3.1.1 Encarnação

Scannone propõe três chaves de leitura para a compreensão da eclesiologia da EG. A primeira e mais importante é a “encarnação”. As outras duas chaves – a pneumatológica e a piedade popular – estão ligadas à primeira na medida em que a encarnação se dá na cultura por obra do Espírito Santo.²⁵⁶ O tema da encarnação é uma “ideia-força” do Papa Francisco que “aparece várias vezes na EG, especialmente diante da ambiguidade de uma volta ao sagrado”.²⁵⁷ Awi Mello está de acordo que a encarnação é um importante princípio da teologia de Francisco,²⁵⁸ já que considera a evangelização do continente latino-americano uma “nova encarnação histórico-cultural do cristianismo, que se expressa de forma privilegiada na religiosidade popular”²⁵⁹ e que provoca um “giro copernicano no campo pastoral e eclesiológico”.²⁶⁰ Citando Galli, Awi Mello sintetiza:

Muito resumidamente se pode dizer que o Povo de Deus existe para os povos (catolicidade missionária), se encarna nos povos e vive entre os povos (encarnação), e a partir da reflexão sobre o intercâmbio existente entre o Povo de Deus e os povos, Galli chega a uma fórmula eclesiológica englobante: o “Povo de Deus: Povo de povos”.²⁶¹

²⁵⁵ A pneumatologia pastoral de Francisco será ainda um dos grandes filões da pesquisa teológica do século XXI, quer seja pela intrínseca relação com sua eclesiologia pastoral ou pelo fato de Francisco retomar afirmações conciliares ainda não suficientemente exploradas, tais como a presença do Espírito Santo em todas as culturas, a sacralidade da piedade popular e o papel do Espírito na configuração da comunidade missionária.

²⁵⁶ SCANNONE, J.C. *A teologia do povo: raízes teológicas do Papa Francisco*, p.223-224.

²⁵⁷ SCANNONE, J.C. *A teologia do povo: raízes teológicas do Papa Francisco*, p.225. Scannone tem razão em destacar a importância que esse conceito tem para Francisco. Ao todo são quinze menções que Francisco faz a essa ideia: Igreja particular encarnada (EG 30); missão que se encarna nas limitações humanas (EG 40); religiosidade popular encarnada (EG 90); encarnação da fé cristã na cultura popular (EG 90); povo de Deus encarna-se nos povos da terra (EG 115); o dom de Deus encarna-se na cultura (EG 115); a lógica da encarnação (EG 117; 262); fé recebida que se encarna na cultura (EG 123); espiritualidade encarnada (EG 124); Evangelho que se encarna na cultura (EG 129); Encarnação permanente no irmão (EG 179); princípio da realidade ligado à encarnação da Palavra (EG 233); Palavra encarnada e procurando encarnar-se (EG 233); a mística popular encarna o Evangelho (EG 237).

²⁵⁸ AWI MELLO, A. *María-Iglesia: madre del pueblo misionero*, p.51.

²⁵⁹ AWI MELLO, A. *María-Iglesia: madre del pueblo misionero*, p.142.

²⁶⁰ AWI MELLO, A. *María-Iglesia: madre del pueblo misionero*, p.148.

²⁶¹ AWI MELLO, A. *María-Iglesia: madre del pueblo misionero*, p.157.

Na opinião de Augustin, “o Papa Francisco nos convida a redescobrir a catolicidade da Igreja e a agir a partir da plenitude dessa catolicidade”.²⁶² A palavra “católico” (*katholon*) diz respeito àquilo que afeta a todos, alcança a todos no sentido de uma universalidade concreta. A abstração do conceito de universalidade contraria a mensagem evangélica da salvação. É preciso recuperar uma visão integral a respeito da missão salvífica da Igreja,²⁶³ pois “a Igreja será católica, abrangente, na medida em que o ‘princípio encarnatório’, o divino no homem, se mantiver vivo e reconhecível nela”.²⁶⁴ Essa salvação oferecida à humanidade por meio do Filho e do Espírito Santo necessita de uma aceitação livre por parte do ser humano, no entanto, “não existe ser humano em geral, já que este sempre se encontra no interior de um contexto sociocultural e histórico. Portanto, o gesto divino deve ser entendido e acolhido por homens e mulheres em sua própria cultura”.²⁶⁵ O mistério da Encarnação deve atingir a todos e, segundo Francisco, seria o remédio para combater a tentação pelagiana e gnóstica.

Certamente agradou-me sempre ir à encarnação para ver a força de Deus contra a força, entre aspas, pelagiana e a fraqueza de Deus contra a “força” gnóstica. Na encarnação, tem-se o justo relacionamento. Se lermos, por exemplo, as Bem-aventuranças ou Mt 25, que é o protocolo com o qual seremos julgados, encontraremos isso: na fraqueza da encarnação resolvem-se os problemas humanos, as heresias.²⁶⁶

A lógica da encarnação (EG 117; 262), sob a qual a Igreja é chamada a evangelizar, tem no mistério do Verbo encarnado (cf. Jo 1,14), que entra na história humana para revelar a face misericordiosa de Deus, sua referência e paradigma. Trata-se de uma verdadeira força do Evangelho de Cristo presente em cada povo e em cada cultura. O alargamento dessa compreensão, que está ligada à eclesiologia do Concílio Vaticano II, encontrou em Francisco um fiel defensor de sua validade hermenêutica.

2.3.1.2 Inculturação

O processo de inculturação deriva diretamente do princípio teológico da encarnação e tal premissa sempre esteve muito presente no pensamento de Bergoglio.²⁶⁷ Segundo Miranda,

²⁶² AUGUSTIN, G. *Por uma Igreja “em saída”*: impulsos da Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, p.91.

²⁶³ AUGUSTIN, G. *Por uma Igreja “em saída”*: impulsos da Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, p.77.

²⁶⁴ AUGUSTIN, G. *Por uma Igreja “em saída”*: impulsos da Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, p.36.

²⁶⁵ MIRANDA, M. *A reforma de Francisco: fundamentos teológicos*, p.19.

²⁶⁶ FRANCISCO *apud* BORGHESI, M. *Jorge Mario Bergoglio: uma biografia intelectual: dialética e mística*, p.262.

²⁶⁷ AWI MELLO, A. *María-Iglesia: madre del pueblo misionero*, p. 400.

Francisco acolhe a antropologia cultural do Concílio Vaticano II e a aplica de forma categórica com a afirmação de que “a graça supõe a cultura e o dom de Deus encarna-se na cultura de quem o recebe” (EG 115).²⁶⁸ Existe muitas implicações teológicas nesse enunciado, que dizem respeito a uma pneumatologia subjacente ao último concílio e que é retomada com grande ênfase por Francisco. Para Scannone, “a importância que o Papa Francisco concede à inculturação em sua Exortação apostólica *Evangelii Gaudium* nada tem de espantoso, porque isso já há tempo constituía uma preocupação pastoral importante para ele”.²⁶⁹ E Ivereigh recorda que na “Declaração de Princípios”, que Bergoglio escreveu para a *Universidad del Salvador* como provincial jesuíta em 1974, ele já defendia uma cultura encarnada em oposição às ideologias desencarnadas e afirmava que a verdade de Cristo, apesar de ser única, possui muitas manifestações humanas e históricas.²⁷⁰

Para Miranda, a inculturação faz parte da própria dinâmica da própria Revelação:

Ao acolher a Palavra de Deus, esta será necessariamente entendida e vivida como tal no interior de uma cultura determinada. E como toda cultura significa uma determinada perspectiva de leitura da realidade, como toda cultura enfatiza alguns pontos deixando outros na sombra, como toda cultura invariavelmente interpreta o que recebe em suas expressões e em suas práticas, a Revelação divina só se pode realizar como tal já concretamente inculturada.²⁷¹

Do ponto de vista histórico, é preciso reconhecer que “a cultura popular é a única que realmente formou povos cristãos, que guardam os valores evangélicos no seio de sua cultura e os passam de geração em geração (...). Ela procura viver o que julga essencial do Cristianismo, adaptando-se de diferentes maneiras”.²⁷² Rafael Tello, renomado teólogo argentino, falando da América Latina, afirmou que “o cristianismo popular é a alma da cultura popular”²⁷³ e Bianchi recorda que esse é um tema importante tratado pela GS e que a teologia latino-americana, particularmente argentina, recebeu com entusiasmo e logo o aplicou em sua realidade pastoral.²⁷⁴ De fato, já na Declaração de San Miguel (1969), emitida pelo episcopado argentino com o apoio dos peritos da COEPAL (Comissão Episcopal de Pastoral),²⁷⁵ se compreende o

²⁶⁸ MIRANDA, M. *A reforma de Francisco: fundamentos teológicos*, p.65.

²⁶⁹ SCANNONE, J.C. *A teologia do povo: raízes teológicas do Papa Francisco*, p.223.

²⁷⁰ IVEREIGH, A. *El Grand Reformador: Francisco, retrato de um Papa radical*, p.95.

²⁷¹ MIRANDA, M. *A reforma de Francisco: fundamentos teológicos*, p.20.

²⁷² OTTAVIANI, E. *Papa Francisco e Medellín*, p.224.

²⁷³ TELLO, R. *apud* BIANCHI, E. *Pobres en este mundo, ricos en la fe (Sant 2,5): La fe vivida en el cristianismo popular latinoamericano en la obra El cristianismo popular según las virtudes teologales de Rafael Tello*, p.47.

²⁷⁴ BIANCHI, E. *Pobres en este mundo, ricos en la fe (Sant 2,5): La fe vivida en el cristianismo popular latinoamericano en la obra El cristianismo popular según las virtudes teologales de Rafael Tello*, p.71.

²⁷⁵ Sobre a COEPAL: “A COEPAL tinha sido instituída após o concílio, em 1966, pela Conferência Episcopal Argentina, a fim de pôr em prática um plano nacional de pastoral no espírito do Vaticano II. Ela era composta por diversos bispos (Marengo, Zaspé e Angelelli), teólogos, especialistas em pastoral, religiosos e religiosas; além de

povo como sujeito agente de sua própria história, lugar donde os sinais dos tempos se fazem presentes e decifráveis. A ação da Igreja não deve ser orientada somente para o povo, mas, principalmente, “*desde el pueblo mismo*”.²⁷⁶ Decifrar os sinais dos tempos não significa impor uma visão religiosa “de fora”, mas descobri-la a partir “de dentro” da própria cultura, único lugar onde a Revelação divina pode ser efetivamente assimilada e vivenciada.

2.3.1.3 Igreja-Mãe

A maternidade da Igreja, para Francisco, é mais do que uma mera analogia, diz respeito ao núcleo central de seu pensamento teológico. Segundo Borghesi, “no ser materna reside o rosto misericordioso da Igreja, a resposta ao vazio presente no mundo”.²⁷⁷ Galli destaca que “Francisco liga as noções de ‘Povo’ e ‘Mãe’ como faz a tradição latina e como faz a eclesiologia contemporânea”²⁷⁸ e que enxerga Maria como ícone desse mistério eclesial.²⁷⁹

A Igreja é Mãe, porque concebe, acompanha, educa e guia a vida de fé dos filhos e irmãos para o Pai. O Povo de Deus tem traços de mulher e de Maria, a Mulher vestida de sol, representa o Povo de Deus. A Palavra de Deus atribui a Israel o paralelismo povo-mulher. Chama-a “esposa de Deus”, “filha de Sião”, “Jerusalém mãe”. Jerusalém é símbolo do povo de Deus. É mãe (Is 51,20; 60,4; 66,10-12) sem cessar de ser virgem (Jr 14,17; Am 5,2s; Is 37,2; Lm 2,13). Em Israel, por causa da eleição e da Aliança, Deus é Pai e o Povo e a sua Cidade são personificações da Mãe, uma figura que realiza, de forma radical e eminente, o amor fecundo do próprio Deus. O Novo Testamento aplica essas imagens na Igreja, comunidade virginal e intacta (2Cor 11,2), unida ao seu Esposo (Ef 5,22-23) e mãe fecunda (Gl 4,25-28). A tradição joaneia (?) assimila a maternidade da Igreja e de Maria à Mulher que dá à luz o Messias e o Povo Messiânico (Jo 2,1-11; 19,25-27; Ap 12,1-18), antítipo de Eva, a mulher mãe dos viventes (Gn 3,30).²⁸⁰

Um estudo aprofundado a esse respeito foi realizado por Awi Mello com o título *Maria-Igreja: mãe do povo missionário. O Papa Francisco e a piedade popular mariana a partir do contexto teológico-pastoral latino-americano*.²⁸¹ Além de ser a pesquisa mais completa que se tem notícia sobre a mariologia de Francisco até o presente momento, revela detalhes de seu pensamento que só a proximidade de alguém, que atuou junto a Bergoglio na equipe de redação

Gera e Tello, todos os dois professores da Faculdade de Teologia de Buenos Aires [...]. Essa comissão foi precisamente o lugar de nascimento da *teologia argentina do povo*; ela marcou já de maneira sensível a Declaração do Episcopado argentino em San Miguel (1969) – particularmente o documento VI, sobre a pastoral popular – que aplicava Medellín ao país” (SCANNONE, J.C. *A teologia do povo: raízes teológicas do Papa Francisco*, p.23-24).

²⁷⁶ AWI MELLO, A. *María-Iglesia: madre del pueblo misionero*, p.147.

²⁷⁷ BORGHESI, M. *Jorge Mario Bergoglio: una biografía intelectual: dialéctica e mística*, p.249.

²⁷⁸ GALLI, C. *Cristo, Maria, a Igreja e os povos: a mariologia do Papa Francisco*, p.76.

²⁷⁹ GALLI, C. *Cristo, Maria, a Igreja e os povos: a mariologia do Papa Francisco*, p.78.

²⁸⁰ GALLI, C. *Cristo, Maria, a Igreja e os povos: a mariologia do Papa Francisco*, p.77.

²⁸¹ Sobre Awi Mello, conferir nota 198.

do Documento de Aparecida, poderia revelar. Uma dessas contribuições originais é a respeito do apreço teológico que Francisco mantém pela tríade Igreja, Maria e a alma humana; e que remonta ao monge cisterciense Isaac de Stella no século XII – citada por De Lubac em sua obra *Meditación sobre la Iglesia*:

A relação de Maria com a Igreja será, também, para cada um de nós, a relação de Maria com nossa alma. Maria, a Igreja e a alma: sobre este triplo e único tema, a Tradição nos oferece alguns de seus mais belos poemas dogmáticos. Assim, por exemplo, aquele sermão de Isaac da Estrela [...] Isaac acertou ao unir, ainda que distinguindo-os, os três objetos de seu poema, graças ao acertado emprego de três advérbios: o que se aplica “universalmente” a Igreja, nos diz, se aplica a Maria “especialmente”, e “singularmente”, o que equivale dizer “individualmente”, a alma humana.²⁸²

Awi Mello conta que Francisco, enquanto cardeal Bergoglio, já havia tentado inserir, sem sucesso, essa comparação no documento do Sínodo sobre a Eucaristia (2005), e também no Documento de Aparecida (2007), por considerar que a conexão entre Maria, a Igreja e cada fiel, está na capacidade de gerar Cristo, ainda que de maneira diversa.²⁸³ Maria o gerou de maneira especial, a Igreja o gera de maneira universal e cada pessoa o gera de forma particular. Galli, comentando essa tríade, recorda que “Cristo quer repousar e encontrar o seu tabernáculo na alma do fiel em sentido particular, em Maria em um sentido especial, na Igreja em um sentido universal. Cada uma delas é templo de Deus a seu modo”.²⁸⁴ Mas não parece ser apenas o “repouso” de Cristo na alma e na Igreja o principal efeito dessa “ligação íntima entre Maria, a Igreja e cada fiel” (EG 285). Assim como Maria, a Igreja é mãe e cada pessoa humana também o é. Isto é muito relevante para Francisco.

A Igreja, para Francisco, deve ser uma “mãe de coração aberto”, uma “Igreja com as portas abertas” que sai em direção aos outros (EG 46), como será visto mais adiante.²⁸⁵ Mas esse movimento de saída precisa estar conjugado ao do acolhimento materno a quem chega, por isso as portas nunca podem estar fechadas (EG 47). O acolhimento, nesse sentido, é, ou deveria ser, a principal característica de uma Igreja genuinamente materna. Aquilo que Maria canta de forma especial no *Magnificat*, deve ser assumido de forma universal pela Mãe-Igreja e praticado de forma particular por cada agente de pastoral. Assim como Maria e a Igreja, cada discípulo missionário de Cristo, em certo sentido, deve assumir, maternalmente, a missão de acolher a todos; até porque, pensar a *ekklesia* sem considerá-la como uma assembleia de filhos de Deus, seria contrariar uma das intuições mais elementares do cristianismo (cf. Rm 8,14-17). Para

²⁸² DE LUBAC, H. *Meditación sobre la Iglesia*, p.337.

²⁸³ AWI MELLO, A. *Maria-Iglesia: madre del pueblo misionero*, p.710-711.

²⁸⁴ GALLI, C. *Cristo, Maria, a Igreja e os povos: a mariologia do Papa Francisco*, p. 84.

²⁸⁵ Conferir em 3.3.

Francisco, assim como não existe mãe “por correspondência”²⁸⁶, não é razoável pensar numa comunidade, que se diga cristã, mas que não se aproxima e acolhe os mais frágeis em nome de Cristo.

2.3.2 Teologia do Povo latino-americana

A respeito da importância da teologia do povo para a compreensão da EG, “numerosas perspectivas teológico-pastorais do Papa Francisco e, principalmente, de sua Exortação apostólica *Evangelii Gaudium* não se compreendem, em seu fundamento, sem o contexto da teologia do povo e da cultura e, por conseguinte, sem uma referência mais ou menos direta a Gera”.²⁸⁷ A teologia do povo é considerada uma das correntes da teologia latino-americana da libertação. Enrique Bianchi, seguindo a classificação de Scannone, identifica quatro correntes da Teologia da Libertação: uma teologia a partir da práxis pastoral da Igreja, da qual o cardeal Eduardo Pirônio (Secretário Geral e Presidente do CELAM entre 1968 e 1975) foi referência; uma teologia a partir da práxis revolucionária como a de Hugo Asmann; uma outra a partir da práxis histórica, defendida pelos teólogos Gustavo Gutiérrez e Leonardo Boff; e finalmente uma teologia construída a partir da realidade popular latino-americana, que teve em Lucio Gera e Rafael Tello sua primeira geração de teóricos.²⁸⁸

Mesmo com esse vínculo de origem, a teologia do povo tomou um rumo diverso da práxis revolucionária e histórica da libertação, enquanto estas utilizaram em maior ou menor grau a mediação socio-analítica do marxismo, o ponto de partida da teologia postulada por Lucio Gera e pastoralmente aplicada por Bergoglio, sempre foi o povo e sua cultura. Em uma das entrevistas concedidas a Awi Mello, Francisco, em tom de crítica à teologia da libertação²⁸⁹, chega a dizer que era “tudo pelo povo, tudo para o povo, mas nada com o povo”.²⁹⁰ Portanto, na concepção de Francisco, não é possível falar sobre o povo sem estar no meio dele, é “desde”

²⁸⁶ SPADARO, A. *A proposta do Papa Francisco: o futuro rosto da Igreja*, p. 20.

²⁸⁷ SCANNONE, J.C. *A teologia do povo: raízes teológicas do Papa Francisco*, p.47.

²⁸⁸ SCANNONE, J.C. *apud* BIANCHI, E. *Pobres en este mundo, ricos en la fe (Sant 2,5): La fe vivida en el cristianismo popular latinoamericano en la obra El cristianismo popular según las virtudes teologales de Rafael Tello*, p.27-28.

²⁸⁹ Importante assinalar que embora as quatro correntes citadas por Bianchi digam respeito à Teologia da Libertação como sendo de única fonte histórica, o próprio Bianchi, citando Scannone em sua obra *Teología de la Liberación y doctrina social de la Iglesia* (Cristianidad – Guadalupe, Madrid – Buenos Aires, 1987, p.53-66) reconhece que a evolução histórica das distintas correntes e do uso semântico da expressão “teologia da libertação”, fez com que esta ficasse reservada para designar a segunda e a terceira corrente e suas respectivas práxis revolucionária e histórica (Cf. BIANCHI, E. *Pobres en este mundo, ricos en la fe (Sant 2,5): La fe vivida en el cristianismo popular latinoamericano en la obra El cristianismo popular según las virtudes teologales de Rafael Tello*, p.28).

²⁹⁰ FRANCISCO *apud* AWI MELLO, A. *María-Iglesia: madre del pueblo misionero*, p.615.

(a partir de) o povo que se é possível viver a opção preferencial pelo pobres. Entre Medellín (1968) e Puebla (1979) a corrente da teologia do povo ganha força teórica e pastoral, principalmente na Argentina. Segundo Borghesi, “Puebla marca a legitimação da Teologia da Povo”²⁹¹ e Galli considera que até hoje “o Papa compartilha, enriquece e universaliza aportes da teologia bíblica, hermenêutica, moral, pastoral, histórica, espiritual, cultural e social gestada na comunidade teológica argentina.”²⁹²

Um dado interessante é que ao ser perguntado a respeito de sua vinculação à teologia do povo, Francisco dá uma resposta surpreendente:

A mim nunca gostei da expressão “teologia do povo”. Intei-rei-me que existia já sendo Papa [...]. Eu era pároco. Ou seja, fui provincial. Quando deixei de ser provincial fui reitor da Faculdade de Teologia no Máximo, e por sua vez, pároco de uma paróquia que se erigiu ali, e que fundou outras quatro. E estava com a gente. E eu ensinava catecismo aos sábados.²⁹³

Isso demonstra que Bergoglio nunca foi um teórico, nem mesmo se identificava com uma escola teológica específica. De fato, é possível considerar certo ineditismo em alguns de seus posicionamentos pastorais, ainda mais porque sua “teologia prática” se deu sempre numa perspectiva de governança eclesial que lhe exigia certa sabedoria inaciana, quer seja como pároco, reitor, superior provincial ou arcebispo metropolitano. Mas Awi Mello adverte e postula que, ainda que Francisco não tenha plena consciência ou não queira assumir de forma explícita, existe sim “uma real influência do ambiente teológico-pastoral em que viveu e no qual exerceu seu ministério eclesial”, neste caso, o contexto teológico argentino da teologia do povo.²⁹⁴ A teologia pastoral e prática de Francisco o leva a concluir que

fazer do povo um objeto de investigação e quantificá-lo é se colocar fora dele e, fazendo isso, perder a noção daquilo que ele é. Porque “o povo” não é um conceito lógico, só podemos nos aproximar dele por meio da intuição, entrando no seu espírito, no seu coração, na sua história e tradição.²⁹⁵

Aquino Júnior, ao comparar a teologia da libertação com a teologia de Francisco, reconhece que esta última possui um enfoque mais cultural do que socio-libertador, que acentua mais a unidade do que o conflito e que prioriza as mediações culturais às estruturais.²⁹⁶ Entretanto, em sua opinião, apesar de legítima, existe o risco de um otimismo excessivo que pode torná-la ineficaz:

²⁹¹ BORGHESI, M. *Jorge Mario Bergoglio: uma biografia intelectual: dialética e mística*, p.161.

²⁹² GALLI, C. La teología pastoral de Evangelii Gaudium en el proyecto misionero de Francisco, p.42.

²⁹³ FRANCISCO *apud* AWI MELLO, A. *María-Iglesia: madre del pueblo misionero*, p.589.

²⁹⁴ AWI MELLO, A. *María-Iglesia: madre del pueblo misionero*, p.610-611.

²⁹⁵ FRANCISCO. *Vamos sonhar juntos: o caminho para um futuro melhor*, p.112.

²⁹⁶ AQUINO JUNIOR F. “Uma Igreja pobre e para os pobres”: abordagem teológico-pastoral do Vaticano II a Francisco, p. 174.

Francisco nem nega, nem encobre as divisões e os conflitos que caracterizam nossa sociedade. Pelo contrário. Ele tem falado com insistência sobre e contra essas divisões e esses conflitos como um mal e, radicalmente, como um pecado. Mas seu foco e enfoque não estão na análise dessas divisões e desses conflitos, mas na insistência da necessidade de sua superação através do diálogo (EG 238-258) e da construção de uma cultura de solidariedade (cf. EG 188s). Para ele, o “conflito não pode ser ignorado ou dissimulado; deve ser aceito. Mas, se ficarmos encurralados nele, perdemos a perspectiva, os horizontes reduzem-se e a própria realidade fica fragmentada. Quando paramos na conjuntura conflitual, perdemos o sentido da unidade profunda da realidade” (EG 226). Não obstante a verdade dessa posição, o risco, aqui, é acentuar de modo excessivo a unidade sem considerar suficientemente a estrutura conflitual da sociedade, desembocando num otimismo idealista e ineficaz.²⁹⁷

A crítica, na opinião deste pesquisador, pode ser superada através da contribuição original que Francisco faz à teologia, sua “visão poliédrica da realidade”²⁹⁸ e que se tornou uma importante chave hermenêutica de sua eclesiologia. Mas antes de se abordar os princípios de Francisco na EG e sua analogia com o poliedro, é necessário apresentar e aprofundar três aspectos que estão presentes na Teologia do Povo e importam muito para Francisco: o que o Papa entende pela categoria teológica “povo”, qual sua visão a respeito da “piedade popular” e porque Francisco se refere à Igreja como sendo o “povo fiel de Deus”.

2.3.2.1 Povo

Em relação à categoria “povo”, uma diferenciação importante é que, na escola argentina, o povo não é compreendido tanto a partir do território ou da classe social, mas a partir da cultura como um estilo de vida comum.²⁹⁹ Para Francisco, fazer parte de um povo significa viver junto, partilhar experiências e esperanças e se sentir chamado a um destino comum.³⁰⁰ Existe um princípio integrador partilhado que o torna uma realidade viva.³⁰¹ Francisco entende que “um povo não é a mesma coisa que um país, uma nação ou um Estado, por mais importantes que sejam essas entidades”.³⁰² Apesar da população de um país ocupar um determinado território geográfico e estar sob um mesmo ordenamento jurídico e constitucional, não é isso que a define como “povo”. Scannone reconhece que essa categorização admite certa ambiguidade, mas “não por causa da sua pobreza, mas por causa da sua riqueza”.³⁰³ Não se trata de negar a identidade

²⁹⁷ AQUINO JUNIOR F. “Uma Igreja pobre e para os pobres”: abordagem teológico-pastoral do Vaticano II a Francisco, p. 175-176.

²⁹⁸ Conferir em 2.3.4.

²⁹⁹ SCANNONE, J.C. *A teologia do povo: raízes teológicas do Papa Francisco*, p.27.

³⁰⁰ FRANCISCO. *Vamos sonhar juntos: o caminho para um futuro melhor*, p.111.

³⁰¹ FRANCISCO. *Vamos sonhar juntos: o caminho para um futuro melhor*, p.112.

³⁰² FRANCISCO. *Vamos sonhar juntos: o caminho para um futuro melhor*, p.110.

³⁰³ SCANNONE, J.C. *A teologia do povo: raízes teológicas do Papa Francisco*, p.26.

cultural do binômio povo-nação, nem de negar a existência de conflitos e luta de classes, mas de compreender que a ideia “povo” pressupõe e privilegia a unidade.³⁰⁴

A visão de Francisco sobre a categoria “povo” está profundamente marcada por uma compreensão prévia da história da salvação do Povo de Deus e por um permanente tensionamento antropológico-escatológico. O próprio Francisco tenta explicar-se:

O povo é uma categoria capaz de gerar sinfonia a partir da desconexão, de harmonizar diferenças, mas conservando a distinção. [...] Falar de um povo é apelar para a unidade na diversidade: *e pluribus unum*. Por exemplo, as doze tribos de Israel formaram um só povo, se unindo em torno de um eixo comum (Dt 26,5), mas sem renunciar aos traços distintivos de cada uma. O Povo de Deus neste caso, assume e permite as tensões, que são normais em qualquer grupo humano, sem precisar resolvê-las de forma que um elemento prevaleça sobre os outros. Reconheço que não é fácil explicar essa forma de pensamento, uma vez que historicamente, sempre se falou muito de identidade a partir de noções de exclusão e diferenciação. Por isso, prefiro usar o termo arquetípico “categoria mítica”, que ajuda a encontrar uma nova maneira de descrever uma realidade e forjar uma identidade que não se determina pela exclusão, diferenciação ou oposição dialética, mas pela síntese de potencialidades a que chamo de transbordamento.³⁰⁵

A eclesiologia de Francisco considera a existência de uma unidade prévia que congrega pessoas (povo) em torno de uma identidade histórico-cultural de alcance escatológico, ou seja, é possível reconhecer um “nós histórico, cultural e religioso, ético-mítico, chamado *povo*”.³⁰⁶ Segundo o Concílio Vaticano II, Deus escolheu criar e convocar os seres humanos como povo e não como seres isolados (LG 9), por isso, com razão, Galli afirma que “o Povo de Deus é o ‘nós’, o sujeito social e histórico do mistério, e, enquanto tal, permanece insubstituível”.³⁰⁷ Portanto, mesmo quando Francisco analisa apenas a categoria sociológica “povo”, seu pensamento está permeado por uma experiência de comunhão, que para muitos pode parecer utópica; mas que Scannone reconhece ser fruto da experiência pós-conciliar argentina, que soube superar a oposição entre comunhão e instituição através de uma síntese vital da qual todos participam.³⁰⁸ Francisco propõe que se descubra e se transmita “a mística de viver juntos, misturar-nos, encontrar-nos, dar o braço, apoiar-nos, participar nesta maré um pouco caótica que pode transformar-se em uma verdadeira experiência de fraternidade, caravana solidária, peregrinação sagrada” (EG 87).

³⁰⁴ SCANNONE, J.C. *A teologia do povo: raízes teológicas do Papa Francisco*, p.28.

³⁰⁵ FRANCISCO. *Vamos sonhar juntos: o caminho para um futuro melhor*, p.112-113.

³⁰⁶ AWI MELLO, A. *María-Iglesia: madre del pueblo misionero*, p.801.

³⁰⁷ GALLI, C. *Cristo, Maria, a Igreja e os povos: a mariologia do Papa Francisco*, p.73.

³⁰⁸ SCANNONE, J.C. *A teologia do povo: raízes teológicas do Papa Francisco*, p.91.

2.3.2.2 Piedade popular

Na EG, Francisco faz uma defesa enfática da piedade popular (EG 122-126) e fala de sua força evangelizadora enquanto “uma realidade em permanente desenvolvimento, cujo protagonista é o Espírito Santo” (EG 122). A piedade popular é uma expressão do Evangelho inculturado e ao mesmo tempo o modo próprio pelo qual o povo de Deus evangeliza. A fé encarnada é transmitida de geração em geração, não pelo uso da razão instrumental, mas pela via simbólica da espiritualidade popular (EG 124). O tema da piedade popular está em conexão direta com a eclesiologia conciliar do Povo de Deus e com a teologia latino-americana do povo. Carlos Galli assim a compreende:

Na América Latina, existe um círculo hermenêutico entre a noção de povo de Deus e a realidade da piedade popular, religiosidade que se manifesta, por exemplo, em pedir e celebrar o batismo ou em peregrinar para os santuários. A piedade popular exprime uma experiência viva do Povo de Deus e esse conceito bíblico-conciliar lhe oferece uma iluminação eclesiológica.³⁰⁹

Para Francisco, três expressões dizem respeito a essa mesma experiência, embora com enfoques diferentes: religiosidade do povo, piedade popular e mística popular, esta última também chamada de espiritualidade popular.³¹⁰ Seja qual for a abordagem, o sujeito social e eclesial é sempre o povo, que rompe com a autorreferencialidade da Igreja evidenciada por um “eclesiocentrismo”.³¹¹ Awi Mello afirma que “a sã autonomia da piedade popular, guiada pelo Espírito Santo e cultivada pelo povo de Deus no coração de um povo, estimula a participação popular tanto na vida da Igreja como na vida da sociedade em geral, o que é mais próprio do leigo”.³¹² Esse protagonismo dos leigos é uma das marcas da visão de Francisco, que o considera um importante instrumento para a reforma da Igreja. A autonomia dos leigos ajuda no combate ao clericalismo denunciado por Francisco (EG 102) e está de acordo com uma teologia do povo de Deus que valoriza o *sensus fidelium* e a dimensão mariana da Igreja.³¹³

Francisco considera a piedade popular como *locus theologicus* (EG 126) e Scannone a vincula com a opção preferencial pelos pobres não apenas em relação à América Latina, mas em relação à Igreja universal, “especialmente quando se trata de pensar teologicamente a nova

³⁰⁹ GALLI, C. *Cristo, Maria, a Igreja e os povos: a mariologia do Papa Francisco*, p.23.

³¹⁰ AWI MELLO, A. *María-Iglesia: madre del pueblo misionero*, p.267.

³¹¹ O termo “eclesiocentrismo” é utilizado por Carlos Galli para designar uma Igreja centrada em si mesma em oposição a uma Igreja *misio-céntrica*, desejada por Francisco (GALLI, C. La teología pastoral de *Evangelii Gaudium* en el proyecto misionero de Francisco, p.35;40).

³¹² AWI MELLO, A. *María-Iglesia: madre del pueblo misionero*, p. 847.

³¹³ AWI MELLO, A. *María-Iglesia: madre del pueblo misionero*, p. 843.

evangelização”.³¹⁴ Essa foi uma grande contribuição trazida por Francisco. O projeto de “uma Igreja pobre para os pobres” (EG 198) “está no centro das preocupações e orientações pastorais de Francisco e é a marca evangélica mais característica de seu ministério pastoral”.³¹⁵ De certa forma, admitir que através do povo simples e humilde, o Espírito Santo age em prol da evangelização de forma diversa daquelas institucionalmente estabelecidas, significa reconhecer que, além de todo discípulo ser necessariamente missionário, é também uma mística testemunha da presença de Deus no mundo. A perspectiva de Francisco sobre a mística popular é a mesma do jesuíta Jorge Seibold, conforme o próprio Francisco confidenciou a Awi Mello em uma entrevista sobre o assunto³¹⁶:

o próprio da mística popular – que é justamente popular porque é do povo pobre, humilde e sensível, que não se atreve a pensar-se misticamente, porque nem sequer conhece essa palavra – é uma experiência muito íntima e transfiguradora de cada um. Então a Igreja deve começar a descobrir os carismas místicos que todos temos.³¹⁷

Não há como falar de piedade popular católica sem relacioná-la à figura de Maria, popularmente chamada de “Nossa Senhora”. Para Codina, “Maria, mulher do povo, simboliza e encarna o novo paradigma pastoral de Francisco”³¹⁸ e Awi Mello afirma que “a reflexão teológica sobre Maria não parece ser o mais importante para Bergoglio se não estiver profundamente arraigada na vida da Igreja, no povo de coração simples”.³¹⁹ Galli, citando uma entrevista de Francisco, recorda algo que ele sempre repete sobre Maria: “se quer saber quem é, pede-se aos teólogos; se quer saber como amá-la, precisa perguntar ao povo”.³²⁰ Portanto, a figura de Maria está diretamente ligada à religiosidade do povo, suas crenças, expectativas e memória afetiva. Para Francisco, “o crente é, fundamentalmente, uma pessoa que faz memória” (EG 13) e “a memória do povo fiel, como a de Maria, deve ficar transbordante das maravilhas de Deus” (EG 142).

³¹⁴ SCANNONE, J.C. *A teologia do povo: raízes teológicas do Papa Francisco*, p.66.

³¹⁵ AQUINO JUNIOR F. “Uma Igreja pobre e para os pobres”: abordagem teológico-pastoral do Vaticano II a Francisco, p.162.

³¹⁶ AWI MELLO, A. *María-Iglesia: madre del pueblo misionero*, p.653.

³¹⁷ SEIBOLD, J. *apud* AWI MELLO, A. *María-Iglesia: madre del pueblo misionero*, p.652-653.

³¹⁸ CODINA, V. *Espírito Santo*, p.31.

³¹⁹ AWI MELLO, A. *María-Iglesia: madre del pueblo misionero*, p.52.

³²⁰ SPADARO, A. *apud* GALLI, C. *Cristo, Maria, a Igreja e os povos: a mariologia do Papa Francisco*, p.26.

2.3.2.3. Povo fiel

Francisco, ao se referir ao povo de Deus na EG, muitas vezes o chama de “povo fiel”.³²¹ É como um selo de identificação de sua eclesiologia. O “povo fiel” para Francisco é “ao mesmo tempo, vacina e antídoto, a hermenêutica de uma verdadeira reforma”.³²² Não se chega a essa conclusão apenas por aquilo que Francisco diz na EG, porque em todas as vezes que ele utiliza essa expressão no documento, o faz em referência à ideia de povo de Deus, como se lhe fosse um sinônimo. Por isso é preciso recorrer a seu discurso de abertura da congregação provincial dos jesuítas em 18 de fevereiro de 1974, para compreender do que se trata:

O que parece mais significativo, porém, é o reconhecimento da reserva de religiosidade que o povo fiel possui, reconhecimento que nós jesuítas argentinos estamos realizando. A título pessoal, gostaria de exprimir o que a realidade povo fiel significa para mim. Com povo fiel refiro-me simplesmente ao povo dos fiéis, isto é, aquele com o qual temos mais contato em nossa missão sacerdotal e em nosso testemunho religioso. É evidente que, entre nós, “povo” já se tornou um termo ambíguo por causa dos pressupostos ideológicos com os quais esta realidade é afirmada e percebida. Porém, repito, aqui quero referir-me simplesmente ao povo fiel. Quando eu estudava Teologia, quando, como vós, repassava o *Denzinger* e os tratados para preparar minha tese, impressionou-me muitíssimo uma fórmula da tradição cristã: o povo fiel é infalível *in credendo*, ao crer. Daqui tirei minha fórmula pessoal, que poderá não ser muito precisa, mas me ajuda muito: quando queres saber o que crê a Mãe Igreja, dirige-te ao magistério, pois ele tem o encargo de ensiná-lo de maneira infalível; mas quando queres saber como crê a Igreja, dirige-te ao povo fiel. O magistério ensinar-te-á quem é Maria, mas nosso povo fiel ensinar-te-á como se ama Maria. Nosso povo tem uma alma e nós, podendo falar da alma de um povo, podemos falar também de uma hermenêutica, de um modo de ver a realidade, de uma consciência.³²³

O povo fiel de Francisco é aquele “povo da Igreja” que frequenta as missas, que segue as procissões, que ama Maria, que se esforça para ajudar na quermesse e também nas pastorais. Francisco está falando de todos os rostos fiéis com os quais entrou em contato ao longo da vida; não fala de um “povo teórico”, mas concreto, que enfrenta dificuldades, mas que sabe expressar a sua fé e religiosidade e nunca perde a esperança. É como se o Papa, ao olhar e se encontrar com essa gente simples que forma o povo fiel de Deus, – e ele não se cansa de fazer isso ao longo de seu pontificado – reconhecesse um certo heroísmo de fé nessas pessoas, convertendo-as em protagonistas.³²⁴ Para Francisco, o povo tem alma e é capaz de discernir sua história. O povo fiel tem essa capacidade de discernir no coração e ter o olhar da fé, que é o “olhar da fé de um sujeito vivo que olha eclesialmente para realidades vivas no meio das quais Deus também

³²¹ Na EG a expressão “povo fiel” aparece nove vezes: EG 95; 96; 120; 125; 142; 144; 149; 271; 274.

³²² IVEREIGH, A. *El Grand Reformador: Francisco, retrato de um Papa radical*, p.154.

³²³ BERGOGLIO, J. *apud* BORGHESI, M. *Jorge Mario Bergoglio: uma biografia intelectual: dialética e mística*, p.71 (nota de rodapé 146).

³²⁴ IVEREIGH, A. *El Grand Reformador: Francisco, retrato de um Papa radical*, p.70-71.

vive”.³²⁵ Segundo Borghesi, “o coração do povo é a síntese vital das tensões da vida abraçadas pelo Espírito, um lugar teológico. Nenhuma teoria, nenhum doutrinário tem o direito de desprezar este coração”.³²⁶ O povo fiel de Deus possui o *sensus fidei*:

Deus dota a totalidade dos fiéis com um instinto da fé – o *sensus fidei* – que os ajuda a discernir o que vem realmente de Deus. A presença do Espírito confere aos cristãos certa conaturalidade com as realidades divinas e uma sabedoria que lhes permite captá-las intuitivamente, embora não possuam os meios adequados para expressá-las com precisão (EG 119).

Em outra parte da Exortação, ao comentar o papel do bispo em relação à sua Igreja diocesana, faz menção a essa capacidade do povo de Deus de discernir caminhos quando diz que “o próprio rebanho possui o olfato para encontrar novas estradas” (EG 31). Além da expressão *sensus fidei* (instinto da fé), outra expressão é utilizada para retratar a fé do povo de Deus: *sensus fidelium* (senso dos fiéis), mas esta última está mais ligada ao contexto dogmático, pois “quando o Povo de Deus acredita em alguma coisa ‘em muitos lugares, por muito tempo e através de muita gente’ (*quod ubique, quod semper, quod omnibus*) [...]. É a ‘infalibilidade *in credendo*’ (no crer), que complementa a ‘infalibilidade *in docendo*’ (no ensinar)”.³²⁷ No entanto, para Francisco, não é tanto essa questão dogmática que importa. A valorização do *sensus fidei* diz respeito à sabedoria popular, que é marcada por um conhecimento vivencial e uma identificação afetiva.³²⁸ Por isso, conclui de forma vibrante: “É maravilhoso ser povo fiel de Deus. E ganhamos plenitude quando derrubamos os muros e o coração se enche de rostos e de nomes!” (EG 274).

2.3.3 Os princípios de Francisco

Os quatro princípios citados por Francisco na EG são: o tempo é superior ao espaço (EG 222-225); a unidade prevalece sobre o conflito (EG 226-230); a realidade é mais importante que a ideia (EG 231-233); O todo é superior à parte (EG 234-237). Eles se encontram no bloco temático sobre o bem comum e a paz. Segundo Galli, esses princípios favorecem o estabelecimento da cultura do encontro, ajudam a harmonizar as diferenças em torno de projetos comuns e contribuem para a paz, além de serem “critérios úteis de discernimento histórico para interpretar os sinais dos tempos”.³²⁹ A primeira vez que aparecem num discurso de Bergoglio

³²⁵ BERGOGLIO, J. *Só o amor nos salvará*, p.34.

³²⁶ BORGHESI, M. *Jorge Mario Bergoglio: uma biografia intelectual: dialética e mística*, p. 73.

³²⁷ BOFF, C. *Dogmas marianos: síntese catequético-pastoral*, p.10.

³²⁸ ALBADO, O. *La Teología del Pueblo: su contexto latinoamericano y su influencia en el Papa Francisco*, p.43.

³²⁹ GALLI, C. *La alegría siempre nueva del evangelio y las novedades pastorales de Francisco*, p. 95.

foi no ano de 1974 em uma alocução como Superior provincial dos jesuítas; na ocasião Bergoglio enumerou três dos quatro princípios da EG, deixando de fora apenas “a realidade é superior à ideia”, que só vai ser citado em 1980 como resposta anti-ideológica aos extremismos da sociedade argentina.³³⁰

Ao investigar a fonte histórica desses princípios para Francisco, Scannone situa-os como “prioridades de governo que conduzem ao bem comum” extraídas de uma carta de Juan Manuel de Rosas (governador de Buenos Aires) a Facundo Quiroga (governador de La Rioja) escrita em 1814 na fazenda Figueroa em Santo Antônio de Areco.³³¹ Na opinião de Borghesi, o determinante para incorporação desses critérios ao pensamento de Francisco foi o “sistema de polaridades vivas” teorizado por Romano Guardini em sua obra *Der Gegensatz* no ano de 1925 em contraposição ao conceito hegeliano de contradições (*Widersprüche*).³³² A relação dos três pares polares de Guardini (plenitude-limite / ideia-realidade / globalização-localização) teria dado sustentação filosófica aos quatro princípios da EG e constituiria o núcleo “católico” do pensamento de Francisco.³³³ Mas independente da origem histórica do enunciado ou de sua fundamentação filosófica, importa destacar o uso articulado que Francisco faz desses princípios como fio condutor de sua abordagem sobre o pensamento social cristão na EG e sua importância para a construção de um povo, quer seja os povos do mundo ou o próprio povo de Deus.

2.3.3.1 O tempo é superior ao espaço

Na origem deste princípio está a tensão bipolar entre a plenitude e o limite: “a plenitude gera a vontade de possuir tudo, e o limite é o muro que nos aparece pela frente” (EG 222). O “tempo” aparece como uma possibilidade em sentido amplo de harmonizar o conflito, já que se apresenta como um horizonte maior que ajuda a superar a obsessão por resultados imediatos. A tensão entre plenitude e limite quando assumida e suportada com paciência histórica gera processos constantes de crescimento. Priorizar o “tempo” ao invés do “espaço” significa, para Francisco, “privilegiar ações que geram novos dinamismos na sociedade e comprometem outras pessoas e grupos que o desenvolverão até frutificar acontecimentos históricos importantes” (EG 223). Francisco critica a busca por “ganhos políticos fáceis, rápidos e efêmeros, mas que não constroem a plenitude humana” (EG 224). Em se tratando da evangelização, o conselho da

³³⁰ IVEREIGH, A. *El Grand Reformador: Francisco, retrato de um Papa radical*, p.195.

³³¹ SCANNONE, J.C. *A teologia do povo: raízes teológicas do Papa Francisco*, p.213.

³³² BORGHESI, M. *Jorge Mario Bergoglio: uma biografia intelectual: dialética e mística*, p.113.

³³³ BORGHESI, M. *Jorge Mario Bergoglio: uma biografia intelectual: dialética e mística*, p.24.

Exortação é “adotar processos possíveis e a estrada longa” (EG 225) e cita a parábola do joio e do trigo (cf. Mt 13, 24-30) como exemplo bíblico de como o tempo pode superar o espaço, mesmo quando este é ocupado pelo joio do poder e da autoafirmação.

Paulo Suess em seu *Dicionário da Evangelii Gaudium*, ressalta que

a revolução aposta em mudanças rápidas pela transformação de estruturas, pela ocupação imediata de espaços e pelo protagonismo de uma nova classe social. Não se contenta com o princípio do crescimento orgânico da semente. Já os processos, descritos na EG, obedecem a uma outra lógica. Reconhecem a tensão bipolar entre a plenitude e o limite, entre o tudo e o nada, entre o “aqui e agora” e o “horizonte”, entre a conjuntura e a utopia.³³⁴

Na opinião de Borghesi, sustentar que o tempo é superior ao espaço, significa indicar “o método para chegar à síntese, ou seja, a importância atribuída aos processos em relação à vontade de domínio que visa à ocupação dos espaços”.³³⁵ A realidade humana exige que se reconheça que o ser humano é *a priori* um ser relacional cujo desenvolvimento é necessariamente processual.³³⁶ O processo é algo muito importante para o pensamento bergogliano.

2.3.3.2 A unidade prevalece sobre o conflito

Em relação ao conflito, a proposta de Francisco não é de ignorá-lo nem dissimulá-lo. O conflito deve ser aceito sob o risco de se perder o senso da realidade. Negar o conflito equivaleria a negar a própria condição social humana, já que se vive numa sociedade com diferentes interesses e perspectivas. Mas por outro lado, o conflito não deve ser capaz de deter seus protagonistas, pois “quando paramos na conjuntura conflitual, perdemos o sentido da unidade profunda da realidade” (EG 226). Há sempre uma conexão entre os princípios. A realidade, por exemplo, funciona como referência da verdade na busca processual pela unidade. Também é “processo” porque supõe a aceitação do conflito como etapa para sua resolução. O objetivo é sempre desenvolver uma comunhão a partir das diferenças.

A busca pela unidade entendida em seu sentido profundo corresponde a um “estilo de construção da história, um âmbito vital onde os conflitos, as tensões e os opostos podem alcançar uma unidade multifacetada que gera nova vida” (EG 228). Para Francisco isso só é possível quando a resolução se dá num “plano superior” que conserve as potencialidades dos

³³⁴ SUESS, P. *Dicionário da exortação Evangelii Gaudium: 50 palavras-chave para uma leitura pastoral*, p.144.

³³⁵ BORGHESI, M. *Jorge Mario Bergoglio: uma biografia intelectual: dialética e mística*, p.77.

³³⁶ PEDROSA-PADUA, L. O ser humano, centro da *Evangelii Gaudium*, p.144.

polos que estão contrapostos. Portanto, é necessário considerar que “a unidade é sempre o resultado de uma tensão que pode encontrar solução somente numa síntese que transcende e consente a solução do antagonismo entre os polos”.³³⁷ A Exortação esclarece não se tratar de uma paz negociada, mas de uma diversidade harmonizada pelo Espírito Santo como “uma espécie de pacto cultural de que faça surgir uma diversidade reconciliada” (EG 230).

2.3.3.3 A realidade é mais importante que a ideia

Na proposição desse princípio, a Exortação ressalta que existe uma tensão polar entre a realidade e a ideia: “a realidade simplesmente é, a ideia elabora-se” (EG 231). Mas ao invés de serem consideradas posturas simplesmente antagônicas, deve se estabelecer entre elas um diálogo permanente, de tal forma que as elaborações conceituais estejam a serviço da “captação, compreensão e condução da realidade” (EG 232). Sem isso, a verdade corre o risco de ser ocultada e manipulada. Segundo Borghesi, Francisco exige “um energético retorno à realidade, à categoria do possível, contra o fascínio da ideologia revolucionária e a pretensão de mudar o mundo a partir das vanguardas das elites”.³³⁸ Tem-se aqui uma clara denúncia do caráter abstrato das ideologias³³⁹, quer sejam de direita ou de esquerda. A solução de Francisco passa por reconhecer que “entre polo e contrapolo, está cheia a existência, pessoal e social. Conhecê-los significa ter presente a realidade na sua complexidade, evitar os monismos e os reducionismos, respeitar as instâncias opostas por sua margem de verdade, rejeitar os integralismos e os fundamentalismos”.³⁴⁰

Victor Codina, ao comentar esse princípio, destaca o caráter profético da análise de Francisco, que “movido pelo Espírito profético, se lança a realizar a tripla dimensão de toda autêntica profecia: a denúncia, o anúncio e a reforma ou a transformação, tanto eclesial como social”.³⁴¹ O método “ver, julgar e agir”, tipicamente latino-americano, foi habilmente utilizado por Francisco para convocar a Igreja a uma análise de sua real situação, pois somente após essa autocrítica é possível pôr-se em saída.³⁴² O critério da realidade está ligado ao mistério da encarnação, à concretude existencial e densidade histórica de um Deus que verdadeiramente se fez carne e habitou entre nós (cf. Jo 1,14) e que, por isso, interpela sua Igreja a não “permanecer

³³⁷ BORGHESI, M. *Jorge Mario Bergoglio: uma biografia intelectual: dialética e mística*, p.76.

³³⁸ BORGHESI, M. *Jorge Mario Bergoglio: uma biografia intelectual: dialética e mística*, p.76.

³³⁹ BORGHESI, M. *Jorge Mario Bergoglio: uma biografia intelectual: dialética e mística*, p.77.

³⁴⁰ BORGHESI, M. *Jorge Mario Bergoglio: uma biografia intelectual: dialética e mística*, p.117.

³⁴¹ CODINA, V. *Espírito Santo*, p.23.

³⁴² AUGUSTIN, G. *Por uma Igreja “em saída”*: impulsos da Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, p.33.

na pura ideia e degenerar em intimismos e gnosticismos que não dão fruto, que esterilizam o seu dinamismo” (EG 233).

2.3.3.4 O todo é superior à parte

Este princípio diz respeito à relação polar daquilo que é global com aquilo que é local. Este é um dos princípios mais fecundos do pensamento de Francisco e possui grande incidência sobre a vida da Igreja, mais do que aparentemente o texto da Exortação pareça indicar, talvez porque pressuponha os princípios anteriores segundo a ordem disposta pelo autor na EG. Outro indicativo é a proposta de um novo modelo como paradigma de compreensão da realidade: o poliedro (EG 236). Dada a importância do assunto para esta pesquisa, optou-se por abordar de forma mais detalhada a “visão poliédrica” de Francisco na próxima seção. Borghesi, ao tratar desse princípio, ressalta que o pensamento de Bergoglio amadureceu como resposta crítica à severa polarização vivida em seu país e em sua família religiosa. E a única via encontrada por ele foi “a aceitação do ‘Deus sempre maior’, do plano de Deus maior do que nossos projetos”.³⁴³ Na perspectiva do “todo” que supera as partes há um aceno à transcendência, mas que não desenraiza o indivíduo, pois o faz “mergulhar as raízes na terra fértil e na história do próprio lugar, que é um dom de Deus” (EG 235).

A Exortação faz recordar a integridade do Evangelho de Cristo, que comporta diversas dimensões e reúne diversos atores: acadêmicos, operários, empresários, artistas etc. Francisco cita a mística popular como encarnação desse Evangelho através de “expressões de oração, de fraternidade, de justiça, de luta e de festa” (EG 237). Não há para Francisco ruptura entre evangelização e compromisso social. Tudo diz respeito a Cristo e, portanto, também diz respeito à Igreja. Borghesi identifica uma relação direta entre este princípio com o da unidade que supera o conflito, pois ambos “indicam critérios de síntese e têm como ideal a pacificação, social e política, de um povo”.³⁴⁴ De fato, o próprio texto reforça essa percepção ao enunciar de forma sequenciada as duas ideias: “É a *união* (grifo nosso) dos povos, que na ordem universal, conservam a sua própria peculiaridade; é a *totalidade* (grifo nosso) das pessoas em uma sociedade que procura um bem comum que verdadeiramente incorpore a todos” (EG 236).

³⁴³ BORGHESI, M. *Jorge Mario Bergoglio: uma biografia intelectual: dialética e mística*, p.75.

³⁴⁴ BORGHESI, M. *Jorge Mario Bergoglio: uma biografia intelectual: dialética e mística*, p.77.

2.3.4 “Visão poliédrica da realidade”

Uma das contribuições mais originais de Francisco para a teologia pastoral está na elaboração de um novo modelo mental para se pensar a realidade da Igreja e que está descrito no início do número 236 da EG:

Aqui o modelo não é a esfera, pois não é superior às partes e, nela, cada ponto é equidistante do centro, não havendo diferenças entre um ponto e outro. O modelo é o poliedro, que reflete a confluência de todas as partes que nele mantêm a sua originalidade. Tanto a ação pastoral como a ação política procuram reunir nesse poliedro o melhor de cada um. Ali entram os pobres com a sua cultura, os seus projetos e as suas próprias potencialidades (EG 236).

Deter-se sobre a visão dialética que Francisco utiliza para discernir a realidade – que nesta pesquisa optou-se por denominá-la “visão poliédrica da realidade” – ajuda a entender o alcance profético de sua mensagem. Em Francisco não há dicotomia, não há ruptura entre o que ele pensa para Igreja e o que pensa para o mundo, ele rompe com as concepções dualistas³⁴⁵ e busca chamar a atenção para aquilo que é real, aquilo que se apresenta cotidianamente diante de cada ser humano concreto e de cada povo, inclusive o povo fiel de Deus.

Além da figura do poliedro, e também em função dela, faz-se necessário esclarecer o que Francisco entende por tensão polar e síntese, enquanto aspectos de sua concepção dialética; aproximando-se, assim, da compreensão do termo “transbordamento”, que é a palavra utilizada por Francisco para expressar sua percepção de transcendência.

2.3.4.1 Poliedro

Poliedro é um sólido geométrico tridimensional que possui faces, arestas e vértices e diferentemente de uma figura geométrica plana, possibilita observar sua profundidade. A respeito da origem dessa imagem no pensamento de Francisco, Massimo Borghesi a atribui a uma carta do Superior Geral da Companhia de Jesus, Pe. Pedro Arrupe, por ocasião da XXXIII Congregação Geral dos jesuítas em maio de 1978. Em um dos pontos preliminares citados no documento se afirmava que “a aculturação, como se vê, é poliédrica. Pode tomar expressões por vezes aparentemente contraditórias, que outra coisa não são, senão aspectos diferentes do mesmo Espírito, que quer que todos os homens entendam a Palavra de Deus e a constituam seiva da própria vida”.³⁴⁶

³⁴⁵ AMADO, J. *Evangelii Gaudium*: alguns aspectos para sua leitura, p.30.

³⁴⁶ BORGHESI, M. *Jorge Mario Bergoglio: uma biografia intelectual: dialética e mística*, p. 125 (nota de rodapé 320).

Além da EG, Francisco também usou a comparação no discurso aos participantes do Encontro Mundial de Movimentos Populares em 28 de outubro de 2014:

Sei que entre vós há pessoas de distintas religiões, ofícios, ideias, culturas, países, continentes. Hoje estais a praticar aqui a cultura do encontro, tão diferente da xenofobia, da discriminação e da intolerância que vemos tantas vezes. Entre os excluídos, dá-se esse encontro de culturas em que o conjunto não anula a particularidade. Por isso eu gosto da imagem do poliedro, uma figura geométrica com muitas faces distintas. O poliedro reflete a confluência de todas as particularidades que, nele, conservam a originalidade. Nada se dissolve, nada se destrói, nada se domina, tudo se integra. Hoje vós também estais buscando essa síntese entre o local e o global.³⁴⁷

Nesse discurso, ao falar de “muitas faces distintas”, Francisco valoriza o aspecto da diversidade expresso pelos diferentes ângulos do poliedro, mas que constituem uma única realidade, um único povo e única família humana. Para Scannone trata-se de “uma unidade mais alta que as diferenças, mas que as assume e as respeita em sua irreduzível diferenciação. O seu modelo é a Trindade como comunhão”.³⁴⁸ Francisco chancela seu apoio às organizações que lutam por direitos e as incentiva “tornar-se protagonistas históricos no projeto de uma nova humanidade mais justa, mais fraterna e mais humana, no interior de uma globalização alternativa, poliédrica e não hegemônica”.³⁴⁹ A imagem do poliedro retrata um “rosto pluriforme” (EG 116) e uma “multiforme harmonia” (EG 117) que revelam uma unidade plural que respeita as diferenças sem ignorá-las. Isto não significa relativizar posições. Francisco considera o relativismo uma “camuflagem intelectual para justificar o egoísmo”³⁵⁰ e, assim como Guardini, acredita em verdades objetivas e em princípios sólidos.

2.3.4.2 Tensão polar

Um dos aspectos do poliedro é a tensão que existe entre os polos, ou seja, entre cada polo mantém-se uma distância (aresta) representada graficamente por uma linha reta permanentemente tensionada. Nesse sentido, o tensionamento entre os polos não difere daquele que se observa entre dois opostos separados pela mesma linha na visão geométrica plana. A diferença, portanto, não está na ausência de oposições, mas, pelo contrário, na aceitação de que elas existem de forma complexa e não apenas “bipolar” como se existissem apenas dois polos. Não se trata de uma questão de simples escolha entre direita e esquerda, entre “isso ou aquilo”.

³⁴⁷ FRANCISCO *apud* SCANNONE, J.C. *A teologia do povo: raízes teológicas do Papa Francisco*, p. 207.

³⁴⁸ SCANNONE, J.C. *A teologia do povo: raízes teológicas do Papa Francisco*, p.96.

³⁴⁹ SCANNONE, J.C. *A teologia do povo: raízes teológicas do Papa Francisco*, p.207.

³⁵⁰ FRANCISCO. *Vamos sonhar juntos: o caminho para um futuro melhor*, p.64.

As questões são complexas e exigem sempre a análise “profunda” (não-superficial) da realidade. O objetivo da concepção poliédrica não é negar a tensão (conflito), mas propor sua superação por um caminho (processo) de comunhão nas diferenças. Borghesi considera que

o “pensamento dialógico” de Bergoglio não representa uma solução irenista, mas o resultado de uma concepção ontológica. É a ontologia da polaridade que exige um pensamento dialogante voltado para um horizonte sintético que deve impedir o êxito “contraditório” dos polos. O quadro é o de um pensamento “católico” que lê a Igreja e a vida como *complexio oppositorum*, como um lugar agônico para acalmar os conflitos, para impedir que as polaridades se resolvam, maniqueisticamente, em contradições.³⁵¹

Galli concorda ao dizer que “Bergoglio pensa caminhos de superação das oposições mantendo diferenças e assumindo tensões”.³⁵² O próprio Francisco reconhece que “a tarefa de suportar o desacordo, e transformá-lo em elo de um novo processo, é uma missão valiosa para todos”³⁵³ e admite ter aprendido de Guardini a lidar com as contraposições, que não precisam ser, necessariamente, se tornarem contradições.

Como Guardini me ensinou, a Criação está cheia dessas polaridades vivas, ou *Gegensätze*; são elas que nos dão vida e dinamismo. Por outro lado, as contradições (*Widersprüche*) exigem que escolhamos entre certo e errado (bom e mau nunca podem ser uma contraposição, porque mau não é a contraparte de bom, mas sua negação). Ver as contraposições como contradições é um pensamento medíocre, que nos afasta da realidade.³⁵⁴

O que Bergoglio fez ao longo de sua caminhada intelectual e pastoral foi aplicar o discernimento inaciano à teoria das oposições polares em uma perspectiva reconciliatória.³⁵⁵ Aguentar o conflito significa, “através do discernimento, ver além da superfície as razões para o desacordo, permitindo aos envolvidos a possibilidade de uma nova síntese, que não destrói nenhum dos polos, mas conserva o que é bom e válido em ambos, assumindo-os de uma nova perspectiva”.³⁵⁶ Francisco evita chamar as polaridades de “contradições”, e prefere chamá-las de “contraposições”, porque “interagem numa tensão profunda e criativa”³⁵⁷ e reconhece a influência de Romano Guardini sobre esta sua forma de pensar a realidade.

³⁵¹ BORGHESI, M. *Jorge Mario Bergoglio: uma biografia intelectual: dialética e mística*, p.139.

³⁵² GALLI, C. *Cristo, Maria, a Igreja e os povos: a mariologia do Papa Francisco*, p. 35.

³⁵³ FRANCISCO. *Vamos sonhar juntos: o caminho para um futuro melhor*, p.87.

³⁵⁴ FRANCISCO *apud* IVEREIGH, A. *El Grand Reformador: Francisco, retrato de um Papa radical*, p.88.

³⁵⁵ Borghesi considera que em relação à Bergoglio “a concepção inaciana é a possibilidade de harmonizar os opostos, de convidar a uma mesa comum conceitos que aparentemente não poderão ser colocados lado a lado, porque os coloca num plano superior no qual encontram sua síntese. É o que acontece com a concepção inaciana da memória histórica: No fundo quando Santo Inácio acena para a memória, está em jogo uma concepção de unidade. Portanto, é possível sintetizar em unidade a diversidade dos tempos” (BORGHESI, M. *Jorge Mario Bergoglio: uma biografia intelectual: dialética e mística*, p.78).

³⁵⁶ FRANCISCO. *Vamos sonhar juntos: o caminho para um futuro melhor*, p.89.

³⁵⁷ FRANCISCO. *Vamos sonhar juntos: o caminho para um futuro melhor*, p. 88.

2.3.4.3 Síntese

A visão poliédrica da realidade exige que haja momentos de síntese, ainda que não seja uma síntese definitiva, “a dialética antinômica de Bergoglio, diversamente daquela de Hegel, é uma dialética ‘aberta’. Porque suas sínteses são sempre provisórias, devem ser sempre refreadas e reconstruídas, e porque a reconciliação é obra de Deus e não primariamente do homem”.³⁵⁸ Scannone ao tentar esclarecer o pensamento de Francisco a esse respeito, lembra que diferentemente de Hegel e Husserl, na linha do que Jean-Luc Marion diz sobre o amor enquanto reconhecimento mútuo e baseado na doutrina trinitária de Ricardo de São Vitor (onde o Espírito é o *codilectus*), ressalta que o “nós” de Francisco não é uma justaposição de indivíduos (eu – tu – ele), mas é fruto de uma relação de comunhão, de uma “fraternidade mística” (EG 92), de uma unidade plural que se dá e se retroalimenta na diversidade.³⁵⁹ Desta forma, supera-se os reducionismos totalizantes e se propõe uma ética relacional fundada em uma transcendência que alcança a todos.

A cultura do encontro, tão propagada no magistério de Francisco, depende que se garanta a alteridade das relações. É o Espírito Santo, em última análise, o garantidor da diversidade, razão pela qual a piedade popular é tão importante para a EG, pois “se refere a rostos pessoais e não a forças anônimas”.³⁶⁰ Tem razão Codina em afirmar que “Francisco não pretende defender ou propagar uma nova Pneumatologia nem uma nova Eclesiologia, nem estabelecer a conexão entre ambas, mas reformar a Igreja tanto para dentro como para fora. A Pneumatologia e Eclesiologia pastoral de Francisco são proféticas e se resumem na palavra reforma”.³⁶¹ Identificar a partir do pensamento sintético de Francisco uma pneumatologia pastoral que possa ser sistematizada e concebida como expressão de eclesialidade é uma tarefa que extrapola os limites desta pesquisa, mas que, com toda certeza, iluminaria o caminho profético de uma eclesiologia “em saída”, que, mirando na síntese escatológica, se realiza no tempo histórico da Igreja.

³⁵⁸ BORGHESI, M. *Jorge Mario Bergoglio: uma biografia intelectual: dialética e mística*, p.25.

³⁵⁹ SCANNONE, J.C. *A teologia do povo: raízes teológicas do Papa Francisco*, p.252.

³⁶⁰ SCANNONE, J.C. *A teologia do povo: raízes teológicas do Papa Francisco*, p.251.

³⁶¹ CODINA, V. *Espírito Santo*, p.30.

2.3.4.4 Transbordamento

O modelo poliédrico de Francisco não se sustenta e não estaria completo sem o recurso à transcendência. Por isso o autor da EG é tão crítico à filosofia imanentista de Marx. Não há divórcio entre o social e o místico. Miranda capta bem a origem de seu ímpeto missionário:

Se fôssemos sintetizar a concepção evangelizadora do Papa Francisco, sua compreensão da atividade missionária da Igreja, sua visão da própria vida cristã, podemos afirmar que ela deve partir de uma experiência pessoal de Deus, de uma vida transfigurada pelo Espírito Santo, de uma pastoral que arranca de uma mística, a mística de um Deus que é amor e misericórdia, fonte de alegria e de paz (EG 6) e que constitui a realidade que devemos levar aos demais (EG 264).³⁶²

A contemplação mística para Francisco não é contrapolo da ação pastoral, mas “ponto de união entre a contemplação e ação, entre doutrina e prática”.³⁶³ Apesar de sutil, esse entendimento reforça um novo paradigma para a atuação social da Igreja, já que se trata de uma síntese entre aquilo que é temporal e o que é transcendente, que não elimina os contrastes nem uniformiza o diferente, mas mantendo a “fisionomia dos opostos”, transcende-os eclesialmente. Sem essa transcendência, a síntese das polaridades se degenera em contradição.³⁶⁴ Francisco utiliza uma palavra-chave para descrever esse processo de transcendência pessoal e comunitário: transbordamento. Na dialética bergogliana, transbordar significa promover uma “síntese de potencialidades”.³⁶⁵ Na entrevista gravada de Austen Ivereigh, que foi transformada em livro com o sugestivo título: *“Let us dream: The path to a better future”*, Francisco explica esse conceito de forma clara e inaciana:

Quando encaramos opções e contradições, nos perguntamos qual é a vontade de Deus ajuda a nos abriremos a possibilidades inesperadas. Estou me referindo a essas novas possibilidades como um “transbordamento”, porque frequentemente as margens do nosso pensamento transbordam. O “transbordamento” acontece quando, com humildade, apresentamos a Deus o desafio que enfrentamos a Lhe pedimos ajuda. Chamamos isso de “discernimento de espíritos”, porque se trata de distinguir o que verdadeiramente é de Deus e o que procura frustrar Sua vontade. Discernir é resistir à tentação de alcançar um falso alívio com uma decisão imediata e, em vez disso, estar disposto a apresentar ao Senhor, com humildade, diversas opções, esperando esse “transbordamento”. Você vai atrás dos prós e dos contras, sabendo que Jesus está com você e para você. Sente dentro de si o suave convite do Espírito e do seu oposto. E com o tempo, em oração e com paciência, em diálogo com os outros, chega a uma solução que não é um meio-termo, mas algo totalmente diferente.³⁶⁶

³⁶² MIRANDA, M. *A reforma de Francisco: fundamentos teológicos*, p.79.

³⁶³ BORGHESI, M. *Jorge Mario Bergoglio: uma biografia intelectual: dialética e mística*, p.98.

³⁶⁴ BORGHESI, M. *Jorge Mario Bergoglio: uma biografia intelectual: dialética e mística*, p.87.

³⁶⁵ IVEREIGH, A. *El Grand Reformador: Francisco, retrato de um Papa radical*, p.113.

³⁶⁶ FRANCISCO. *Vamos sonhar juntos: o caminho para um futuro melhor*, p.27-28.

Esse conceito de “transbordamento” é transversal na eclesiologia de Francisco e pode ser aplicado tanto na teologia mística quanto na pastoral. A palavra também contempla a perspectiva *ad extra* da ação trinitária, que se torna paradigma da ação missionária da Igreja, mas não perde seu referencial prático na aplicação inaciana que Francisco faz do termo – já que esse transbordar do Espírito deve se traduzir em atitudes concretas, cotidianas, pessoais e sociais.

2.4 A reforma de Francisco

Como conclusão deste segundo capítulo, que abordou a gênese do pensamento de Francisco, o principal documento de seu pontificado – a EG – e algumas perspectivas de sua eclesiologia; esta última seção tratará brevemente da incidência dos efeitos de seu governo pastoral a frente da Igreja Católica, iniciado em 13 de março de 2013. Embora só se possa efetivamente falar de uma “reforma” após sua consolidação histórica (e isso requer tempo), não há como desconsiderar o processo de renovação eclesial e conversão pastoral já iniciados por Francisco, que tem na EG seu texto constituinte. Somente pelo prisma de uma reforma em andamento é que será possível, à luz do *Magnificat* (Cap. 1), propor uma releitura da EG na perspectiva da alegria, da profecia e da missão (Cap. 3).

2.4.1 Renovação eclesial

É necessário situar a reforma de Francisco no contexto da recepção do Concílio Vaticano II pela Igreja latino-americana. Isto significa dizer que Francisco foi testemunha de sua recepção na América Latina: em Medellín (1968) como seminarista e religioso; em Puebla (1979) como sacerdote e provincial; e em Aparecida (2007) como arcebispo de Buenos Aires e presidente da comissão de redação do documento final da 5ª Conferência do CELAM (Conselho Episcopal Latino-americano e Caribenho). Seu protagonismo em Aparecida, segundo Borghesi, está em sua capacidade de captar e reunir no documento final “a intuição de que o cristianismo podia tornar a acontecer no mundo contemporâneo graças a um ‘encontro’, a um testemunho evangélico análogo ao dos cristãos dos primeiros séculos”.³⁶⁷ Awi Mello considera que “o pontificado de Jorge Mario Bergoglio representa o fruto maduro de um longo processo de

³⁶⁷ BORGHESI, M. *Jorge Mario Bergoglio: uma biografia intelectual: dialética e mística*, p.268.

nascimento, crescimento e amadurecimento da Igreja latino-americana, a ponto de estar apta para dar um aporte significativo para a Igreja universal”.³⁶⁸

Galli identifica na reforma de Francisco as quatro condições elencadas por Congar para uma verdadeira reforma católica: a primazia da caridade e da finalidade pastoral; a permanência na plena comunhão católica; a paciência para evitar problemas e aguardar as demoras; e o retorno à tradição originária sem cair em inovações superficiais.³⁶⁹ Trata-se de uma renovação eclesial que “implica um retorno ao mais nuclear da fé cristã, à vivência cristã das primeiras comunidades, talvez encobertas pelas doutrinas, normas, regulamentações, tradições que se lhe agregaram ao longo das história”.³⁷⁰ Para Miranda, essa renovação passa necessariamente por uma nova configuração institucional que mantendo os pressupostos teológicos da Revelação, “permita melhor transparecer a comunhão dos fiéis, a participação ativa de todos seus membros, a incumbência missionária de todo batizado”.³⁷¹ A irrupção missionária da Igreja, gestada em Puebla e eclodida em Aparecida, se torna meta programática da Igreja universal com a EG. A renovação passa pela missão evangelizadora, da qual não se pode prescindir, como, aliás, sempre foi desde a Igreja primitiva, ainda que não se tivesse plena consciência disso.

Sem dúvidas a renovação eclesial capitaneada por Francisco lança em definitivo a barca da Igreja no alto-mar da pós-modernidade, mas que serventia teria um barco atracado no porto seguro de sua autorreferencialidade eclesial? Certamente “a Igreja que sai rompe com a Igreja que fica e coloca-se em um movimento de descentralização”.³⁷² Leonardo Boff considera que “se encerra uma Igreja só ocidental e começa uma Igreja universal, adequada à fase planetária da humanidade, chamada a encarnar-se nas várias culturas e construir aí um novo rosto a partir da riqueza inesgotável do Evangelho”.³⁷³ Kuzma é categórico em afirmar que “a Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* veio legitimar o que era discurso e prática de um homem para entrar na ordem de uma práxis que cabe a toda Igreja”.³⁷⁴ Para Francisco, a renovação permanente da Igreja diz respeito à sua própria identidade e recupera a tradição evangélica de Cristo, que veio chamar todos à conversão.

³⁶⁸ AWI MELLO, A. *María-Iglesia: madre del pueblo misionero*, p.661-662.

³⁶⁹ GALLI, C. La teología pastoral de *Evangelii Gaudium* en el proyecto misionero de Francisco, p.42.

³⁷⁰ MIRANDA, M. *A reforma de Francisco: fundamentos teológicos*, p.68.

³⁷¹ MIRANDA, M. *A reforma de Francisco: fundamentos teológicos*, p.75.

³⁷² PASSOS, J. Da periferia para o centro: a influência das Igrejas do Sul na nova conjuntura eclesial, p. 42.

³⁷³ BOFF, L. Com o Papa Francisco termina a Igreja só ocidental e começa a Igreja universal, p.9.

³⁷⁴ KUZMA, C. Cantar com Francisco! Provoações eclesiológicas a partir da *Evangelii Gaudium*, p.200.

2.4.2 Conversão pastoral

Toda renovação implica uma conversão. Se o Concílio Vaticano II (1962-1965) deu início a um grande movimento de renovação eclesial, a EG demonstrou a necessidade por parte da Igreja de uma urgente conversão pastoral: “Espero que todas as comunidades se esforcem por atuar os meios necessários para avançar no caminho de uma conversão pastoral e missionária, que não pode deixar as coisas como estão” (EG 25). A conversão pastoral e a renovação missionária da Igreja, refletida em Aparecida (DAP 365-372), tornou-se o mote do pontificado de Francisco. A Igreja, segundo Francisco, deve ter um estilo pastoral de proximidade e calor humano no trato com o povo e de simplicidade na pregação.³⁷⁵ A conversão passa pelo acolhimento do santo povo fiel de Deus como uma mãe de coração aberto (EG 46) que não tem medo de encarnar-se nos povos da terra como “Igreja samaritana, misericordiosa e solidária”.³⁷⁶ Na opinião de Codina trata-se de uma Igreja aberta ao Espírito, que “a faz passar de uma atitude pessimista, de desânimo (acídia) ou simplesmente empresarial, a uma atitude de conversão e de reforma”.³⁷⁷ Ivereigh resume assim a contribuição reformática da EG:

A *Evangelii Gaudium* expressou uma erupção da energia e perspectivas da América Latina, repleta de referências ao documento de Aparecida de 2007: uma Igreja de e para os pobres, enraizada no Concílio Vaticano II, orientada para a missão, centrada nas periferias, no povo santo e fiel de Deus, em diálogo aberto com a cultura e, ao mesmo tempo, sem hesitar em denunciar o que prejudicava os pobres. Apresentou uma Igreja terna e maternal, um grande hospital, sem fronteiras, de cura e amor.³⁷⁸

Assim como em todo processo de conversão, também a conversão da Igreja requer tempo e abertura à graça de Deus. Na perspectiva do Evangelho, a graça se manifesta no encontro pessoal com Cristo, por meio do Espírito e em vista da salvação. A partir deste tripé econômico, três dimensões se tornam relevantes para a Eclesiologia: a dimensão da alegria, da profecia e da missão. Maria de Nazaré e o canto do *Magnificat*, em confrontação hermenêutica com a EG, enquanto canto eclesial de Francisco, ajudam a Igreja do século XXI a buscar uma reforma que privilegie a mística popular e a cultura do encontro em perspectiva sinodal; que seja expressão da aliança de Deus com seu povo; que favoreça atitudes proféticas de viés pastoral, social e planetário; e que, efetivamente, a torne uma Igreja-Mãe “em saída”.

³⁷⁵ GALLI, C. La alegría siempre nueva del evangelio y las novedades pastorales de Francisco, p.65.

³⁷⁶ GALLI, C. La alegría siempre nueva del evangelio y las novedades pastorales de Francisco, p.99.

³⁷⁷ CODINA, V. *Espírito Santo*, p. 11.

³⁷⁸ IVEREIGH, A. *El Grand Reformador: Francisco, retrato de um Papa radical*, p.282.

3 ALEGRIA, PROFECIA E MISSÃO DA IGREJA

Após apresentar no primeiro capítulo um estudo hermenêutico sobre a figura bíblica de Maria de Nazaré (1.1), a narrativa bíblica da visitação (1.2) e o canto do *Magnificat* (1.3); e no segundo capítulo um apanhado histórico sobre a gênese do pensamento de Francisco (2.1), um resumo temático da EG (2.2.) e sua eclesiologia (2.3); neste último capítulo elabora-se uma releitura da EG, à luz do *Magnificat*, em perspectiva eclesiológica a partir da temática da alegria (3.1), da profecia (3.2) e da missão (3.3). Aborda-se a alegria do Evangelho a partir dos vieses de alegria do Espírito (3.1.3), alegria do encontro (3.1.2) e alegria da salvação (3.1.3). A pesquisa se detém sobre temas relevantes, tais como: a mística popular (3.1.1.2) que se dá por meio da ação do Espírito Santo (3.1.1.1); a cultura do encontro (3.1.2.1) que deve acontecer em perspectiva sinodal (3.1.2.2); e a aliança que Deus estabeleceu com seu povo (3.1.3.1), ao longo de sua história de êxodos e libertação (3.1.3.2). Em relação ao caráter profético, analisa-se as dimensões pastoral (3.2.1), social (3.2.2) e planetária (3.2.3) das intuições de Francisco na EG. Na dimensão pastoral propõe-se uma evangelização inclusiva. Na dimensão social, a partir da ampliação do conceito de “inversão messiânica” (3.2.2.1), analisa-se a necessidade de um diálogo integral (3.2.2.2) na sociedade. Sobre a questão ecológica, aborda-se a dívida intergeracional (3.2.3.1) e o tema da conversão ecológica (3.2.3.2). Na última parte do capítulo, aprofunda-se o tema da Igreja “em saída” (3.3.1) no âmbito da sinodalidade (3.3.1.1) e das periferias (3.3.1.2). Ao final, faz-se um brevíssimo ensaio, à luz do *Magnificat*, sobre as Comunidades Eclesiais Missionárias (3.3.2) em seus quatro pilares: Palavra (3.3.2.1), Pão (3.3.2.2), Caridade (3.3.2.3) e Ação Missionária (3.3.2.4).

3.1 Canto de alegria

A Exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, embora trate de forma programática de muitos assuntos relacionados à vida da Igreja, é antes de tudo um documento magisterial que fala sobre o tema da alegria do Evangelho. Assim Francisco inicia e introduz seu pensamento:

A alegria do Evangelho enche o coração e a vida inteira daqueles que se encontram com Jesus. Quantos se deixam salvar por Ele são libertados do pecado, da tristeza, do vazio interior, do isolamento. Com Jesus Cristo, renasce sem cessar a alegria. Quero, com esta Exortação, dirigir-me aos fiéis cristãos a fim de os convidar para uma nova etapa evangelizadora marcada por esta alegria e indicar caminhos para o percurso da Igreja nos próximos anos (EG 1).

Na Exortação, a palavra “alegria” aparece 93 vezes, sem contar o título. E qual é a relação dessa “alegria” com aquela expressa no relato do *Magnificat* (Lc 1,46-55)? Para

compreender essa relação, faz-se necessário estabelecer três aspectos da “alegria do Evangelho”: é uma alegria que vem do Espírito Santo, que se dá por meio de um encontro e que tem por meta a salvação. Abordar-se-á comparativamente o texto magisterial de Francisco e o canto bíblico do *Magnificat* sob essas três perspectivas: a alegria do Espírito, a alegria do encontro e a alegria da salvação. Antes disso, porém, para uma fecunda releitura da EG à luz do *Magnificat*, é preciso recordar que neste cântico do evangelho lucano da infância de Jesus, a alegria é, antes de tudo, expressão do louvor de um povo, do qual a menina de Nazaré foi considerada porta-voz. Esse louvor é o louvor dos pobres, dos *anawin*, que encontravam na esperança messiânica de Israel um sustentáculo para a vida sofrida que levavam. Maria é porta-voz dos *anawin* ³⁷⁹. A alegre esperança desse povo precede, acolhe e introduz a alegria do Evangelho.

Mazzarolo, comentando o verso “Alegra-te, cheia de graça, o Senhor está contigo” (Lc 1,28), entende que Maria não retém para si essa alegria, mas que decide compartilhar seu júbilo com Isabel (cf. Lc 1,41). Maria e Isabel, segundo Mazzarolo, “representam as figuras menos favorecidas da sociedade da época”.³⁸⁰ Portanto, não se trata de uma alegria alienada, mas de uma alegria que tem história e referências. Galli afirma que o *Magnificat* é “o louvor da serva, o hino da alegria messiânica, o canto dos pobres, a memória da misericórdia. O amor preferencial pelos pobres foi inscrito no canto de Maria. [...] A Igreja recita o canto de louvor de Maria e renova a consciência da misericórdia salvadora de Deus pelos pobres”.³⁸¹ Há de se considerar que “a desconfiança de que a opção pelos pobres seja classista é ainda ranço do temor do marxismo, que tanto as ditaduras militares como os setores conservadores da Igreja mantiveram por décadas”.³⁸² Ignorar que Maria é pobre e tem “lugar de fala”³⁸³ nessa questão não é só diluir a mensagem profética do *Magnificat*, mas também o alcance de seu louvor. Para Lutero, Maria cantou sua pobreza³⁸⁴, pois

não era filha de gente importante em Nazaré, sua cidade natal, mas de um cidadão simples e pobre. Não tinha nenhuma importância nem estima especial. Foi uma moça comum no meio dos vizinhos e suas filhas, que cuidava dos animais e dos trabalhos

³⁷⁹ BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p.429.

³⁸⁰ MAZZAROLO, I. Fundamentos bíblicos da *Evangelii Gaudium*, p.64.

³⁸¹ GALLI, C. *Cristo, Maria, a Igreja e os povos: a mariologia do Papa Francisco*, p.97.

³⁸² BRIGHENTI, A. Documento de Aparecida: o “texto original”, o “texto oficial” e o Papa Francisco, p. 42.

³⁸³ Essa expressão “lugar de fala” se popularizou a partir do livro “O que é lugar de falar” de Djamila Ribeiro em 2017. Djamila é filósofa e ativista no movimento feminista negro. Essa expressão, para além de seu uso original, significa popularmente “tem autoridade para falar”. O significado dado por Djamila é mais amplo e alcança questões de gênero e representatividade.

³⁸⁴ Conferir o contexto dessa afirmação em 1.1.

domésticos. Não era nada diferente de uma pobre doméstica de hoje, que faz o que é mandada.³⁸⁵

Essa parece ser também a opinião de Francisco, que considera que “Maria é uma mulher que levou uma vida normal”, uma normalidade que significa “viver com o povo e como o povo. Não é normal viver sem raízes com um povo, sem vínculo com um povo histórico”.³⁸⁶ Enquanto “personalidade corporativa”³⁸⁷, o louvor exultante de Maria é transbordamento da alegria de seu povo, ainda mais quando se considera a pascalidade do *Magnificat* no contexto primitivo da comunidade lucana. É uma alegria que brota de Pentecostes, que é cantada pela *ekklesia* e que aponta para uma salvação escatológica. E é justamente esse caráter eclesial do *Magnificat* que o torna chave hermenêutica para uma releitura da EG.

3.1.1 Alegria do Espírito

Diferentemente da palavra “alegria” que já aparece no título da Exortação, a pneumatologia de Francisco é subjacente ao texto. As citações ao “Espírito” ou “Espírito Santo” são em menor quantidade (82 citações) se comparadas à expressão “alegria” (93 citações), mas o fato de estarem distribuídas por todo o documento faz da EG uma referência indispensável para se compreender o pensamento pneumatológico de Francisco. Já no início da Exortação, o Papa traz à luz o contexto do evangelho de Lucas, que relaciona a alegria do *Magnificat* à ação do Espírito Santo:

A visita de Maria a Isabel faz com que João salte de alegria no ventre de sua mãe (cf. Lc 1, 41). No seu cântico, Maria proclama: “O meu espírito se alegra em Deus, meu Salvador” (Lc 1, 47). E, quando Jesus começa o seu ministério, João exclama: “Esta é a minha alegria! E tornou-se completa!” (Jo 3, 29). O próprio Jesus “estremeceu de alegria sob a ação do Espírito Santo” (Lc 10, 21); (EG 5).

Os três versículos do evangelho de Lucas citados por Francisco estão interconectados, a saber: a alegria que tomou conta do ventre de Isabel (cf. Lc 1,41), a alegria expressa no *Magnificat* (cf. Lc 1,47) e a alegria com a qual Jesus exultou no Espírito Santo (cf. Lc 10,21) dizem respeito ao mesmo verbo *agallian* (exultar). A utilização desse verbo nos três versículos, além de ser uma marca da teologia lucana,³⁸⁸ indica também o caráter universal e escatológico dessa alegria, que foi solidariamente experimentada por Isabel, por Maria e pelo próprio Jesus. Trata-se de uma alegria que jorra de dentro e faz recordar a célebre analogia utilizada por Lutero

³⁸⁵ LUTERO, M. *Magnificat: O louvor de Maria*, p.24-25.

³⁸⁶ FRANCISCO. *Ave Maria*, p.42.

³⁸⁷ VALENTINI, A. *Maria secondo le Scritture: Figlia di Sion e Madre del Signore.*, p.139.

³⁸⁸ BROWN, R. *et ali.* (org.). *Maria no Novo Testamento*, p.154.

em seu comentário sobre o *Magnificat*: “Exatamente como a água quente derrama e espuma quando ferve, porque não pode conter-se mais por causa do calor elevado na panela. Assim também são todas as palavras da bem-aventurada virgem neste cântico. São poucas e, mesmo assim, profundas e grandes”.³⁸⁹

É o Espírito Santo quem provoca esse transbordamento, ele é fogo que esquenta e ferve a água. Segundo Cantalamessa, a tradução para Gênesis 1,2 na língua siríaca é “o Espírito do Senhor aquecia chocando as águas”.³⁹⁰ No entanto, cabe a perguntar: em se tratando da ação do Espírito Santo, como definir o que de fato provém do Espírito e o que provém unicamente das faculdades humanas? Como se processa e se identifica essa alegria que vem do Espírito? Há na EG alguma intuição pneumatológica que ajude nessa questão? É o que será visto a seguir abordando-se duas temáticas que estão interligadas: o protagonismo do Espírito Santo e como isso se dá através da mística popular.

3.1.1.1 Protagonismo do Espírito Santo

Há de se ter em conta a clássica crítica a respeito de um certo “esquecimento” do Espírito Santo por parte da Igreja latina, o que já foi chamado de “ateísmo pneumático”³⁹¹ e de “vácuo pneumatológico”.³⁹² A crítica também diz respeito a uma eventual substituição do Espírito Santo pela figura de Maria, o que Congar resumiu assim:

A crítica é séria. Ela vem sobretudo dos protestantes e pode assim se resumir: atribuímos a Maria o que pertence ao Espírito Santo; em última instância, nós a fazemos ocupar o lugar do Paráclito. De fato, atribuímos a ela os títulos e a função de consoladora, advogada, defensora dos fiéis diante de Cristo, que seria temível juiz; ela exerce uma maternidade tal que, por causa dela, não somos órfãos; ela revela Jesus, que por sua vez revela o Pai. Ela forma Jesus em nós, função atribuída ao Espírito Santo... Alguns a chamam de “alma da Igreja”, título igualmente atribuído ao Espírito. Enfim, almas espirituais falam de uma presença desta como se pode fazer a experiência da presença e das inspirações do Espírito.³⁹³

A relação entre Maria e o Espírito Santo interessa sobremaneira a esta pesquisa, porque essas duas figuras eclesiais estão imbricadas na obra do evangelista Lucas. Se “a Igreja primitiva era um movimento baseado na experiência pentecostal”³⁹⁴ e o Espírito Santo o protagonista de Atos dos Apóstolos, Maria é a grande protagonista do evangelho lucano da

³⁸⁹ LUTERO, M. *Magnificat: O louvor de Maria*, p.62-63.

³⁹⁰ CANTALAMESSA, R. *O canto do Espírito*, p.135.

³⁹¹ MÜHLEN, H. *Fé cristã renovada: carisma, Espírito, libertação*, p.49.

³⁹² CODINA, V. *O Espírito do Senhor: força dos fracos*, p.9.

³⁹³ CONGAR, Y. *Revelação e experiência do Espírito*, p.213.

³⁹⁴ MÜHLEN, H. *Fé cristã renovada: carisma, Espírito, libertação*, p.7.

infância de Jesus, muito embora seu protagonismo seja participativo.³⁹⁵ Além disso, as duas personagens estão marcadamente presentes nos principais acontecimentos-chave uma da outra: na encarnação (cf. Lc 1,35) e em Pentecostes (cf. At 1,14). O próprio fato de Lucas ter escolhido colocar nos lábios da menina de Nazaré o canto do *Magnificat*, que sua comunidade de fé já cantava, atesta a validade dessa relação desde os primórdios da Igreja. E isso não deveria significar necessariamente uma supervalorização ou “endeusamento” da pessoa de Maria, o que parece ter acontecido em alguns momentos da história da Igreja, mas antes, o reconhecimento da *kenosis* do Espírito.³⁹⁶ Codina, em relação aos pobres e excluídos como lugar teológico para se compreender a ação do Espírito na história, diz que “há como que uma misteriosa lei evangélica kenótica na forma de agir do Espírito, um lugar pascal de sua presença, uma atuação *sub contrario*, paradoxal”.³⁹⁷

Talvez isso se deva ao fato de que o evangelista Lucas esteja, do ponto de vista histórico, bem próximo da percepção judaica, que concebia o espírito do Senhor como uma “força” que atuava na história e não propriamente como uma *hypostase* divina, como a teologia mais tarde vai definir. Sem deixar de reconhecer a validade do amadurecimento teológico a respeito da pessoalidade do Espírito Santo, vale destacar que não era essa a percepção de Lucas e de sua comunidade de fé. Portanto, qualquer referência ao protagonismo do Espírito na vida da Igreja nascente, inclusive em relação aos versos do *Magnificat*, deve se ter em conta tal premissa. Um bom panorama a esse respeito foi elaborado por Berkenbrock:

A experiência de Deus ou o encontro com Deus no Antigo Testamento parece estar ligada originariamente com a experiência de uma força ou poder de Deus que age em favor do humano, que salva. Essa quase total identificação entre espírito (*πνεῦμα*) e força/dinâmica (*δυναμις*) de Deus ainda se conservou presente no Novo Testamento (“Nosso Evangelho vos foi pregado não somente com palavras, mas também com poder, com o Espírito Santo e com plena convicção”, 1Ts 1,5; “O Espírito Santo virá sobre ti e o poder do Altíssimo te cobrirá com sua sombra”, Lc 1,35; “Com a força do Espírito Santo, Jesus voltou para a Galileia”, Lc 4,14; “E o poder do Senhor o levava a curar”, Lc 5,17; “Toda a multidão procurava tocá-lo porque dele saía uma força que sarava a todos”, Lc 6,19; Por isso, permaneci na cidade até que sejais revestidos da força do alto”, At 1,8; “Como Deus ungiu Jesus de Nazaré com o Espírito Santo e com poder”, At 10,38; “Que o Deus da esperança vos encha de completa alegria e paz

³⁹⁵ Deve-se entender esse protagonismo de Maria sempre em dependência do “protagonismo inclusivo” do Espírito Santo, conforme propôs Clodovis Boff: “Deus, na história, busca interlocutores, colaboradores, parceiros do diálogo e da ação. Mesmo assim, entre Ele e o ser humano a relação será sempre assimétrica: Ele é o protagonista incontestado. Contudo, seu protagonismo é inclusivo: envolve a participação dos seres humanos, que agem muitas vezes em cadeia” (BOFF, C. *Mariologia social: o significado da Virgem para a Sociedade*, p.345).

³⁹⁶ Toma-se aqui por base o conceito codiniano de “*kenosis* do Espírito”, que inclui não somente o fato da Terceira Pessoa da Trindade “descer” e tocar a realidade criada, mas também a consideração de que “o Espírito sempre age transcendentalmente a partir de baixo, do horizonte dos últimos (*eschatoi*), do *de profundis* da história, e em favor dos últimos” (CODINA, V. *O Espírito do Senhor: força dos fracos*, p.44); ou seja, para Codina, sua atuação *desde abaixo* é chave hermenêutica para se compreender seu modo de agir na história da salvação.

³⁹⁷ CODINA, V. *O Espírito do Senhor: força dos fracos*, p.44.

na fé, para que transborde em vós a esperança pela força do Espírito Santo”, Rm 15,13).³⁹⁸

É a força do Espírito que aparece demonstrada nos versos do *Magnificat*. É a força do Espírito que fez com que Isabel, Maria e Jesus exultassem de alegria (cf. Lc 1,41; 1,47; 10,21). É a mesma força que dispersa os soberbos (cf. Lc 1,51) e que confere caráter profético ao canto de Maria, como será visto adiante.³⁹⁹ Por ora, vale ressaltar que essa alegria, experimentada no Espírito, já é profética, pois “aquilo que o Espírito põe em movimento não é um excesso de ativismo, mas principalmente uma atenção prestada ao outro” (EG 199). Para Francisco, o Espírito Santo “é o motor e o dinamismo vital que nos chama a uma reforma da Igreja”⁴⁰⁰ e isso inclui a alegria de evangelizar; pois “qualquer pessoa que viva uma libertação profunda adquire maior sensibilidade perante as necessidades dos outros” (EG 9). É preciso, segundo Francisco, aumentar e recuperar o fervor de espírito para não se ter na ação evangelizadora uma “cara de funeral” (EG 10).

3.1.1.2 Mística popular

A partir desse pressuposto de que a força do Espírito, ou seja, o próprio Deus está agindo no meio e por meio de seu povo, o tema da “mística popular”, abordado por Francisco na EG, ganha ainda mais relevância teológica e deixa de ser um assunto pastoral periférico. Existe um ponto nevrálgico a ser enfrentado, que é a relação do Espírito Santo com as culturas. A alegria do Espírito não é resultado de um bem-estar espiritual e individual, mas está sempre circunscrita a um contexto cultural e popular. É o Espírito Santo que fecunda as culturas com a força transformadora do Evangelho (EG 116), que constrói a harmonia e a comunhão do povo de Deus (EG 117). Ele é o protagonista da piedade popular (EG 122), que pode ser considerada “mística popular” na medida em que se traduz numa espiritualidade encarnada na cultura e na vida dos mais simples (DAp 263; EG 124). Na esteira do Concílio Vaticano II, pode se afirmar que as sementes do Verbo presentes na vida social e cultural dos povos (AG 11) são semeadas pelo Espírito, pois “um olhar de fé sobre a realidade não pode deixar de reconhecer o que semeia o Espírito Santo” (EG 68). Como diz Codina, “a maior parte dos evangelizadores não soube compreender que o Espírito havia chegado antes deles. Os missionários sempre chegam tarde...”⁴⁰¹

³⁹⁸ BERKENBROCK, V. *O Espírito Santo – Deus em nós: uma pneumatologia experiencial*, p.86.

³⁹⁹ Conferir em 3.2.

⁴⁰⁰ CODINA, V. *Espírito Santo*, p.9.

⁴⁰¹ CODINA, V. *O Espírito do Senhor: força dos fracos*, p.77.

A alegria do povo está permeada por essa presença kenótica do Espírito, que se “mistura” à realidade humana para consolidar o projeto salvífico de Deus. Esta economia salvífica não consistiu em uma elevação espiritual alienante, mas teve início com a encarnação do Verbo que veio habitar entre nós (cf. Jo 1,14) e continuou com o envio do novo Paráclito (cf. Jo 16,7); já que o Jesus histórico foi embora, como assinala Böhnke para reforçar a necessidade de uma compreensão pneumatológica da presença de Deus nos dias de hoje:

Jesus Cristo viveu há mais de 2000 anos. Morreu na cruz. Sua vida findou com a morte, como todo ser humano. Conforme a fé joanina na ressurreição, ele já não vive no mundo, mas está junto do Pai. Como pode a Igreja, como podem os cristãos afirmar que ele está presente, uma vez que já não se encontra no mundo? Não é absolutamente suficiente alegar a encarnação para fundamentar a presença permanente de Cristo. O Jesus terreno já não vive. Sua vida continua simplesmente na Igreja. Tampouco se pode fazer referência ao fato de que o próprio Jesus Cristo se torna presente na Igreja mediante o anúncio do Evangelho, nos sacramentos e no magistério eclesial.⁴⁰²

A presença histórica de Deus no mundo nos dias de hoje se dá por meio do Espírito Santo, o novo Paráclito, que veio para permanecer para sempre com a humanidade (cf. Jo 15,16). Se não se reconhece que Jesus Cristo não está mais primariamente no meio dos homens após a Ascensão, como se valorizará a presença definitiva do novo Paráclito que foi enviado à humanidade? A promessa de Cristo aos discípulos de que ficaria com eles até o final dos tempos (cf. Mt 28,20) não pode ser cumprida e entendida sem a mediação epiclética do Espírito, mesmo quando se considera, por exemplo, sua presença sacramental na Eucaristia. É por isso que a mística popular, através de suas variadas expressões de piedade, precisa ser valorizada, já que também é lugar teológico (EG 126) e uma autêntica manifestação do Espírito Santo na Igreja e no mundo.

O *Magnificat*, enquanto canto da Igreja, já evidenciava a alegria mística e epifânica do encontro de Maria e Isabel, duas mulheres do povo que ousaram se encontrar para celebrar a alegria messiânica: profetizas da alegria e legítimas representantes do povo de Israel. A exultação dessas mulheres no Espírito constitui-se como paradigma para uma Igreja que não deve ter medo de restituir às mulheres o protagonismo histórico-salvífico que tiveram desde o início. Trata-se de uma mística genuinamente feminina e materna, porque feminina e materna é a Virgem Maria, a Igreja e a alma humana. Essa tríplice e única relação⁴⁰³ é considerada por Francisco uma *joyita* do pensamento de Isaac de Stella, que foi retomado por De Lubac⁴⁰⁴ e que será abordado mais adiante.⁴⁰⁵ O canto do *Magnificat* demonstra, portanto, que a mística

⁴⁰² BÖHNKE, M. *O Espírito de Deus na ação humana: pneumatologia prática*, p.16-17.

⁴⁰³ DE LUBAC, H. *Meditación sobre la Iglesia*, p.337.

⁴⁰⁴ AWI MELLO, A. *María-Iglesia: madre del pueblo misionero*, p.691.

⁴⁰⁵ Conferir em 3.2.1.1.

popular faz parte do projeto salvífico de Deus de estar com seu povo e que esse encontro sempre gera alegria.

3.1.2 Alegria do encontro

Massimo Borghesi, que se propôs a escrever a biografia intelectual de Francisco, destaca que Bergoglio, na redação do documento final de Aparecida, acolheu a ideia do cristianismo como “encontro” e a aprofundou de maneira frutuosa, principalmente em relação à parte dedicada aos discípulos missionários.⁴⁰⁶ Essa perspectiva é retomada na EG quando se recorda a célebre frase de Bento XVI de que “ao início de ser cristão, não há uma decisão ética ou uma grande ideia, mas o encontro com um acontecimento, com uma Pessoa que dá à vida um novo horizonte e, desta forma, o rumo decisivo” (DCE 1).

Ao abordar a temática da “alegria do Evangelho” à luz do canto do *Magnificat*, a pesquisa debruçou-se sobre três aspectos dessa alegria que estão interligados entre si. Não são três tipos de alegria. A alegria do encontro é a mesma alegria do Espírito, que foi derramado em Pentecostes, da *Ruah* divina na qual e pela qual a Igreja passou a fazer a experiência pneumatológica da presença do Ressuscitado; que tendo voltado para o Pai, prometeu e enviou seu Espírito para que seus discípulos se tornassem suas testemunhas e saíssem alegremente em missão ao encontro de “outros” até os confins da terra (cf. At 1,8). É também a alegria da salvação, como demonstrar-se-á na sequência.⁴⁰⁷ A alegria do encontro, portanto, é uma alegria “inter-mediária”, é a “alegria do meio”, não é fonte (Espírito Santo), nem meta (salvação), mas “meio”, mediação pela qual o Cristo Mediador atua e se torna presente.

Para Francisco, esse encontro pessoal com Jesus Cristo é fonte da ação evangelizadora da Igreja e remédio para a autorreferencialidade (EG 8). Ao longo da Exortação, Francisco recorre muitas vezes à categoria do encontro para referendar sua eclesiologia de proximidade, que se consolida na cultura do encontro e na prática sinodal. O *Magnificat*, que é a “alegria mais pura que jorra do profundo da Virgem (espírito) e transborda sobre todo o seu ser (alma), fazendo seu coração explodir no louvor”⁴⁰⁸, certamente pode iluminar essas e outras importantes contribuições do magistério de Francisco.

⁴⁰⁶ BORGHESI, M. *Jorge Mario Bergoglio: uma biografia intelectual: dialética e mística*, p.268.

⁴⁰⁷ Conferir em 3.1.3.

⁴⁰⁸ BOFF, C. *Mariologia social: o significado da Virgem para a Sociedade*, p.336.

3.1.2.1 Cultura do encontro

Como ponto de partida, é preciso ressaltar o que já foi sinalizado por esta pesquisa a respeito da historicidade do encontro de Maria e Isabel⁴⁰⁹, de que, na opinião de Brown, historicamente falando, este encontro pode não ter ocorrido;⁴¹⁰ e que a narrativa da visitação pode ser um fruto maduro da reflexão cristológica do cristianismo nascente e, portanto, um paradigmático referencial para a Igreja de todos os tempos. Admitindo-se esta hipótese, as perguntas que surgem são: por que o evangelista Lucas propõe a visita de Maria a Isabel como *locus* do *Magnificat*? O que esse encontro de gestantes tem a dizer à Igreja do século XXI? Não poderia ser o *Magnificat* inserido pelo evangelista após a narrativa da anunciação (Lc 1,26-38) ao invés da visitação (Lc 1,39-45)?

Como recorda Suess, “a cultura do encontro tem, além da dimensão social, uma dimensão eminentemente teológica e pastoral”.⁴¹¹ Galli afirma, inclusive, que os princípios apresentados por Francisco na EG⁴¹² estão a serviço dessa cultura do encontro⁴¹³, ou seja, sua eclesiologia é relacional e depende de pessoas concretas que “têm carne, têm rostos” (EG 90). Francisco diz isso a respeito da religiosidade popular, mas que se aplica perfeitamente ao *Magnificat* personificado na voz exultante de Maria e alegremente celebrado através de um encontro missionário:

Cada vez que nos encontramos com um ser humano no amor, ficamos capazes de descobrir algo de novo sobre Deus. Cada vez que os nossos olhos se abrem para reconhecer o outro, ilumina-se mais a nossa fé para reconhecer a Deus. Em consequência disso, se queremos crescer na vida espiritual, não podemos renunciar a ser missionários. A tarefa da evangelização enriquece a mente e o coração, abre-nos horizontes espirituais, torna-nos mais sensíveis para reconhecer a ação do Espírito, faz-nos sair dos nossos esquemas espirituais limitados. Ao mesmo tempo, um missionário plenamente devotado ao seu trabalho experimenta o prazer de ser um manancial que transborda e refresca os outros (EG 272).

Seria o “encontro humano”, sob suas mais diversas formas culturais, uma autêntica manifestação do Espírito? Dependeria a salvação da humanidade do testemunho daqueles que dizem ter encontrado o Cristo? Se essas perguntas exigem reflexão, talvez também justifiquem o fato de o *Magnificat* ter sido incluído no relato de um encontro, pois naquele encontro estava Cristo, o Espírito, a Igreja e a humanidade, ali estavam representados o Antigo e o Novo

⁴⁰⁹ Conferir em 1.2.1.

⁴¹⁰ BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p. 46.

⁴¹¹ SUESS, P. *Dicionário da exortação Evangelii gaudium: 50 palavras-chave para uma leitura pastoral*, p.64.

⁴¹² Conferir em 2.3.3.

⁴¹³ GALLI, C. *La alegría siempre nueva del evangelio y las novedades pastorales de Francisco*, p.95.

Testamento; nele, pela via simbólico-narrativa, cantou-se e profetizou-se a alegria salvífica e a esperança escatológica da comunidade primitiva.

3.1.2.2 Perspectiva sinodal

É para fomentar a cultura do encontro que Francisco propõe à Igreja fazer a experiência da sinodalidade. Embora a palavra “sinodalidade” apareça uma única vez na EG,⁴¹⁴ constituiu-se como o *modus vivendi et operandi* da Igreja povo de Deus que manifesta e realiza concretamente o ser comunhão no caminhar juntos, no reunir-se em assembleia e no participar ativamente de todos os seus membros em sua missão evangelizadora.⁴¹⁵ Tais propostas são o cerne do que Francisco pensa para a Igreja “*em saída*” do século XXI e por isso, em seu pontificado, essa temática ganhou importância, inclusive com a convocação de um Sínodo para tratar do assunto.⁴¹⁶ Portanto, a perspectiva sinodal está inserida no contexto da alegria do encontro, mas faz-se necessário demonstrar em que medida a experiência sinodal está presente na proposta missionária da EG e que interface pode ser feita em relação ao *Magnificat*.

Carlos Galli, que é membro da Comissão Teológica Internacional e fez parte da subcomissão que conduziu o estudo de 2014 a 2017 sobre a sinodalidade na vida e missão da Igreja, ressalta que para Francisco, “a sinodalidade compreende o ministério hierárquico como serviço de amor ao Povo de Deus.”⁴¹⁷ Por isso, em 2015, por ocasião do 50º aniversário da instituição Sínodo dos Bispos, Francisco utilizou a imagem da “pirâmide invertida” para falar a respeito da Igreja sinodal. Entretanto, como a prática sinodal pode se tornar fonte de alegria eclesial? Como compreender a afirmação de que “a experiência vivida e perseverante da sinodalidade é para o povo de Deus fonte da alegria prometida por Jesus”?⁴¹⁸ Por vezes, tem-se a impressão de que tanto a cultura do encontro, quanto o diálogo sinodal, não são isentos de conflitos e posições divergentes. É difícil admitir, baseado na experiência do convívio humano, que a comunidade primitiva descrita por Lucas tenha sido tão logo “uma só alma e um só coração” (cf. At 4,32) e que a descrição feita pelo autor sagrado seja retrato fidedigno mais do que desejo de que assim as comunidades eclesiais se comportassem:

⁴¹⁴A expressão aparece em referência ao diálogo ecumênico, quando se propõe aprendê-la com a experiência dos ortodoxos: “Só para dar um exemplo, no diálogo com os irmãos ortodoxos, nós, os católicos, temos a possibilidade de aprender algo mais sobre o significado da colegialidade episcopal e sobre a sua experiência da sinodalidade. Através dum intercâmbio de dons, o Espírito pode conduzir-nos cada vez mais para a verdade e o bem” (EG 246).

⁴¹⁵ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *A sinodalidade na vida e missão da Igreja*, n.42-43.

⁴¹⁶ Em outubro de 2021 Francisco deu início ao Sínodo sobre a sinodalidade com o tema “Por uma Igreja sinodal: comunhão, participação e missão” e que se estenderá até outubro de 2024.

⁴¹⁷ GALLI, C. *Cristo, Maria, a Igreja e os povos: a mariologia do Papa Francisco*, p.59.

⁴¹⁸ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *A sinodalidade na vida e missão da Igreja*, n. 118.

Eles mostravam-se assíduos ao ensinamento dos apóstolos, à comunhão fraterna, à fração do pão e às orações. Apossava-se de todos o temor, pois numerosos eram os prodígios e sinais que se realizavam por meio dos apóstolos. Todos os que tinham abraçado a fé reuniam-se e punham tudo em comum: vendiam suas propriedades e bens, e dividiam-nos entre todos, segundo as necessidades de cada um. Dia após dia, unânimes, mostravam-se assíduos no Templo e partiam o pão pelas casas, tomando o alimento com alegria e simplicidade de coração. Louvavam a Deus e gozavam da simpatia de todo o povo. E o Senhor acrescentava cada dia ao seu número os que seriam salvos (At 2,42-47).

Assim como no *Magnificat* é possível conjugar louvor e profetismo, também em Atos dos Apóstolos é possível unir experiência do Espírito e concretude pastoral. A experiência sinodal da comunidade comportava tanto visões e êxtase (cf. At 10, 9-16), quanto discussões temáticas fundamentadas (cf. At 15,7-21). Essa Igreja, que desejava ter tudo em comum, também possuía opiniões pastorais divergentes, como, por exemplo, na questão sobre a necessidade ou não da circuncisão dos gentios. Foi preciso a realização do Concílio de Jerusalém para que a controvérsia fosse resolvida (cf. At 15). Na carta apostólica que resultou daquele encontro conciliar (sinodal), a expressão “pareceu bem ao Espírito Santo e a nós” (cf. At 15,28) confirma o protagonismo do Espírito e revela a existência de comunidades eclesiais vivas e atuantes. A alegria eclesial é fruto dessa fé madura, como parece demonstrar o autor sagrado ao registrar que a leitura da carta apostólica em assembleia trouxe alegria e consolo aos irmãos de Antioquia (cf. At 15,31). Não é uma alegria ingênua, como não era ingênua a alegria de Maria de Nazaré.

A sinodalidade faz parte da dimensão constitutiva da Igreja, que através da caminhada sinodal, se manifesta e se configura como povo de Deus a caminho e assembleia convocada pelo Senhor ressuscitado.⁴¹⁹ Galli tem razão ao dizer que, com Francisco, a Igreja contemporânea vive um tempo de alegria: “a doce alegria de evangelizar” proposta por Paulo VI na *Evangelii Nuntiandi*.⁴²⁰ A alegria do Espírito, que transborda no encontro de Maria e Isabel, é, necessariamente, uma alegria evangelizadora de caráter kerigmático. O caminho sinodal é público, testemunhal e “proclamativo”. Segundo C. Boff, “Maria irrompe em louvor pelo fato de que Ela é testemunha e partícipe do evento esperado pelos séculos: a vinda do Messias e a salvação que ele traz”.⁴²¹ O simples fato de congregar-se para celebrar o cumprimento da promessa, quer seja exodal ou pascal, faz desse encontro um ato de louvor e de sinergia sinodal⁴²² em prol do anúncio da chegada do Reino. A alegria da Virgem na visita

⁴¹⁹ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *A sinodalidade na vida e missão da Igreja*, n. 42.

⁴²⁰ GALLI, C. *Cristo, Maria, a Igreja e os povos: a mariologia do Papa Francisco*, p.55.

⁴²¹ BOFF, C. *Mariologia social: o significado da Virgem para a Sociedade*, p. 334.

⁴²² Na minha opinião, algumas expressões ligadas à sinodalidade são ainda muito pouco aprofundadas no âmbito da pesquisa teológica, uma delas é “sinergia sinodal”, que aparece no n.53 do documento elaborado pela Comissão

(assim como a alegria dos discípulos em Pentecostes) é “acima de tudo a alegria da graça e da salvação” uma verdadeira “alegria soteriológica”.⁴²³ Essa efusiva alegria que jorra da caminhada sinodal já é anúncio da salvação que Cristo oferece a todos os povos por meio de sua Igreja.

3.1.3 Alegria da salvação⁴²⁴

Logo na introdução da EG, o Papa Francisco reconhece que no Antigo Testamento há um pré-anúncio da alegria da salvação, que haveria de tornar-se superabundante nos tempos messiânicos, e cita o profeta Isaías para demonstrar que toda a criação participa da alegria da salvação (EG 4): “Ó céus, dai gritos de alegria, ó terra, regozija-te, os montes rompam em alegres cantos, pois Iahweh consolou o seu povo, ele se compadece dos seus aflitos” (Is 49,13). Trata-se de uma salvação universal. Esse é um ponto importante da eclesiologia de Francisco, que retoma com vigor a afirmação conciliar de que Deus convocou os seres humanos como povo e não como seres isolados (LG 9) e, que, portanto, “ninguém se salva sozinho, isto é, nem como indivíduo isolado, nem por suas próprias forças. Deus atrai-nos, no respeito da complexa trama de relações interpessoais que a vida numa comunidade humana supõe” (EG 113). A figura paterna apresentada por Jesus nos evangelhos é a de um de um Pai que não deseja a perda de nenhum de seus filhos (cf. Jo 6,39) e que festeja profusamente o retorno do pródigo (cf. Lc 15,23-24). Aliás, “festejar” é o quinto passo do itinerário que Francisco propõe para a Igreja “em saída” (EG 24) e que, de certa forma, também está presente no *Magnificat*, que é anúncio de alegria, libertação, gratidão e festa.⁴²⁵

Teológica Internacional: “A sinodalidade é vivida na Igreja a serviço da missão. *Ecclesia peregrinans natura sua missionaria est*, esta existe para evangelizar. Todo o povo de Deus é o sujeito do anúncio do Evangelho. Nele, todo batizado é convocado para ser protagonista da missão, pois todos somos discípulos missionários. A Igreja é chamada a ativar em sinergia sinodal os ministérios e os carismas presentes na sua vida para discernir os caminhos da evangelização na escuta da voz do Espírito” (COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *A sinodalidade na vida e missão da Igreja*, n. 53). Essa “sinergia sinodal” corresponderia à ação do Espírito que congrega os discípulos, tornando-os missionários, tanto cena da visitação (Lc 1,39-58), quanto na cena de Pentecostes (At 2,1-36).

⁴²³ BOFF, C. *Mariologia social: o significado da Virgem para a Sociedade*, p. 334.

⁴²⁴ No âmbito desta pesquisa, está sendo adotado o conceito lucano de “salvação”, que, na opinião de Mazzarolo, diz respeito a uma “antropologia da salvação” de caráter inclusivo, pois “Lucas nos apresenta Jesus, perfeitamente humano, como portador da Revelação e Graça do Pai ao mundo e aos homens, seus amados (Lc 2,14). Jesus é o médico, é o pedagogo, é irmão do órfão; ele é advogado da viúva desamparada, a esperança do desvalido, o crítico severo da liderança; ele é, enfim, o embaixador da misericórdia e da justiça. Jesus, em Lucas, é a imagem dessa comunhão com o divino e a divindade encarnada no humano, conferindo à criatura humana uma dignidade e direito inalienáveis” (MAZZAROLO, I. *Lucas, a antropologia da Salvação*, p.14).

⁴²⁵ TAVARES, C. Contornos éticos na *Evangelii Gaudium*: “Primeirar, envolver-se, acompanhar, frutificar e festejar” (EG 24), p. 221.

Em seu evangelho, Lucas faz constar o anúncio de uma grande alegria nestes termos: “Eis que vos anuncio uma grande alegria, que será para todo o povo: Nasceu-vos hoje um Salvador, que é o Cristo-Senhor” (Lc 2,10-11). Talvez seja possível afirmar que essa alegria do Evangelho – que é alegria do Espírito, do encontro e da salvação – atue de forma circular no contexto do evangelho de Lucas. Uma percepção semelhante foi apresentada por Maria de Lourdes Lima em seu comentário sobre a alegria na EG:

Na perspectiva lucana, se a alegria de Jesus tem sua origem na comunhão trinitária (cf. Lc 10,21), a alegria do discípulo é participação na alegria da mesma Trindade. O Pai é revelado aos pequeninos e isto é motivo de louvor para Jesus; os pequeninos conhecem o Pai através de Jesus, pois só ele o conhece e só ele o pode dar a conhecer (cf. Lc 10,22). (...) manifesta-se na dinâmica desse texto de Lucas, uma circularidade: a ação salvífica produz alegria nos discípulos (cf. Lc 10,17), que, comunicando os bons frutos da missão, dão motivo de alegria a Jesus (cf. Lc 10,21), que se regozija em Deus (“sob a ação do Espírito Santo”). O Pai é a fonte de alegria e é ponto de chegada da alegria. Ele foi revelado através da ação evangelizadora dos discípulos.⁴²⁶

Francisco em sua Exortação reconhece que é “graças a esse encontro – ou reencontro – com o amor de Deus, que se converte em amizade feliz, é que somos resgatados da nossa consciência isolada e da autorreferencialidade” (EG 8). Esse movimento circular da alegria cristã, que brota da fonte do coração transbordante de Cristo (EG 5), deve ser capaz de provocar na Igreja um novo estilo evangelizador (EG 18), decididamente missionário (EG 17) e que recupere o frescor original do Evangelho através de métodos criativos e sinais mais eloquentes (EG 11). De fato, a ressignificação da mensagem cristã passa por uma nova compreensão sobre a missão da Igreja, que precisa se lançar alegremente em saída sinodal, já que “a alegria do Evangelho, que enche a vida da comunidade dos discípulos, é missionária” (EG 21). Para ilustrar seu pensamento a esse respeito, Francisco se utiliza das personagens bíblicas de Abraão e Moisés para convidar a Igreja a sair da comodidade e a se lançar às periferias (EG 20). Ao fazer isso, ele evoca dois temas que estão presentes no *Magnificat* e que dizem respeito à alegria da salvação: aliança e êxodo.

3.1.3.1 Povo da Aliança

Deus convida Abraão a sair de sua terra e a dirigir-se para um lugar que ainda lhe será mostrado (Gn 12,1), promete abençoá-lo e torná-lo um grande povo (cf. Gn 12,2). Essa bênção não estava destinada apenas a Abraão, mas também a todos os povos da terra: “Por ti serão

⁴²⁶ LIMA, M.L. A alegria na *Evangelii Gaudium*: aspectos relevantes da teologia do Antigo e Novo Testamento, p.58-59.

benditos todos os clãs da terra” (Gn 12,3b). No entanto, em um dado momento de sua peregrinação histórica, a descendência de Abraão se tornou escrava da dinastia egípcia (cf. Ex 1,8-22) e foi necessário recordar a promessa feita ao patriarca Abraão, que originalmente não era uma promessa de libertação, mas de posteridade: “Ergue os olhos para o céu e conta as estrelas, se as pode contar (...) Assim será a tua posteridade” (Gn 15, 5). Mas, para que a posteridade de Abraão usufruísse da terra prometida (Gn 15,7), era necessário que o povo fosse livre, não podendo fazê-lo privado de liberdade. A escravidão foi uma experiência tão dramática para os hebreus, que o autor sagrado fez constar em seu relato o fato de que o próprio Deus já havia revelado a Abraão o que aconteceria aos seus descendentes:

Quando o sol ia se pôr, um torpor caiu sobre Abrão e eis que foi tomado de grande pavor. Iahweh disse a Abraão: “Sabe, com certeza, que teus descendentes serão estrangeiros numa terra que não será deles. Lá eles serão escravos, serão oprimidos durante quatrocentos anos. Mas eu julgarei a nação à qual serão sujeitos, e em seguida sairão com grandes bens” (Gn 15,12-14).

Quando, no *Magnificat*, Maria faz menção à promessa feita a Abraão em favor de sua descendência (cf. Lc 1,55), tem razão Valentini em dizer que “o *Magnificat* é o canto dos temas messiânicos, no qual conflui o júbilo de Abraão”.⁴²⁷ Existe um transfundo bíblico que abarca toda a história da salvação humana, que é o tema da aliança. O próprio Jesus se identifica com essa esperança messiânica ao dizer que seu sangue é o “sangue da Aliança” (cf. Mt 26,28). O tema da aliança, embora não seja tão explorado no cristianismo contemporâneo, tinha grande importância para a primitiva comunidade cristã, o que parece demonstrar a conclusão do segundo discurso de Pedro em Atos: “Vós sois os filhos dos profetas e da aliança que Deus estabeleceu com os nossos pais, quando disse a Abraão: Na tua descendência serão abençoadas todas as famílias da terra” (At 3,25).

Há de se ressaltar que a promessa feita a Abraão (cf. Gn 12, 1-3) difere, qualitativamente, enquanto aliança, daquela que foi estabelecida por meio de Moisés no monte Sinai e que deu origem ao decálogo (Ex 19–20). Mas a favor do entendimento de que a promessa feita a Abraão já se constituía como um tipo de aliança salvífica, além do texto de At 3,25, tem-se também a pregação de Paulo aos judeus: “Irmãos, filhos da raça de Abraão (...) quanto a nós, anunciamos-vos a Boa Nova: a promessa feita a nossos pais, Deus a realizou plenamente para nós, seus filhos, ressuscitando Jesus...” (At 13, 26.32-33). Fora da tradição lucana, também encontramos no evangelho de João, Jesus dizendo aos judeus: “Abraão, vosso pai, exultou por ver o meu Dia. Ele viu e encheu-se de alegria” (Jo 8,56).

⁴²⁷ VALENTINI, A. *Maria secondo le Scritture: Figlia di Sion e Madre del Signore.*, p.162.

Portanto, não seria equivocados dizer que antes de se tornar o “povo da aliança”, Deus constitui uma aliança para formar seu povo. Mazzarolo considera que no *Magnificat* tem-se “um povo que percebe o favor do Altíssimo”.⁴²⁸ Esse favor e essa benevolência divina são motivo de júbilo, propriamente de júbilo pascal, com o qual o canto foi entoado e rezado pelos primeiros cristãos. Embora essa aliança tenha sido violada diversas vezes na história de Israel, o Deus da aliança nunca se deixou vencer em generosidade e sempre agiu com ternura e misericórdia para com seu povo. Galli afirma que, no pontificado de Francisco, “a Igreja contemporânea vive um tempo de alegria, paralelo ao tempo da misericórdia”.⁴²⁹ No canto do *Magnificat*, tanto a alegria quanto a misericórdia estão presentes: a alegria no início (cf. Lc 1,47) e a misericórdia no final (cf. Lc 1,54). O “povo da aliança” as experimenta na perspectiva da alegria pascal: “a realização das promessas, cantada no *Magnificat*, encontra sua realização plena na ressurreição de Jesus”.⁴³⁰ Alegria e misericórdia expressam a aliança salvífica que Deus fez e faz com seu povo ao longo de sua peregrinação neste mundo.

3.1.3.2 Experiência exodal

O povo da aliança desde o início teve de se deparar com inúmeras situações conflitantes em relação à posse da terra prometida e à preservação de sua identidade sociocultural e religiosa. O tema da libertação, mesmo não sendo objeto da primeira promessa divina, que foi sobre a posteridade de Abraão (cf. Gn 15,5), sempre esteve presente como garantia profética de que a opressão, ainda que perdurasse algum tempo, seria um dia superada (cf. Gn 15,13-14). E foi o que de fato aconteceu. No relato da sarça ardente, Deus diz a Moisés: “Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi seu grito por causa dos seus opressores; pois eu conheço as suas angústias. Por isso desci a fim de libertá-lo da mão dos egípcios” (Ex 3,7-8a). Assim se inicia a saga exodal dos descendentes de Abraão, a partir da iniciativa de Deus, que “desce” para libertá-los da escravidão do Egito.

Clodovis Boff fala de três grandes libertações, sendo as duas primeiras exodais: o “êxodo egípciano” e o “êxodo babilônico”. A terceira libertação seria, segundo ele, do tipo “messiânico-escatológica”, pois é a “libertação decisiva, operada pelo Ungido, que inclui, como sua realização definitiva, a libertação do Cosmos em relação à escravidão da corrupção (Rm

⁴²⁸ MAZZAROLO, I, *Lucas, a antropologia da salvação* p.56.

⁴²⁹ GALLI, C. *Cristo, Maria, a Igreja e os povos: a mariologia do Papa Francisco*, p.55.

⁴³⁰ BOFF, C. *Mariologia social: o significado da Virgem para a Sociedade*, p.379.

8,21)”.⁴³¹ Em relação ao *Magnificat*, diz que estaria “iluminado” tanto pelas libertações da antiga aliança, quanto pela libertação definitiva da Páscoa.⁴³² C. Boff articula hermeneuticamente as libertações exodais do AT (egípcia e babilônica) e a libertação messiânica (Páscoa cristã), afirmando que não fazê-lo implicaria em assumir uma leitura reducionista do *Magnificat*, quer seja uma leitura espiritualística⁴³³ ou politicista.⁴³⁴

Se pensarmos na Maria lucana, a do texto final do *Magnificat*, redigido, portanto, no período pós-pascal e pós-pentecostal, é mais que evidente que o cântico ressoa, por todas as suas alusões, a fé na libertação pascal. Tal ressonância é ainda mais clara na recitação subsequente que fez a Comunidade eclesial ao longo dos séculos. (...) Agora, o sentido sociolibertador do *Magnificat* não está por isso de modo algum excluído, mas está perfeitamente incluído no sentido soteriológico, como sua dimensão intrínseca, embora não principal. Por isso, a leitura do *Magnificat* só será adequada desde que articule a libertação social, não apenas com, mas sobre a libertação soteriológica, como sobre sua base. Para usar uma figura: a porta da libertação social e histórica só se abre bem quando assentada sobre o pivô da salvação espiritual e escatológica.⁴³⁵

Essa forma dialética de articular espiritualidade e compromisso social também se identifica no magistério pastoral de Francisco e se constitui, uma marca de seu pontificado.⁴³⁶ É por essa razão que a presente pesquisa, que busca realizar uma releitura da EG à luz do *Magnificat*, possui como um de seus objetivos demonstrar que o cristianismo em seus primórdios conjugava em sua práxis eclesial, tanto o vigor carismático, quanto a diaconia social; e que a reforma eclesial proposta por Francisco está perfeitamente alinhada a essa tradição da Igreja primitiva, da qual o *Magnificat* seria uma incontestável referência bíblica. É com base nessa proposta integradora e por uma compreensão não-reducionista do *Magnificat*, que faz-se necessário, em perspectiva profética, abordar temas pastorais importantes – o que será feito na próxima etapa – sem, contudo, abdicar do rigor e coerência teológica até aqui empregados.

3.2 Canto de profecia

Ao proceder à releitura da EG à luz do “núcleo duro”⁴³⁷ do *Magnificat*, a análise será feita a partir de três dimensões: pastoral, social e planetária. O método comparativo continuará

⁴³¹ BOFF, C. *Mariologia social: o significado da Virgem para a Sociedade*, p.348.

⁴³² BOFF, C. *Mariologia social: o significado da Virgem para a Sociedade*, p.319.

⁴³³ BOFF, C. *Mariologia social: o significado da Virgem para a Sociedade*, p.315-318.

⁴³⁴ BOFF, C. *Mariologia social: o significado da Virgem para a Sociedade*, p.318-319.

⁴³⁵ BOFF, C. *Mariologia social: o significado da Virgem para a Sociedade*, p.321-322.

⁴³⁶ Em relação à dialética de Francisco esboçada na EG, conferir em 2.3.4.

⁴³⁷ Conferir nota 148. Em *Mariologia*, a parte que contém os versículos de Lc 1,51-53 é chamada de “núcleo duro” do *Magnificat* por se tratar de versículos onde há uma mudança de tom, ou seja, o canto que falava de louvor e exultação passa a anunciar a derrota dos soberbos, dos poderosos e dos ricos. Clodovis Boff dedica uma seção em

sendo utilizado para confrontar a eclesiologia de Francisco com a realidade eclesial latino-americana e, mais especificamente, a realidade da Igreja no Brasil. Com a finalidade de se pensar alternativas concretas para a Igreja “em saída” do século XXI, cada dimensão foi sintetizada por um verbo-chave: acolher, dialogar e cuidar. São três atitudes que traduzem, sem esgotar, a reforma pretendida por Francisco. Esse profetismo de Francisco, que emerge da EG, não é destituído de espiritualidade, muito pelo contrário, “é rico de impulsos espirituais que chegam ao coração; trata-se de um filão de sugestões intelectuais e espirituais para uma mudança fundamental de perspectivas e um alargamento do horizonte”.⁴³⁸ Assim como em Maria, as palavras de Francisco brotam de um coração profundamente agradecido a Deus, que não tem medo de proclamar a misericórdia, que alcança e socorre a todos (cf. Lc 1,54).

Murad, em relação ao *Magnificat*, diz que Deus realizou três rupturas estruturais⁴³⁹: a dispersão os soberbos (cf. Lc 1,51); a derrubada do trono dos poderosos e elevação dos humildes (cf. Lc 1,52); e o saciamento dos famintos, com a dispensa dos ricos de mãos vazias (Lc 1,53). Grzywacz considera que essas três rupturas correspondem e desencadeiam três tipos de revolução: uma revolução moral, uma revolução social e uma revolução econômica.⁴⁴⁰ No intuito de contribuir com uma reflexão madura, profética e teológica, em sintonia com a intenção de Francisco na EG e com a perspectiva lucana do *Magnificat*, em cada uma das dimensões (pastoral, social e planetária), uma questão da atualidade será discutida. Na dimensão pastoral será analisado o acolhimento que é dado na Igreja ao público LGBTQIA+ e aos casais de segunda união. Na dimensão social será analisada a falta de diálogo, que provoca a polarização política na sociedade. E por fim, na dimensão planetária, será analisada a situação do planeta e o cuidado que se requer com a casa comum. Ressalva-se que esses temas serão tratados de forma brevíssima, apenas para demonstrar o quanto são desafiadores e indicar que, por isso, precisam ser teologicamente mais aprofundados.

3.2.1 Dimensão pastoral

No tocante à dimensão pastoral, o verbo-chave é “acolher”. Para tratar dessa dimensão, que diz respeito à primeira ruptura (cf. Lc 1,51), é necessário aderir a uma nova “postura de

sua obra *Mariologia Social* para falar sobre o “núcleo duro” do *Magnificat* (BOFF, C. *Mariologia social: o significado da Virgem para a Sociedade*, p.359-363).

⁴³⁸ AUGUSTIN, G. *Por uma Igreja “em saída”*: Impulsos da Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, p.8.

⁴³⁹ MURAD, A. *Maria, toda de Deus e tão humana: Compêndio de Mariologia*, p.78-82.

⁴⁴⁰ GRZYWACZ, J.A. *Magnificat: o cântico revolucionário de Maria, a Mãe de Jesus*, p.104-106.

vida”⁴⁴¹ exigida pelo Evangelho. Na concepção de Grzywacz, essa ruptura está relacionada à moralidade, porque Deus “dispersou os que, no coração, alimentavam pensamentos soberbos. Essa é uma revolução moral. O cristianismo é a morte do orgulho”.⁴⁴² Para Murad, “os soberbos são homens e mulheres autossuficientes e orgulhosos. No Evangelho de Lucas, uma típica figura do soberbo se encontra na parábola do fariseu que sobe ao templo para rezar, comparando-se ao publicano (Lc 18,9-14)”.⁴⁴³ O flagrante orgulho do fariseu não o permite ter uma atitude de acolhimento em relação ao publicano, muito pelo contrário, o desprezava por considerar-se justo (cf. Lc 18,9).

Para se compreender e propor essa revolução moral a partir da EG e à luz do *Magnificat*, tem-se a necessidade de retomar a concepção teológica da Igreja como mãe e avaliar em que medida a Igreja, efetivamente, tem acolhido seus filhos. Se na abordagem sobre a “Igreja-Mãe”⁴⁴⁴ aprofundou-se a eclesiologia de Francisco, a aplicação dessa visão eclesial precisa provocar uma evangelização mais inclusiva, sem a qual a reforma de Francisco não surtirá efeitos. Muito embora se saiba que algumas de suas proposições só serão “digeridas” na era pós-Francisco⁴⁴⁵, é preciso, desde já, defini-las como princípios norteadores para a Igreja do século XXI e como proposta de retomada da tradição evangélica de Jesus. Como discorreu Comblin em sua obra póstuma, a evangelização depende do retorno ao essencial do Evangelho, já que “a história acumulou muita poeira e muitas construções inúteis, que os discursos acumulados escondem a mensagem do evangelho e que o primeiro dever é o dever de redescobrir a novidade do evangelho e como essa novidade vale em todos os tempos”.⁴⁴⁶ Esse retorno às fontes do Evangelho é uma das principais intuições de Francisco na EG:

Jesus Cristo pode romper também os esquemas enfadonhos em que pretendemos aprisioná-Lo, e surpreende-nos com a sua constante criatividade divina. Sempre que procuramos voltar à fonte e recuperar o frescor original do Evangelho, despontam novas estradas, métodos criativos, outras formas de expressão, sinais mais eloquentes, palavras cheias de renovado significado para o mundo atual. Na realidade toda a ação evangelizadora autêntica é sempre “nova” (EG 11).

A Igreja precisa praticar uma evangelização inclusiva. Esse tipo de evangelização acolhe e “inclui” todo aquele que se aproxima da Igreja, seja ele quem for; ou todos aqueles dos quais a Igreja se aproxima em razão de sua ação evangelizadora, seja esta qual for. Na Igreja samaritana de Francisco, quem está caído à beira do caminho é “seu próximo” (cf. Lc 10,29-

⁴⁴¹ MURAD, A. *Maria, toda de Deus e tão humana: Compêndio de Mariologia*, p. 79.

⁴⁴² GRZYWACZ, J.A. *Magnificat: o cântico revolucionário de Maria, a Mãe de Jesus*, p.104.

⁴⁴³ MURAD, A. *Maria, toda de Deus e tão humana: Compêndio de Mariologia*, p. 79.

⁴⁴⁴ Conferir em 2.3.1.3.

⁴⁴⁵ PASSOS, J. *Da periferia para o centro: a influência das Igrejas do Sul na nova conjuntura eclesial*, p.51.

⁴⁴⁶ COMBLIN, J. *O Espírito Santo e a Tradição de Jesus*, p.283.

37). Muito se tem falado do caminho sinodal da Igreja, mas esse caminho não é retilíneo e nem plano. É um caminho com declives e com muita gente caída ao longo dele: filhos e filhas da Igreja, que necessitam e aguardam a ajuda da Mãe. Cabe aqui uma reflexão pastoral emergente: Quando se fala de Igreja acolhedora, está se falando exatamente de acolher quem? Quem são as pessoas que precisam ser são acolhidas? Se em determinada missa dominical, um casal homossexual chegasse de mãos dadas, seria acolhido da mesma maneira que as demais pessoas? Receberiam o mesmo afeto e a mesma cordialidade da equipe de acolhimento e da comunidade paroquial? Os casais que vivem em segunda união encontram portas abertas para atuarem sem constrangimento nas pastorais?

Para que haja uma evangelização inclusiva, duas premissas se tornam indispensáveis para a Igreja: reconhecer-se como mãe e ter consciência de que cada pessoa humana possui uma dimensão objetiva e outra subjetiva, como bem ressalva Carlotti falando sobre a moralidade humana:

É importante ter presente que subjetivo e objetivo são dimensões polares que se entrelaçam, pois ambas se referem à pessoa. É próprio da dimensão objetiva o que se tem em comum com qualquer outra pessoa humana, isto é, a natureza humana e, portanto, a lei moral natural e, por conseguinte, o dado objetivo; da dimensão subjetiva, faz parte o que é exclusivo da pessoa e não compartilhável com ninguém, por pertencer à sua primordial singularidade e originalidade, biográfica e histórica e, portanto, o dado subjetivo. Sem essas duas dimensões não existe nem pessoa, nem verdadeira moral, seja teológica ou não.⁴⁴⁷

Ao levantar essa questão sobre o acolhimento de pessoas que vivem em relação homoafetiva ou casais que se encontram em “situações irregulares”⁴⁴⁸, a intenção não é questionar a doutrina ou moral católica, tão somente demonstrar que no mosaico das realidades humanas (AL 57), o critério e paradigma proposto por Francisco na EG e também na *Amoris Laetitia* é sempre o da misericórdia, que é o coração pulsante do Evangelho.⁴⁴⁹ Além disso, destacar também um ponto importante da eclesiologia de Francisco, que é a afirmação conciliar da presença das *semini Verbi* nas diversas culturas (AG 11) e que Francisco aplica à realidade matrimonial e familiar (AL 77). Deus também está presente nessas famílias e realidades. É preferível uma Igreja acidentada, ferida e enlameada, mas que acolhe e sai à procura de seus filhos, do que uma Igreja enferma e fechada em seu comodismo (EG 49). É cômodo deixar tudo

⁴⁴⁷ CARLOTTI, P. Incompreensões sobre a *Amoris Laetitia*: uma visão crítica, p.31-32.

⁴⁴⁸ Na Exortação apostólica *Amoris Laetitia*, são consideradas “situações irregulares”: pessoas divorciadas, que se casaram novamente; pessoas que não se casaram no religioso, mas apenas no civil; ou que apenas convivem juntas de forma conjugal (AL 297).

⁴⁴⁹ COZZOLI, M. *apud* NOVAES, S. A alegria do amor em família: para uma renovada experiência de Igreja, p.117.

como está, porque acolher dá trabalho, exige conversão pastoral e, acima de tudo, coragem materna para dizer: “esses também são meus filhos”. É preciso se praticar uma evangelização de fronteira, que não tenha medo de lidar com a particularidade de cada um. Como diz Luna, na espiritualidade “em saída”,

as fronteiras são alargadas não apenas mediante uma ação voluntária do agente, mas também abrindo as portas e deixando que “o outro” habite nosso território com seu particular modo de ser, com as surpresas que traz consigo “de fora”, com o que o seu olhar nos faz descobrir de nós mesmos.⁴⁵⁰

O *Magnificat* de Maria é, sem dúvida, um canto inclusivo, porque quem canta é uma simples aldeã do vilarejo de Nazaré, uma menina pobre (*anaw*) de origem humilde, que sai apressadamente para socorrer sua parenta (cf. Lc 1,39) e que ao ser acolhida por ela (cf. Lc 1,42-43), celebram juntas o cumprimento da promessa messiânica e a chegada do Reino de Deus. Na prática pastoral da Igreja, que é diversa e multifacetada, não deveria existir qualquer tipo de discriminação cultural, étnica ou sexual, pois todos são igualmente filhos e filhas de Deus. Susin recorda que na I Assembleia Eclesial da América Latina e do Caribe (2021), foi elaborado um desafio pastoral que prevê que a Igreja deve ser casa acolhida na qual se integrem as diversidades culturais, étnicas e sexuais; a fim de que se promova uma espiritualidade de comunhão que ajude a valorizar o outro como dom.⁴⁵¹ Uma evangelização inclusiva nunca deixa de enxergar na diversidade uma oportunidade de acolhimento, uma manifestação da força de Deus (cf. Lc 1,51) que ajuda a superar a soberba do preconceito que se vê na sociedade e também na Igreja.

3.2.2 Dimensão social

Um dos grandes desafios do magistério da Igreja na atualidade é evitar que a força profética da Doutrina Social da Igreja seja neutralizada pela polarização político-ideológica. Em relação a isso, dois capítulos da EG se complementam e são fundamentais para se compreender o pensamento social de Francisco: o cap. 2 (na crise do compromisso comunitário) e o cap. 4 (a dimensão social da evangelização). Nesse percurso, o *Magnificat* será tomado como referência bíblico-teológica e o verbo “dialogar” como ação pastoral prioritária. Se na abordagem anterior, propunha-se uma revolução moral na forma de acolher, nesta, a revolução

⁴⁵⁰ LUNA, C. Por uma espiritualidade familiar “em saída”: notas para um discernimento, p.221-222.

⁴⁵¹ SUSIN, L.C. Assembleia Eclesial: pontos de chegada e de partida, p. 119.

social é proposta à luz da ruptura profética proclamada pela menina de Nazaré, que é “a profetisa da nova humanidade”.⁴⁵²

No cap. 2 da EG, algumas expressões utilizadas por Francisco demonstram a dramaticidade e urgência da situação atual. O Papa reconhece que se está diante de uma economia excludente, que mata. Não se trata apenas da exploração do pobre, mas de seu descarte (EG 53). A globalização da indiferença (EG 54) e a idolatria ao dinheiro (EG 55) contribuem para o agravamento da desigualdade social e para o aumento exponencial da violência urbana. Em relação ao cap. 4, emblemático é o ponto de partida da reflexão de Francisco: “Evangelizar é tornar o Reino de Deus presente no mundo” (EG 176). Essa definição é ponto de partida, mas também ponto de chegada, como demonstrar-se-á na sequência. Ela está em sintonia histórica com a afirmação de Paulo VI na *Evangelii Nuntiandi*, que Francisco faz questão de explicitar: “Nenhuma definição parcial e fragmentada, porém, chegará a dar razão da realidade rica, complexa e dinâmica que é a evangelização, a não ser com o risco de a empobrecer e até mesmo de a mutilar” (EN 17; EG 176). O que parece ser apenas uma citação de Paulo VI, para Francisco, é bem mais do que isso, pois está em conexão direta com seu pensamento dialético sobre a atuação social da Igreja.

A perspectiva do Reino em EG 180 se constitui como uma das premissas do pensamento de Francisco a respeito da missão social da Igreja e explica em parte sua preferência por duas questões que são aprofundadas no cap. 4 da EG: a inclusão social dos pobres e tema da paz social. A chave de leitura da realidade é a chegada e a implantação do Reino de Deus no mundo. Deve se superar a ideia de que a proposta do Evangelho se resume a um relação pessoal com Deus, é mais do que isso: “A proposta é o Reino de Deus (cf. Lc 4,43); trata-se de amar a Deus, que reina no mundo. Na medida que Ele conseguir reinar entre nós, a vida social será um espaço de fraternidade, de justiça, de paz, de dignidade para todos” (EG 180). Essa é a premissa: crer e agir em função da chegada do Reino de Deus. Por esse motivo toda religiosidade intimista e individualista é antievangélica, podendo se tornar antiética, quando redundar em omissão ao próximo. Em relação à temática da pobreza, Francisco faz questão de remontar a opção preferencial pelos pobres ao sim de Maria, enquanto jovem humilde que vivia na periferia do império romano; e à vida simples e profética de Jesus de Nazaré, que anunciou a todos a chegada do Reino de Deus. Trata-se de uma bela síntese:

No coração de Deus, ocupam lugar preferencial os pobres, tanto que até Ele mesmo “Se fez pobre” (2 Cor 8, 9). Todo o caminho da nossa redenção está assinalado pelos pobres. Esta salvação veio a nós, através do “sim” duma jovem humilde, duma

⁴⁵² GRZYWACZ, J.A. *Magnificat: o cântico revolucionário de Maria, a Mãe de Jesus*, p.104.

pequena povoação perdida na periferia dum grande império. O Salvador nasceu num presépio, entre animais, como sucedia com os filhos dos mais pobres; foi apresentado no Templo, juntamente com dois pombinhos, a oferta de quem não podia permitir-se pagar um cordeiro (cf. Lc 2, 24; Lv 5, 7); cresceu num lar de simples trabalhadores, e trabalhou com suas mãos para ganhar o pão. Quando começou a anunciar o Reino, seguiam-No multidões de deserdados, pondo assim em evidência o que Ele mesmo dissera: “O Espírito do Senhor está sobre Mim, porque Me ungiu para anunciar a Boa Nova aos pobres” (Lc 4, 18). A quantos sentiam o peso do sofrimento, acabrunhados pela pobreza, assegurou que Deus os tinha no âmago do seu coração: “Felizes vós, os pobres, porque vosso é o Reino de Deus” (Lc 6, 20); e com eles Se identificou: “Tive fome e destes-Me de comer”, ensinando que a misericórdia para com eles é a chave do Céu (cf. Mt 25, 34-40). Para a Igreja, a opção pelos pobres é mais uma categoria teológica que cultural, sociológica, política ou filosófica (EG 197-198).

Em relação à paz social, vale registrar que é nesse bloco temático (EG 217-237) que se encontram elencados os quatro princípios de Francisco.⁴⁵³ Em vista de torná-los aplicáveis na práxis social, adotar-se-á dois eixos de reflexão nesta seção: a inversão messiânica provocada pela chegada do Reino de Deus e a relação da Igreja com a sociedade poliédrica, que requer um diálogo integral. Desta forma, objetiva-se não apenas evidenciar o quanto a sociedade está politicamente polarizada, mas principalmente como a Igreja, em sua missão evangelizadora, pode contribuir para a paz e a fraternidade.

3.2.2.1 Inversão messiânica

A expressão “inversão messiânica”, Murad a utiliza em seu comentário sobre o verso “dispersou os homens de coração orgulhoso” (Lc 1,51), precisamente no seguinte contexto: “Jesus realiza a profecia do *Magnificat*. Faz uma inversão messiânica, ao proclamar que os últimos da sociedade de seu tempo serão os primeiros no Reino, e que os primeiros na sociedade excludente serão os últimos (Lc 13,30;14,9)”.⁴⁵⁴ Muito embora seu comentário esteja relacionado à primeira ruptura, que diz respeito à postura de vida, é possível aplicá-lo igualmente às três profecias do “núcleo duro” do *Magnificat*: a dispersão dos orgulhosos ou soberbos (cf. Lc 1,51); a deposição dos poderosos em contrapartida à exaltação dos humildes (cf. Lc 1,52); e o saciamento dos famintos em contrapartida à despedida dos ricos de mãos vazias (cf. Lc 1,53). Nas três situações acontecem inversões messiânicas. Embora em Lc 1,51 não haja uma contraparte para “soberbos”, C. Boff recorda que a antítese para “soberbos” se dá em relação aos “tementes”, que aparecem citados ao final de Lc 1,50. Aliás, C. Boff considera

⁴⁵³ Conferir em 2.3.3.

⁴⁵⁴ MURAD, A. *Maria, toda de Deus e tão humana: Compêndio de Mariologia*, p.79.

essa antítese como uma antítese matricial das demais, que seriam desdobramentos e concretizações sociais da primeira.⁴⁵⁵

A ideia de paz messiânica fazia parte do imaginário religioso de Israel. É o que parece demonstrar o poema de Isaías, que coloca lado a lado: o lobo e cordeiro; o leopardo e o cabrito; o urso e a vaca; o leão e o boi (cf. Is 11,6-7). Em uma cena de absoluta harmonia, o profeta diz: “Ninguém fará mal nem destruição nenhuma em todo o meu santo monte” (Is 11,9a). No entanto, essa convivência pacífica se contrapõe ao instinto do lobo, do leopardo, do urso e do leão, porque são predadores naturais. Em se tratando da vida social, os poderosos deste mundo agem como “predadores” dos humildes e “a tensão entre os humildes e os poderosos provoca sempre o mesmo resultado: os humildes são esmagados e tratados como subprodutos, mão de obra barata e sem muita necessidade de consideração antropológica e social”.⁴⁵⁶ O próprio Jesus se utiliza de uma analogia semelhante para alertar seus discípulos: “Guardai-vos dos falsos profetas, que vêm a vós disfarçados de ovelhas, mas por dentro são lobos ferozes” (Mt 7,15). A “inversão messiânica”, enquanto neutralização dos predadores, seria, portanto, uma etapa necessária para o estabelecimento do Reino de Deus no mundo.

C. Boff considera, por exemplo, que o termo “dispersar” (cf. Lc 1,51) corresponde à ideia de neutralizar o adversário e não de destruí-lo.⁴⁵⁷ A princípio, a deposição dos poderosos, necessariamente, não precisa significar que os humildes ocuparão o trono vago do poder. E caso ocupem, porque “na Bíblia, a palavra ‘trono’ simboliza o poder político (2Sm 3,10), com a sua consequente força jurídica (Sl 122,5)” e “quem se senta no trono exerce autoridade sobre a nação e também julga”;⁴⁵⁸ os humildes que foram exaltados (cf. Lc 1,52) devem ter uma “postura inversa” a dos dominadores. E isso exige um coração submisso e temente a Deus. Murad alerta que “a segunda ruptura toca o poder, tanto nas instâncias pequenas quanto nas macroestruturas”, por isso, “essa verdade é válida para todos, inclusive para os oprimidos. Estes também podem cair na arrogância, tornando-se, por sua vez, opressores dos outros”.⁴⁵⁹ E entre os discípulos de Cristo não deve ser assim, aquele governa deve ser como o que serve (cf. Lc 24,26). A inversão messiânica é, na verdade, uma conversão messiânica, geradora de justiça e de paz.

⁴⁵⁵ BOFF, C. *Mariologia Social: o significado da Virgem para a sociedade*, p.351.

⁴⁵⁶ MAZZAROLO, I. As raízes do louvor no *Magnificat* (Lc 1,46-55), p.79.

⁴⁵⁷ BOFF, C. *Mariologia Social: o significado da Virgem para a sociedade*, 358. Conferir 1.3.4.1.

⁴⁵⁸ MURAD, A. *Maria, toda de Deus e tão humana: Compêndio de Mariologia*, p.79.

⁴⁵⁹ BOFF, C. *Mariologia Social: o significado da Virgem para a sociedade*, p.358.

Essa interpretação não deve atenuar o caráter revolucionário das palavras da Virgem no *Magnificat*.⁴⁶⁰ Segundo Mazzarolo, no *Magnificat*, “prevalece o tema da libertação messiânica que alcança as pessoas menos favorecidas e faz justiça aos pobres desta terra”, já que “Maria é símbolo da Igreja dos pobres e dos justos tripudiados pelos ricos opressores”.⁴⁶¹ Assim como Maria, Francisco canta sua profecia e até se explica para aqueles que eventualmente venham a se sentir ofendidos com suas palavras. E nem precisava.

Se alguém se sentir ofendido com as minhas palavras, saiba que as exprimo com estima e com a melhor das intenções, longe de qualquer interesse pessoal ou ideologia política. A minha palavra não é a de um inimigo nem a de um opositor. A mim interessa-me apenas procurar que, quantos vivem escravizados por uma mentalidade individualista, indiferente e egoísta, possam libertar-se dessas cadeias indignas e alcancem um estilo de vida e de pensamento mais humano, mais nobre, mais fecundo, que dignifique a sua passagem por esta terra (EG 208).

Na EG, Francisco alude à figura histórica de Maria quando trata da opção preferencial pelos pobres (EG 197), mas vai além, condena abertamente os que se deixam governar pelo dinheiro: “o dinheiro deve servir, e não governar!” (EG 58) A inversão messiânica passa pela inversão dos valores capitalistas. Para Francisco, “a desigualdade é a raiz dos males sociais” (EG 202) e não é mais possível “confiar nas forças cegas e na mão invisível do mercado” (EG 204). É necessário que se estabeleça uma nova economia, mais sustentável e que “assegure o bem-estar econômico a todos os países e não apenas a alguns” (EG 206).

3.2.2.2 Diálogo poliédrico

Na EG, quando Francisco se propõe a falar sobre o bem comum e a paz social, ele adota uma visão bem realista da realidade ao dizer que a paz social não pode ser entendida como irenismo ou como ausência de conflitos e guerras (EG 218-219). Assim como no *Magnificat*, Maria “é uma mulher realista, de olhos abertos para o mundo”⁴⁶², o realismo de Francisco demonstra uma lucidez que o torna um “outsider legítimo vindo do fim do mundo”.⁴⁶³ De fato, seu jeito único de lidar e pensar a sociedade engendrou uma eclesiologia renovada, muita mais processual e aberta ao diálogo. A originalidade do pensamento de Francisco deve-se, em grande parte, à sua aguçada capacidade de discernir os sinais dos tempos (EG 51; 108) presentes no hodierno social. Para isso, além da tradição inaciana, ele recorre aos “quatro princípios

⁴⁶⁰ BOFF, C. *Mariologia Social: o significado da Virgem para a sociedade*, p.363.

⁴⁶¹ MAZZAROLO, I. As raízes do louvor no *Magnificat* (Lc 1,46-55), p.74.

⁴⁶² BOFF, C. *Mariologia Social: o significado da Virgem para a sociedade*, p.360.

⁴⁶³ PASSOS, J. Da periferia para o centro: a influência das Igrejas do Sul no nova conjuntura eclesial, p.35.

relacionados com tensões bipolares próprias de toda a realidade social” (EG 221), dos quais derivam, na sua opinião, os grandes postulados da Doutrina Social da Igreja. Esses quatro princípios, que já foram apresentados nesta pesquisa⁴⁶⁴, devem ser aplicados na análise da conjuntura social.

Ao abordar-se o tema do diálogo integral, deve se levar em conta a dimensão “poliédrica” da sociedade. A imagem do poliedro é utilizada por Francisco na EG quando aborda a temática da paz social. Para Francisco, “o modelo é o poliedro, que reflete a confluência de todas as partes que nele mantêm sua originalidade. Tanto a ação pastoral como a ação política procuram reunir nesse poliedro o melhor de cada um” (EG 236). Portanto, trata-se de uma abordagem plural, integral e participativa e que busca respeitar a opinião de cada um. Não é por acaso a insistência de Francisco para que haja um efetivo diálogo social, já que “a evangelização implica também um caminho de diálogo” (EG 238). A “paz franciscana” deve ser planejada, construída, desenhada. É uma “paz artesanal” (EG 244). No entanto, já se sabe que a verdadeira paz é aquela que vem de Deus, por meio de seu Espírito, dada por Cristo e recebida pela Igreja (cf. Jo 14,26-27; 20,19-22). Heribert Mühlen articulou o conceito de “experiência social de Deus”⁴⁶⁵ para falar da necessidade de se ter um novo ordenamento socioeclesial:

Inicialmente, a Igreja também interpretou mal o movimento social e econômico, as revoluções sociais, considerando tudo isso como um ataque contra ela própria e contra a sua estrutura hierárquica imutável. Em vista disso surge a pergunta: Por que a Igreja nunca considerou que, no Novo Testamento, a experiência do Espírito também é sempre uma experiência social? O Espírito Santo de Deus e de Cristo está realmente presente entre nós e no meio de nós, querendo ordenar as relações sociais entre os homens e as relações políticas e econômicas? É o que se vê nitidamente na Primeira Carta de S. Paulo aos Coríntios. Os coríntios faziam, antes da celebração da Ceia do Senhor, o chamado “ágape”: cada um trazia alguma coisa para a refeição em comum, os ricos muito, os pobres menos. (...) É claro que aqui não se fala em simples compaixão social. Via-se realmente uma mudança de estruturas sociais: os primeiros cristãos não podem celebrar a Eucaristia uns com os outros, sem antes terem realmente ordenado as suas relações sociais! O culto religioso da Igreja primitiva não era, portanto, apenas um rezar social, para o qual cada um contribuía com alguma coisa, senão também, simultaneamente, um exercício no relacionamento social bem concreto, e isso precisamente em consequência da experiência do Espírito, a qual fundamentava tudo.⁴⁶⁶

A visão crítica de Mühlen é bastante oportuna para situar a originalidade do pensamento de Francisco. Assim com Mühlen, Francisco acredita que não há divórcio entre a realidade social e a experiência mística. No entanto, aquilo que Mühlen reconhece e propõe que aconteça

⁴⁶⁴ Conferir em 2.3.3.

⁴⁶⁵ MÜHLEN, H. *Fé cristã renovada: carisma, Espírito, libertação*, p.6.

⁴⁶⁶ MÜHLEN, H. *Fé cristã renovada: carisma, Espírito, libertação*, p.49-50.

no espaço eclesial – a experiência social de Deus –, Francisco, alargando os horizontes, propõe que seja feito “com” e “na” sociedade. Não se trata de anunciar o Reino de Deus na Igreja, mas no mundo, em atitude dialogal e com “humildade social” (EG 240). Mühlen e Francisco estão de acordo de que o Espírito de Deus, derramado em Pentecostes, guia e conduz a sociedade, como guia e conduz a Igreja. Para Francisco, “cada cristão e cada comunidade são chamados a ser instrumentos de Deus a serviço da libertação e da promoção dos pobres” (EG 187), pois “a Igreja reconheceu que a exigência de ouvir esse clamor deriva da própria obra libertadora da graça em cada um de nós” (EG 188).⁴⁶⁷ É com base nessa concepção de Francisco e como forma de aplicar sua visão poliédrica da realidade,⁴⁶⁸ que a questão da polarização política na Igreja e na sociedade pode ser enfrentada.

Talvez o maior equívoco de todo e qualquer tipo de polarização seja considerar que a realidade possui apenas dois lados, duas versões ou duas opções. E isso está marcadamente presente na cultura religiosa cristã. Já na antiga aliança, o povo era instigado a escolher entre dois caminhos: a vida que traz felicidade ou a morte que traz infelicidade (cf. Dt 30,15); entre a bênção ou a maldição, extensivas à descendência (cf. Dt 30, 19). Que ser humano em sã consciência escolheria para si e para seus filhos a morte, a infelicidade e a maldição? É preciso reconhecer que a cultura cristã, principalmente no ocidente, está marcada pelo dualismo entre o bem e o mal, pela dicotômica percepção de que existe apenas duas possibilidades: acertar ou errar. É como numa prova de múltipla-escolha: ainda que exista várias possibilidades, apenas uma é a opção correta. Quem se acostuma com esse estilo de vida, se sente profundamente desafiado quando precisa responder a uma prova discursiva, passível de erros e acertos. A analogia procura apenas ilustrar o que Francisco tentou dizer quando chamou as polaridades de “contraposições” ao invés de “contradições”.⁴⁶⁹ A verdade para Francisco não é relativa, mas é poliédrica.

A solução dos conflitos, para Francisco, passa por uma abertura à transcendência, o que ele chama na EG de “transbordamento”. Para Ivereigh, a dialética de Francisco promove uma

⁴⁶⁷ Na minha opinião, aqui encontra-se um dos fundamentos da pneumatologia de Francisco, que é um tipo de “pneumatologia da libertação”, pela qual o Espírito de Deus atua na Igreja e através da Igreja para dar continuidade à obra libertadora de Cristo. Heribert Mühlen, de certa forma, inaugura essa perspectiva quando fala da experiência social de Deus que se dá por meio do Espírito. Em perspectiva latino-americana, essa temática é abordada por Comblin, que citando a tese de Mühlen, afirma que a experiência realizada nas comunidades eclesiais de base da América Latina são experiências do Espírito (COMBLIN, J. *O Espírito Santo e a libertação*, p.62). Também é valiosa a contribuição de Codina, que afirma tratar-se de uma nova práxis libertadora que reconhece “as duas mãos do Pai” agindo na história e o faz perguntar-se: “A que se deve esta anomalia de que nem os pneumatólogos sejam muito sensíveis aos pobres, nem os teólogos sensíveis aos pobres conectem suficientemente a pobreza com o Espírito e a pneumatologia?” (CODINA, V. *O Espírito do Senhor: força dos fracos*, p.159).

⁴⁶⁸ Conferir em 2.3.4.

⁴⁶⁹ FRANCISCO *apud* IVEREIGH, A. *El Grand Reformador: Francisco, retractor de um Papa radical*, p.88.

“síntese de potencialidades”.⁴⁷⁰ É possível aprender com os erros e talvez seja esse o maior acerto da condição humana. Um mundo de perfeitos não tem necessidade de Deus, o próprio Jesus disse que “não são os que tem saúde que precisam de médico, e sim os doentes. Ide, pois, e aprendei o que significa: ‘Misericórdia quero, e não o sacrifício’. Com efeito, eu não vim chamar justos, mas pecadores” (Mt 9,12-13). O transbordamento da misericórdia é a chave de leitura do evangelho de Lucas e não há evangelização sem inclusão⁴⁷¹, assim como não se supera a polarização sem o mover transcendente do Espírito. A realidade tridimensional da sociedade exige que os pontos polares se movimentem e entrem em relação espacial inclusiva com outros pontos e integrem outras visões de mundo.⁴⁷² Usando como exemplo o tema da defesa à vida, tão discutido na disputa eleitoral brasileira de 2022 entre Lula e Bolsonaro, ignifica dizer que a escolha por um dos candidatos não se resume às opções polares: “a favor da vida” ou “contra à vida”.⁴⁷³

O dualismo e a dicotomia, embora reais em muitas circunstâncias, podem constituir em certos momentos um sofisma, uma falácia, visto que muito do que se descreve como conflito de alternativas consideradas as únicas opções em jogo, é, na verdade, uma estratégia lógico-argumentativa para direcionar ao oponente toda a força adversa. Esse ato, muitas vezes inconsciente, mas com frequência intencional, sobretudo por parte daqueles que lideram os embates, parece aprazer ao espírito naturalmente aguerrido das massas, propenso a reproduzir no cotidiano e na relação com o próximo a rivalidade que se costuma ver nos esportes.⁴⁷⁴

O *Magnificat*, cantado diariamente pela Igreja, possui uma lógica inversa: o louvor vem antes da profecia. Já se canta as grandes coisas realizadas pelo Todo-poderoso (cf. Lc 1,49) para depois profetizá-las (cf. Lc 1, 51-53). O que Deus realizará, Ele já realizou em Cristo. Esse louvor, que vem da percepção do conflito,⁴⁷⁵ brota da certeza de que “o melhor que Deus faz

⁴⁷⁰ IVEREIGH, A. *El Grand Reformador: Francisco, retrato de um Papa radical*, p.113.

⁴⁷¹ MAZZAROLO, I. As raízes do louvor no *Magnificat* (Lc 1,46-55), p.76.

⁴⁷² Quando se tem apenas dois polos (dois pontos de vista), geometricamente falando, não é possível estabelecer uma relação tridimensional entre eles. Apenas com a inclusão de mais pontos se torna possível a criação de um polígono tridimensional como o poliedro, por exemplo. Na perspectiva dialética de Francisco, o “transbordamento”, que se dá por meio do Espírito através do discernimento e do diálogo, faz com que surja uma nova possibilidade até então não pensada: um novo ponto de vista, diferente dos outros. Dessa forma, embora a verdade possa ser considerada objetiva, ela também é poliédrica; assim a polarização é superada. Sobre o surgimento de novos pontos, há ainda a possibilidade de se considerar que a simples movimentação de um deles no espaço, já crie um nova posição geométrica, um novo ponto. Portanto, deixar-se mover pelo Espírito, em certo sentido, é colaborar para que a relação poliédrica se estabeleça.

⁴⁷³ Aplicando a visão poliédrica ao tema da defesa da vida, por exemplo, seria necessário incluir vários pontos relacionados à valorização da vida: a questão da legalidade do aborto, da violência urbana que mata, dos feminicídios, a destruição do planeta, etc. No caso da polarização política entre Lula e Bolsonaro, se precisaria compreender que nenhum dos dois candidatos é integralmente a favor ou contra à vida, devendo a escolha ser feita com base no discernimento pessoal a respeito dessas questões, sabendo, no entanto, que seja qual for o governante, a Igreja e os cristãos precisam continuar sempre em luta pela defesa da vida.

⁴⁷⁴ DI MAGGIO *apud* VALE, T. *et ali*. Mediadores de diálogo em tempos de polarização: uma reflexão teológico-pastoral a partir de Lucas 24,13-35, p.730-731.

⁴⁷⁵ MAZZAROLO, I. As raízes do louvor no *Magnificat* (Lc 1,46-55), p.72.

em favor dos humildes não é pô-los nos tronos no lugar dos poderosos, mas salvá-los”.⁴⁷⁶ As promessas messiânicas cantadas no *Magnificat* encontram sua plena realização na ressurreição de Cristo.⁴⁷⁷ Salvar é integrar. A releitura, ora proposta, da EG à luz do *Magnificat*, pode, efetivamente, colaborar para uma ação evangelizadora mais integrada à realidade social e, portanto, mais eficaz. Em uma sociedade onde se busca o diálogo integral, “se realmente acreditamos na ação livre e generosa do Espírito, quantas coisas podemos aprender uns dos outros!” (EG 246)

3.2.3 Dimensão planetária

A terceira dimensão profética do *Magnificat* diz respeito ao verso: “Cumulou de bens a famintos e despediu ricos de mãos vazias” (Lc 1,53). Murad considera que essa terceira ruptura “diz respeito ao âmbito econômico, que toca a produção e distribuição dos bens, a começar do nível básico de alimentação”.⁴⁷⁸ Essa também é a opinião de Grzywacz, que a chama de revolução econômica.⁴⁷⁹ No entanto, o próprio Murad alarga esse entendimento em relação à terceira ruptura ao dizer que “a interpretação atual do *Magnificat* contempla também a perspectiva ecológica”.⁴⁸⁰ Na EG, Francisco exorta que se cuide dos mais frágeis da Terra (EG 209), mas a própria Terra encontra-se fragilizada e por isso “somos chamados a cuidar da fragilidade do povo e do mundo em que vivemos (EG 216). Francisco achou por bem aprofundar essa temática através da Carta Encíclica *Laudato Si'* (2015), a qual se recorrerá, quando necessário, para se explicitar seu pensamento. Entretanto, cabe a pergunta: O que o *Magnificat* tem a ver com a questão ecológica? No início do cristianismo, os primeiros cristãos tinham realmente esse tipo de preocupação?

Trata-se de uma questão bastante ampla, que exige, primeiramente, que se considere a cosmologia judaico-cristã da Igreja primitiva. O apóstolo Paulo afirma que “a criação inteira

⁴⁷⁶ BOFF, C. *Mariologia Social: o significado da Virgem para a sociedade*, p.366.

⁴⁷⁷ BOFF, C. *Mariologia Social: o significado da Virgem para a sociedade*, p.379.

⁴⁷⁸ MURAD, A. *Maria, toda de Deus e tão humana: Compêndio de Mariologia*, p. 80.

⁴⁷⁹ GRZYWACZ, J. *Magnificat: o cântico revolucionário de Maria, a Mãe de Jesus*, p.105.

⁴⁸⁰ MURAD, A. *Maria, toda de Deus e tão humana: Compêndio de Mariologia*, p.81. Na minha opinião, a aplicação hermenêutica que Murad faz de Lc 1,53 a respeito da perspectiva ecológica está respaldada pela importância simbólica que desde o início o cristianismo reconhece em Maria, a mãe de Jesus. Se admitirmos que a figura bíblica de Maria de Nazaré foi importante para a consolidação da fé cristológica da comunidade primitiva, e que, por esse motivo, o canto do *Magnificat* lhe foi atribuído pelo evangelista Lucas; por que não estender o caráter profético da justiça social aludida em Lc 1,53 à questão ecológica, já que, segundo Francisco, ela é “Mãe e Rainha de toda a criação” (LS 241)? Se àquela época houvesse o desequilíbrio ecológico que se vê nos dias de hoje e isso afetasse à sociedade como hoje a afeta; na perspectiva lucana, não seria Maria a porta-voz da comunidade cristã para catalisar mais esse clamor profético?

geme e sofre as dores de parto até o presente” (Rm 8,22). Na *Laudato Si'*, Francisco recorda que “Jesus vivia em plena harmonia com a criação” (LS 98) e que “na tradição judaico-cristã, dizer ‘criação’ é mais do que dizer natureza, porque tem a ver com um projeto do amor de Deus, onde cada criatura tem um valor e um significado” (LS 76). No caso de Maria de Nazaré, talvez seja difícil para a Igreja do século XXI imaginá-la como uma menina pobre do vilarejo de Nazaré, morando em um casa cavada no rocha calcárea, com chão de terra batida e muros de barro⁴⁸¹, levando uma vida simples e ainda com um coração profundamente agradecido a Deus. O estilo de vida de Maria de Nazaré tem algo a dizer mesmo antes que ela pronuncie qualquer palavra do *Magnificat*. Talvez a pergunta correta a ser feita é por que a situação do planeta passou a ser tão preocupante? Por que agora, além de famintos, também há escassez de recursos naturais? Que parte da profecia do *Magnificat* deixou de ser vivida?

A reflexão sobre a dimensão planetária na perspectiva profética do *Magnificat*, portanto, deve ser capaz de demonstrar que não basta o acolhimento pastoral, não basta o diálogo social, mas é necessário que se cuide do planeta, que é a grande comunidade de vida onde residem juntos os seres abióticos (água, ar, solo, energia do sol), os seres bióticos (microrganismos, plantas e animais) e os humanos.⁴⁸² Em teologia, essa comunidade de vida é chamada de “criação” e foi nela que irrompeu o Verbo divino, irmanando-se não apenas dos seres humanos, mas de toda realidade criada. O Artista não se contentou em contemplar sua obra, mas resolveu fazer-se tela. Foi diante da beleza do acontecimento ímpar da Encarnação, que Maria exultou em Deus (cf. Lc 1,47). O *exultet* de Maria possui dimensão cósmica. Para Murad, “a postura preconizada no cântico de Maria, de alegria, humildade, consciência e partilha dos bens, é necessária para criar uma cidadania planetária, na qual todos nos sintamos em relações de rede, intimamente conectados e interdependentes”.⁴⁸³ Ainda perdura o encargo da humanidade de cultivar e guardar o planeta (cf. Gn 2,15), de cuidar daquilo que Deus fez e viu que era muito bom (cf. Gn 1,31).

3.2.3.1 Solidariedade intergeracional

Para iluminar essa reflexão e oferecer alguma contribuição a partir da EG, propõe-se um versículo que diz respeito diretamente a Maria: “Doravante as gerações todas me chamarão abençoada” (Lc 1,48). Brown levanta a hipótese de que esse versículo possa ter sido inserido

⁴⁸¹ Conferir em 1.1.2.

⁴⁸² MURAD, A. *Janelas abertas: fé cristã e ecologia integral*, p.51.

⁴⁸³ MURAD, A. *Maria, toda de Deus e tão humana: Compêndio de Mariologia*, p.81.

pelo evangelista Lucas ao hino original recebido de *anawin* judeus convertidos ao cristianismo⁴⁸⁴, o que demonstraria a importância que a figura de Maria tinha para a comunidade lucana e, conseqüentemente, para todas as demais gerações. A inclusão de um verso específico sobre Maria e ainda em perspectiva intergeracional, demonstra não só alcance longo do cântico, mas também seu viés solidário. Um dos aspectos do princípio da solidariedade na Doutrina Social da Igreja é o da consciência de que existe uma dívida a ser paga:

O princípio da solidariedade implica que os homens do nosso tempo cultivem uma maior consciência do débito que têm para com a sociedade em que estão inseridos: são devedores daquelas condições que tornam possível a existência humana, bem como do patrimônio, indivisível e indispensável, constituído da cultura, do conhecimento científico e tecnológico, dos bens materiais e imateriais, de tudo aquilo que a história da humanidade produziu. Um tal débito há de ser honrado nas várias manifestações do agir social, de modo que o caminho dos homens não se interrompa, mas continue aberto às gerações presentes e às futuras, chamadas juntas, umas e outras, a compartilhar na solidariedade do mesmo dom.⁴⁸⁵

Em linguagem bancária e financeira, uma dívida solidária é uma dívida que pertence ao tomador principal, extensiva aos avalistas do contrato, geralmente sócios e cônjuges. Quando um não paga, todos são passíveis de serem executados judicialmente por causa dessa dívida. Todos são solidariamente devedores. Em se tratando da questão ecológica: ou a dívida é extinta, ou extintos serão os devedores. A hereditariedade do pecado original é um tipo de dívida compartilhada. Por que não se aplicar esse entendimento também à dívida ecológica? Este alargamento de compreensão para o âmbito ecológico poderia ser aplicado à afirmação neotestamentária: “De fato, a criação foi submetida à vaidade – não por seu querer, mas por vontade daquele que a submeteu – na esperança de ela também ser libertada da escravidão da corrupção para entrar na liberdade da glória dos filhos de Deus” (Rm 8,21-22). A solidariedade intergeracional não é uma opção ética, mas um imperativo categórico relacionado à noção de bem comum, como indica Francisco na *Laudato Si'*:

A noção de bem comum engloba também as gerações futuras. As crises econômicas internacionais mostraram, de forma atroz, os efeitos nocivos que traz consigo o desconhecimento de um destino comum, do qual não podem ser excluídos aqueles que virão depois de nós. Já não se pode falar de desenvolvimento sustentável sem uma solidariedade intergeracional. Quando pensamos na situação em que se deixa o planeta às gerações futuras, entramos noutra lógica: a do dom gratuito, que recebemos e comunicamos (LS 159).

⁴⁸⁴ Conferir em 1.3.

⁴⁸⁵ PONTIFÍCIO CONSELHO DE “JUSTIÇA E PAZ”. *Compêndio de Doutrina Social da Igreja*, n.195.

Miranda argumenta, que o fato de não se encontrar uma referência direta e explícita ao problema ecológico na vida e nas palavras de Jesus, é porque simplesmente tal questão não existia naquele tempo, “mas a interpretação da realidade feita pelo Mestre de Nazaré e que deve ser a mesma de qualquer cristão que faça jus a este nome, nos oferece um amplo horizonte de compreensão para a questão atual do meio ambiente”.⁴⁸⁶ Da mesma forma, se pode dizer, que, ainda que não haja referência explícita à fragilidade ecológica do planeta no *Magnificat*, a compreensão a respeito dos famintos de hoje precisa ser ampliada. Entre os “famintos” de hoje, não estão apenas humanos, mas também os demais seres que sofrem com o desequilíbrio da biosfera, que passam fome, sede e desaparecem silenciosamente da face da Terra pela ganância dos ricos. Esses seres também precisam de libertação, também precisam ser “salvos”. Segundo Moltmann, não existe somente uma economia da salvação, “mas também uma ecologia da salvação, por parte do Espírito de Deus”.⁴⁸⁷ A profetiza do *Magnificat*, transparente ao mistério do Espírito⁴⁸⁸, faz chegar sua voz a todas às gerações.

3.2.3.2 Conversão ecológica

No contexto lucano, Mazzarolo afirma que “o relato de Lucas exige do leitor ou do ouvinte uma tomada de posição diante da vida concreta. Há um imperativo categórico segundo o qual o discípulo deve tomar suas decisões”.⁴⁸⁹ Um dos efeitos que a narrativa lucana provoca é que “o leitor se sente envolvido, faz parte da sua história, da sua vida (...) o texto produz e dá sentido à existência humana”.⁴⁹⁰ No comentário de Lutero sobre *Magnificat*, enviado a João Frederico, duque de Saxônia, ele adverte: “Cantamos o *Magnificat* diariamente em voz alta e com grande pompa, mas silenciemos cada vez mais seu verdadeiro tom e sentido”.⁴⁹¹ O planeta inspira cuidados e o *Magnificat* inspira conversão e mudança de vida.

A sociedade de consumo não vê como problema a degradação do meio ambiente, a diminuição dos recursos naturais, a responsabilidade para com as gerações futuras, as consequências da devastação do habitat humano para os mais pobres. Por detrás da mesma está uma racionalidade de cunho utilitarista que busca produtividade e eficácia a todo custo por meio de uma ciência técnica que desvaloriza tudo o que não se alinha com seus objetivos.⁴⁹²

⁴⁸⁶ MIRANDA, M. *A reforma de Francisco: fundamentos teológicos*, p.105.

⁴⁸⁷ MOLTSMANN, J. *A fonte da vida: O Espírito Santo e a teologia da vida*, p.32.

⁴⁸⁸ PIKAZA, X. *Maria e o Espírito Santo: notas para uma mariologia pneumatológica*, p.96.

⁴⁸⁹ MAZZAROLO, I. *Lucas, a antropologia da salvação*, p.21.

⁴⁹⁰ MAZZAROLO, I. *Lucas, a antropologia da salvação*, p.24.

⁴⁹¹ LUTERO, M. *Magnificat: O louvor de Maria*, p.106.

⁴⁹² MIRANDA, M. *A reforma de Francisco: fundamentos teológicos*, p.93-94.

E diante desse cenário, a pergunta de Moltmann é absolutamente pertinente: “onde estão os carismáticos no cotidiano do mundo, na política, no movimento pacifista e no movimento ecológico? Por que não protestaram conosco contra os mísseis atômicos?⁴⁹³ Por que não surgem “carismas ecológicos” no âmbito das novas comunidades e movimentos eclesiais? Por que quando se fala de “conversão ecológica” se interpõe, por parte de alguns, a suspeição de que essa exigência não seja realmente evangélica? É forçoso reconhecer que existe mais pessoas em processo de conversão ecológica fora da Igreja do que dentro da Igreja. Tem razão Comblin em dizer que “para muitos, ser cristão ou católico é praticar o sistema simbólico, ainda que não tenha nenhum efeito no mundo real. (...) Não sabem que Jesus julga sem referência nenhuma ao sistema simbólico, mas a partir dos fatos do mundo real”.⁴⁹⁴ De que adianta rezar pelo planeta sem mudar o próprio estilo de vida?

Analisando o problema, Murad reconhece que “os problemas sociais e ecológicos não despertam sentimentos de inquietação ou desejo de conversão. A culpa é transferida para os outros, de forma a justificar os preconceitos e até criminalizar os movimentos identitários, sociais e ecológicos”.⁴⁹⁵ Acrescente-se a isso um duplo equívoco em relação à criação: de que ela aconteceu uma única vez no início do mundo e de que ela dispõe de recursos infinitos para se manter. Leonardo Boff diz que a criação está continuamente acontecendo através de um processo de criação contínua (cosmogênese). Muito resumidamente, trata-se de um processo de evolução onde tudo está em movimento, relacionando-se de forma complexa, individual e ao mesmo tempo interconectada.⁴⁹⁶ Tudo afeta a todos. A conversão ecológica passa pela busca do equilíbrio do ecossistema no qual se está inserido. A ideia de que a ecologia seria um “mosaico vivo”⁴⁹⁷ retrata bem a dimensão viva e ao mesmo tempo processual da criação. Cada criatura é parte desse grande mosaico em movimento. Converter-se significa integrar-se conscientemente a esse mosaico, permitindo-se interpelar pelo Evangelho que a todos convoca para a missão.

3.3 Canto de missão

Além do alegre anúncio do Evangelho, que sempre deve estar acompanhado de um testemunho profético, a EG convida a Igreja a assumir o que Documento de Aparecida chamou

⁴⁹³ MOLTSMANN, J. *A fonte da vida: O Espírito Santo e a teologia da vida*, p. 69.

⁴⁹⁴ COMBLIN, J. *O Espírito Santo e a tradição de Jesus*, p.50-51.

⁴⁹⁵ MURAD, A. *Janelas abertas: fé cristã e ecologia integral*, p.213.

⁴⁹⁶ BOFF, L. *O Espírito Santo: fogo interior, doador de vida e Pai dos pobres*, p.181-183.

⁴⁹⁷ MURAD, A. *Janelas abertas: fé cristã e ecologia integral*, p.104.

de “estado permanente de missão” (DAP 551; EG 25). Segundo Spadaro, “não é suficiente abrir as portas. É preciso sair às ruas, mesmo à custa de correr riscos”.⁴⁹⁸ É o próprio Francisco quem diz que prefere “uma Igreja acidentada, ferida e enlameada por ter saído pelas estradas, a uma Igreja enferma pelo fechamento e a comodidade de se agarrar às próprias seguranças” (EG 49). Mas a Igreja já não está em permanente missão neste mundo? Desde a sua fundação ela já não é missionária? Não foi o próprio Jesus que disse: “Ide por todo o mundo, proclamai o Evangelho a toda criatura” (Mc 16,15)? Não reafirmou o Concílio Vaticano II que “a Igreja peregrina é, por sua natureza, missionária” (AG 2)? O que, portanto, faz dessa convocação algo realmente distinto daquilo que a Igreja já vive?

Para responder a essas perguntas faz-se necessário recorrer ao olhar de Francisco sobre o contexto atual da Igreja, descrito no cap. 2 da EG.⁴⁹⁹ Para Francisco, tão importante quanto saber-se missionário, é aceitar o convite do Senhor para “uma nova saída missionária” (EG 20). Não é mais admissível uma evangelização apologética e moralista. Na Igreja do século XXI, “em lugar de uma missão proselitista e domesticadora, um processo de evangelização pautado pelo testemunho e o diálogo é condição para o anúncio do querigma”.⁵⁰⁰

Uma pastoral em chave missionária não está obcecada pela transmissão desarticulada de uma imensidade de doutrinas que se tentam impor à força de insistir. Quando se assume um objetivo pastoral e um estilo missionário, que chegue realmente a todos sem exceções nem exclusões, o anúncio concentra-se no essencial, no que é mais belo, mais importante, mais atraente e, ao mesmo tempo, mais necessário. A proposta acaba simplificada, sem com isso perder profundidade e verdade, e assim se torna mais convincente e radiosa (EG 35).

Em relação ao *Magnificat*, vale recordar que o evangelista Lucas o insere no contexto de uma visita. Embora admita-se que a intenção do evangelista não fosse apresentar Maria como missionária⁵⁰¹, é inegável que a narrativa da visita de Maria a Isabel (Lc 1,39-45) inspira a Igreja a sair ao encontro daqueles que mais necessitam, não apenas do anúncio do Evangelho, mas da própria presença do Reino de Deus nas diversas realidades do mundo. Talvez passe despercebida na EG a afirmação essencial de que “evangelizar é tornar o Reino de Deus presente no mundo” (EG 176). Segundo Miranda, “todo o sentido da vida de Jesus Cristo foi proclamar e realizar o Reino de Deus na humanidade. Sem este objetivo central sua pessoa se torna ininteligível”.⁵⁰² Fora da perspectiva do Reino, tanto o *Magnificat*, quanto a missão da Igreja se tornam acidentais. A alegria do Evangelho é uma alegria missionária (EG 21) e

⁴⁹⁸ SPADARO, A. *A proposta do Papa Francisco: o futuro rosto da Igreja*, p. 67.

⁴⁹⁹ Conferir resumo em 2.2.3.

⁵⁰⁰ BRIGHENTI, A. Documento de Aparecida: o “texto original”, o “texto oficial” e o Papa Francisco, p.213.

⁵⁰¹ Conferir em 1.2.2.

⁵⁰² MIRANDA, M. *A reforma de Francisco: fundamentos teológicos*, p.60.

somente uma Igreja “em saída” e que, efetivamente, consiga chegar às periferias, será verdadeiramente uma Igreja peregrina e católica.

3.3.1 Igreja “em saída”

Apesar de não restar dúvidas quanto ao desejo do Papa Francisco de que a Igreja do século XXI seja uma Igreja “em saída”, na EG, a expressão “em saída” ou suas variantes (“saída”, “de saída”, “saída missionária”) aparece no total de 11 vezes. E em apenas duas vezes, o Papa apresenta uma definição para “Igreja em saída”: “A Igreja ‘em saída’ é a comunidade de discípulos missionários que ‘primeireiam’, que se envolvem, que acompanham, que frutificam e festejam” (EG 24); “A Igreja ‘em saída’ é uma Igreja com as portas abertas” (EG 46). Observe-se que nas duas definições a linguagem é analógica, ou seja, utiliza-se de imagens e até mesmo de um neologismo (“primeirear”: que significa “tomar a iniciativa”). Esse tipo de linguagem, que é uma característica da teologia pastoral de Francisco, permite que se dê diferentes interpretações ao texto, ou, ao menos, diferentes níveis de aplicação. Essa linguagem ambígua, típica de uma conversa e não de uma lição⁵⁰³, deixa a desejar quando se pretende extrair do texto direcionamentos mais concretos em relação à ação missionária da Igreja.

Cezar Kuzma levanta uma questão bastante relevante a esse respeito: “a pergunta a se fazer é sobre qual Igreja deve se constituir nesta saída, qual deve ser o seu rosto e em qual linha pastoral ela se posiciona”.⁵⁰⁴ Se a Igreja sai,

de que forma o faz, por quê, por quem e para onde, com quem dialoga, o que oferece e de que forma se faz presente na vida concreta das pessoas. Se essas questões não forem bem respondidas, corremos o risco de sair com as estruturas nas costas levando às pessoas um fardo pesado de se carregar, totalmente distante das urgências do nosso tempo, que afetam tantas famílias.⁵⁰⁵

Não é difícil imaginar que, na pluralidade da Igreja no Brasil, por exemplo, exista inúmeras experiências missionárias com diferentes vieses, tanto aqueles alinhados à teologia pastoral da EG, quanto outros, que podem, inclusive, divergir dos princípios pastorais de Francisco. Não seria esse o caso da “evangelização” que tem sido promovida por movimentos neoconservadores no Brasil? O que se observa nas redes sociais de alguns grupos católicos é uma verdadeira doutrinação ideológica contra a eclesiologia de Francisco. Segundo Passos, “na programática de Francisco, a Igreja deverá *estar em saída*. Sob esse dinamismo básico, todas

⁵⁰³ SPADARO, A. *A proposta do Papa Francisco: o futuro rosto da Igreja*, p. 25.

⁵⁰⁴ KUZMA, C. *Igreja sinodal*, p.150.

⁵⁰⁵ KUZMA, C. *Amoris Laetitia* e o senso da fé: discernindo, acompanhando e superando resistências, p. 191.

as estruturas e ações devem passar por mudanças”.⁵⁰⁶ Se a pastoral missionária em seus diversos níveis (nacional, regional, diocesano e paroquial) não for estruturada para agir sinodalmente “em saída” – estabelecendo-se prioridades, método, metas e etapas – a renovação eclesial desejada por Francisco tardará a chegar. Suess adverte que “a Igreja ‘em saída’ não pode sair apenas com uma ‘aspirina pastoral’, sem anamnese profunda, luto coletivo e conversão permanente”.⁵⁰⁷ A sinodalidade manifesta o caráter peregrino da Igreja⁵⁰⁸, por isso somente uma Igreja sinodal pode efetivamente se tornar uma Igreja “em saída”.

3.3.1.1 Saída sinodal

Propõe-se como entendimento para a expressão “saída sinodal” um jeito novo de se evangelizar, de se fazer missão. E que jeito é esse? Aquilo que foi narrado pelo evangelista Lucas em relação à visita de Maria a Isabel: “Naqueles dias, Maria pôs-se a caminho para a região montanhosa, dirigindo-se apressadamente a uma cidade de Judá. Entrou na casa de Zacarias e saudou Isabel” (Lc 1,39-40) e “Maria permaneceu com ela mais ou menos três meses e voltou para a casa” (Lc 1,56). Nenhuma parte da narrativa da visitação deve ser considerada acessória, pois como diz Brown, “raramente a teologia foi dramatizada com mais talento e sensibilidade”.⁵⁰⁹ Brown, no suplemento à sua obra *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância de Jesus nos evangelhos de Mateus e Lucas*⁵¹⁰, admite a hipótese de que “a visita de Maria a Isabel assume significado especial em um contexto lucano global que dá tanta ênfase a viagens a fim de mostrar o desenvolvimento do Evangelho; por exemplo, a viagem de Jesus a Jerusalém e as viagens de Paulo”.⁵¹¹ Nesse caso, seria intenção do evangelista frisar que o anúncio da salvação, desde Maria, se dava por meio de viagens, visitas e permanências.

Não seria este o espaço oportuno para se aprofundar a exegese do livro de Atos dos Apóstolos, de autoria do mesmo evangelista Lucas, mas vale registrar a opinião de Cantalamessa de que existe um estreito paralelismo entre Maria e o Espírito Santo nos escritos

⁵⁰⁶ PASSOS, J. Da periferia para o centro: a influência das Igrejas do Sul na nova conjuntura eclesial, p.42.

⁵⁰⁷ SUESS, P. Igreja em saída: compromissos e contradições na proposta missionária do Papa Francisco, p.114.

⁵⁰⁸ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *A sinodalidade na vida e missão da Igreja*, n. 49.

⁵⁰⁹ BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p.300.

⁵¹⁰ A obra foi publicada em 1976 e o Suplemento foi acrescido na edição de 1993 sob o título de: Suplemento: atualização da obra de 1976 a 1992, pelo diálogo com a literatura escrita naquele período.

⁵¹¹ BROWN, R. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, p. 764.

lucanos⁵¹² e que “Maria, depois de Jesus, é a maior carismática da história da salvação”.⁵¹³ Enquanto os apóstolos ficaram cheios do Espírito Santo para anunciar com intrepidez a palavra de Deus (cf. At 4,31), o jeito de Maria anunciar foi sair apressadamente para uma região montanhosa, distante e periférica, para visitar Isabel e celebrar com ela o *Magnificat*, permanecendo por três meses em sua casa fazendo comunhão. Se, como diz Mazzarolo, “no estilo narrativo de Lc–At, o gênero paradigmático desempenha um papel fundamental” e “as figuras e as narrativas possuem um sentido simbólico e procuram conduzir o leitor ou o ouvinte a descobrir o significado do exemplo”⁵¹⁴; não é sem propósito o modo como Lucas dispôs suas narrativas. A própria Comissão Teológica Internacional reconhece essa relação de Maria e o Espírito em relação à sinodalidade:

A *parrésia* no Espírito pedida ao povo de Deus no caminho sinodal é a confiança, a franqueza e a coragem de “entrar na amplidão do horizonte de Deus” para “anunciar que no mundo existe um sacramento de unidade e, por isso, a humanidade não está destinada a ficar à deriva e desorientada”. A experiência vivida e perseverante da sinodalidade é para o povo de Deus fonte da alegria prometida por Jesus, fermento de vida nova, trampolim para uma nova fase de empenho missionário. Maria, Mãe de Deus e da Igreja, que “reunia os discípulos para invocar o Espírito Santo (At 1,14), e assim tornou possível a explosão missionária que aconteceu em Pentecostes”, acompanhe a peregrinação sinodal do povo de Deus, indicando a meta e ensinando o estilo belo, terno e forte dessa nova etapa da evangelização.⁵¹⁵

Portanto, é o Espírito Santo o grande protagonista da Igreja “em saída”. Ele é o princípio da sinodalidade⁵¹⁶, seu protagonismo é inclusivo⁵¹⁷: todos podem se tornar seus colaboradores, todos devem ser ouvidos (escuta sinodal), pois todos ficaram repletos do Espírito Santo (sinergia sinodal) e puderam falar em outras línguas (cf. At 2,4). Segundo Mendonça Filho, na mensagem que o Papa Francisco enviou à I Assembleia Eclesial da América Latina e do Caribe, ele forneceu uma dupla chave hermenêutica para os debates: escuta do povo de Deus e transbordamento do Espírito Santo.⁵¹⁸ Para Francisco, o transbordamento é uma síntese de potencialidades⁵¹⁹, é quando o diálogo sinodal se abre à transcendência e permite que a novidade do Espírito se manifeste no caminho sinodal da Igreja. O *Magnificat* é o transbordar sinodal de Maria de Nazaré. É o canto da Igreja sinodal em “saída sinodal”.

⁵¹² CANTALAMESSA, R. *Maria: um espelho para a Igreja.*, p.184.

⁵¹³ CANTALAMESSA, R. *Maria: um espelho para a Igreja.*, p.188.

⁵¹⁴ MAZZAROLO, I. *Lucas, a antropologia da salvação*, p.17.

⁵¹⁵ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *A sinodalidade na vida e missão da Igreja*, n.121.

⁵¹⁶ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *A sinodalidade na vida e missão da Igreja*, n.46.

⁵¹⁷ BOFF, C. *Mariologia Social: o significado da Virgem para a sociedade*, p.345.

⁵¹⁸ MENDONÇA FILHO, J. *Igreja em saída para as periferias*, p.139.

⁵¹⁹ FRANCISCO. *Vamos sonhar juntos: o caminho para um futuro melhor*, p.112-113.

3.3.1.2 Igreja nas periferias

Esta abordagem sobre a Igreja “em saída” não estaria completa sem uma referência às periferias. Cada cristão batizado tem sua vocação e pode “discernir qual é o caminho que o Senhor lhe pede, mas todos somos convidados a aceitar esta chamada: sair da própria comodidade e ter a coragem de alcançar todas as periferias que precisam da luz do Evangelho” (EG 20). Na opinião de Galli, “Francisco promove uma reforma da Igreja e da sociedade a partir das periferias da pobreza”.⁵²⁰ Maria nasceu e cresceu em uma periferia chamada Nazaré (EG 197).⁵²¹ O conceito de “periferias humanas” apresentado por Francisco (EG 46) abarca tanto as periferias rurais e urbanas onde residem os mais pobres da sociedade (EG 191), como também as periferias e fronteiras existenciais.

Ao ser convocada a praticar uma Igreja em saída, ela chegará às periferias, onde vivem populações inteiras, desoladas pela pobreza e sentidas pela ausência da Igreja; indo para as periferias ela poderá chegar também aos que estão na fronteira. Na verdade, as periferias se configuram como fronteiras entre o viver e o sobreviver, entre a dignidade e a desumanização, entre o ambiente saudável e a degradação ambiental.⁵²²

Na *Fratelli Tutti*, ao falar do desemprego, Francisco diz que ele “alarga as fronteiras da pobreza” (FT 20). Portanto, a fronteira é uma situação-limite, onde a pobreza é extrema e a dignidade humana se encontra gravemente ameaçada. A Igreja não pode se calar diante desse flagrante atentado à vida. Não há de se ter medo. Segundo Suess, “a Igreja do medo é a Igreja sem saída, no duplo sentido da palavra: a Igreja caseira e sedentária, que tem medo do caminho e que se esqueceu de sua missionariedade. Nesse caso, não tem um projeto para o mundo de hoje”.⁵²³ O problema do mundo também é um problema da Igreja. O próprio Jesus não hesitou em dizer a seus discípulos “Dai-lhes vós mesmos de comer” (Mc 6,37). O engajamento social dos cristãos não deve considerado como mera consequência da evangelização, mas “como parte integrante e fundamental do próprio querigma”⁵²⁴, porque evangelizar é tornar o Reino de Deus presente no mundo (EG 176), a começar pelas periferias. No discursos aos bispos do Brasil na Jornada Mundial da Juventude de 2013, o Papa foi enfático:

Não podemos ficar fechados na paróquia, nas nossas comunidades, nas nossas instituições paroquiais ou na nossa instituição diocesana, quando tantas pessoas estão à espera do Evangelho! Saiam, enviados. Não é simplesmente abrir a porta para que

⁵²⁰ GALLI, C. *Cristo, Maria, a Igreja e os povos: a mariologia do Papa Francisco*, p.93.

⁵²¹ Conferir também em 1.1.1.

⁵²² GUIMARÃES, J. Da Assembleia Eclesial ao Sínodo da sinodalidade, p.201-202.

⁵²³ SUESS, P. *Dicionário da exortação Evangelii Gaudium: 50 palavras-chave para uma leitura pastoral*, p.119.

⁵²⁴ COSTA, P.C. Dimensão cristológica da *Evangelii Gaudium*, p.180.

venham, para receber, mas é sair da porta para procurar e encontrar! Incitemos os jovens a sair. Com certeza vão fazer bobagens. Não tenhamos medo! Os Apóstolos as fizeram antes de nós. Incitemo-los a sair. Decididamente pensemos a pastoral a partir da periferia, daqueles que estão mais afastados, daqueles que habitualmente não frequentam a paróquia. Eles são os convidados VIP. Saiamos à procura deles nos cruzamentos das ruas.⁵²⁵

Para Francisco, a pastoral deve ser pensada a partir da periferia. Galli explica que “as periferias não são somente lugares privilegiados de missão, mas também horizontes hermenêuticos que ajudam a conhecer a realidade”.⁵²⁶ Não se trata apenas de um ponto de chegada, mas de um ponto de partida.

3.3.2 Comunidades eclesiais missionárias

O objetivo geral das *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil* do quadriênio 2019-2023 resume bem a perspectiva missionária de Francisco na EG:

Evangelizar
no Brasil cada vez mais urbano,
pelo anúncio da Palavra de Deus,
formando discípulos e discípulas de Jesus Cristo,
em comunidades eclesiais missionárias,
à luz da evangélica opção preferencial pelos pobres,
cuidando da Casa comum e
testemunhando o Reino de Deus
rumo à plenitude.⁵²⁷

Segundo Pereira, “a proposta da Igreja é formar, a partir de pequenos grupos de pessoas, ou famílias, nas casas, as comunidades eclesiais, com consciência missionária”.⁵²⁸ Sem invalidar a grande força missionária das comunidade eclesiais de base (CEBs) nas décadas de 1970 e 1980, esse novo modelo de comunidades eclesiais

traz elementos das experiências anteriores e agrega elementos e valores que não foram contemplados em épocas passadas, como, por exemplo, os desafios de um mundo cada vez mais urbano, que resulta numa “cultura urbana”, que está presente até nos lugares mais distantes deste país, lugares de difícil acesso, mas que não estão alijados da urbanidade conferida pelos meios de comunicação que alcançam os mais distantes rincões.⁵²⁹

⁵²⁵ FRANCISCO *apud* SPADARO, A. *A proposta do Papa Francisco: o futuro rosto da Igreja*, p.70.

⁵²⁶ GALLI, C. *La alegría siempre nueva del evangelio y las novedades pastorales de Francisco*, p.91.

⁵²⁷ CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil: 2019-2023*, p.13.

⁵²⁸ PEREIRA, J.C. *Comunidades eclesiais missionárias: manual de implantação, formação e atuação de líderes e demais participantes da CEMs*, p.16.

⁵²⁹ PEREIRA, J.C. *Comunidades eclesiais missionárias: manual de implantação, formação e atuação de líderes e demais participantes da CEMs*, p.16-17.

Como a EG, relida à luz do *Magnificat*, pode iluminar a temática das Comunidades Eclesiais Missionárias (CEMs) no Brasil? Este é o objetivo final desta pesquisa como exercício e brevíssimo ensaio de reflexão teológica. Por se tratar de um tema muito recente, tomar-se-á o próprio documento das DGAE 2019-2023 como a principal referência bibliográfica. As CEMs, segundo o texto-base, devem estruturar-se sobre quatro pilares fundamentais: Palavra, Pão, Caridade e Ação Missionária (DGAE 2019-2023, n.75). O objetivo não será reproduzir aqui a reflexão que as Diretrizes oferecem sobre cada pilar, mas tão somente oferecer, à luz do *Magnificat* e com base na teologia pastoral de Francisco, elementos que contribuam para aprofundar e aperfeiçoar o modelo proposto. Observa-se que há pouquíssimas referências à figura bíblica de Maria nas Diretrizes⁵³⁰, o que talvez demonstre que ainda há uma grande estrada a ser percorrida pela Eclesiologia de viés mariológico.

A principal imagem-conceito proposta pelas Diretrizes é a da “casa”, que “indica a proximidade relacional entre as pessoas que ali convivem. Indica igualmente a necessidade da Igreja se fazer cada vez mais presente nos locais onde as pessoas estão, seja aonde for” (DGAE 2019-2023, n.6). Foi através da Igreja nas casas que “o cristianismo primitivo se organizou em comunidades pequenas, com poucas pessoas, que se conheciam e compartilhavam a mesa da refeição cotidiana” (DGAE 2019-2023, n. 80). O mais importante é que se tenha “um ambiente humano, de proximidade e confiança que favorece a partilha de experiências, a ajuda mútua e a inserção concreta nas mais variadas situações” (DGAE 2019-2023, n.34). Pereira considera que “uma das características dessas Comunidades deve ser o acolhimento, que é fundamental para que as comunidades deem certo e cumpram a sua missão, que é evangelizar”⁵³¹; pois só assim “elas alcançarão aqueles que o modelo tradicional de Igreja não alcança: os afastados, os distanciados, os excluídos, os marginalizados e os que nunca se aproximaram”.⁵³² A proximidade não se alcança apenas com visita: além de visitar, é preciso permanecer.

3.3.2.1 O *Magnificat* e a Palavra

O encontro de Maria com Isabel se tornou a primeira Celebração da Palavra de Deus na história do cristianismo. Ali estava presente a Palavra que se fez carne (cf. Jo 1,14) e o primeiro núcleo da Igreja cristã, formado por duas mulheres que louvam e um sacerdote emudecido.

⁵³⁰ Há apenas duas referências a Maria: n.202 e n.210; sendo esta última apenas uma breve prece.

⁵³¹ PEREIRA, J.C. *Comunidades eclesiais missionárias: manual de implantação, formação e atuação de líderes e demais participantes da CEMs*, p.25.

⁵³² PEREIRA, J.C. *Comunidades eclesiais missionárias: manual de implantação, formação e atuação de líderes e demais participantes da CEMs*, p.28.

Diante do silêncio de Zacarias, que não havia acreditado nas palavras do anjo (cf. Lc 1,20), duas leigas celebram a chegada do Reino e, tocadas pela divina *Ruah*, profetizam a inversão messiânica para as futuras gerações (cf. Lc 1,48). Independentemente se forem CEBs, CEMs, Círculos Bíblicos, Novas Comunidades ou Movimentos Eclesiais, o imprescindível é que se retorne à reflexão orante da Palavra de Deus e a partir dela se retire as intuições proféticas para o agir social no mundo.

Na EG, Francisco diz que a *lectio divina* se trata de “uma modalidade concreta para escutarmos aquilo que o Senhor nos quer dizer na sua Palavra e nos deixarmos transformar pelo Espírito” (EG 152). A evangelização, segundo a EG, requer “familiaridade com a Palavra de Deus, e isto, exige que as dioceses, paróquias e todos os grupos católicos proponham um estudo sério e perseverante da Bíblia e promovam igualmente a sua leitura pessoal e comunitária” (EG 175). Toda e qualquer iniciativa pastoral que viabilize a visitação missionária e que tenha a partilha da Palavra como dinâmica celebrativa, é válida e desejável.

3.3.2.2 O *Magnificat* e o Pão

Na perspectiva do “Pão”, as Diretrizes propõem um olhar sobre a dimensão eucarística e litúrgica nas CEMs. A esse respeito, deve-se compreender que a experiência do sentar-se à mesa para repartir o pão pode revelar a presença de Cristo (cf. Lc 24,30), pois onde dois ou mais estão reunidos em seu nome, Ele se faz presente (cf. Mt 18,20). Mesmo que não haja a possibilidade da celebração litúrgico-sacramental, sempre é possível ritualizar o momento do ágape fraterno. A cena descrita no *Magnificat* é plástica e cheia de vitalidade: os famintos estão sendo saciados... (cf. Lc 1,53a). Na perspectiva de um Deus que se torna “comestível” (cf. Jo 6,55), todo alimento deve ser “tomado com alegria” (cf. At 2,46) pela comunidade reunida.

As Diretrizes, ao falar do pilar do Pão, inclui nessa perspectiva o tema da oração. Faz referência à piedade popular como um tipo de espiritualidade e adverte que se tenha atenção aos riscos de sua instrumentalização, “quando é apresentada de modo intimista, consumista e imediatista” (DGAE 2019-2023, n.100). Há de se questionar se é realmente no pilar do Pão que a piedade popular deve ser enquadrada. Por tudo que foi exposto nesta pesquisa, é provável que, no âmbito eclesial, ainda se subestime seu potencial evangelizador. Talvez sua inclusão no pilar da Ação Missionária correspondesse melhor à afirmação de Francisco de que “as expressões da piedade popular têm muito que nos ensinar e, para quem sabe ler, são um lugar teológico a que devemos prestar atenção particularmente na hora de pensar a nova evangelização” (EG 126).

3.3.2.3 O *Magnificat* e a Caridade

Nas CEMs, – sobre as quais a Igreja do Brasil ainda há de se debruçar muitas vezes, em atitude de escuta sinodal – um dos desafios mais urgentes é o da questão ecológica. Acertadamente, as Diretrizes reconhecem que juntamente com as questões sociais, “os desafios ecológicos da atual cultura urbana globalizada têm que ser enfrentados” (DGAE 2019-2023, n.104). Como já abordado anteriormente⁵³³, a conversão ecológica é necessária e urgente, pois “a terra é a nossa casa comum, e todos somos irmãos” (EG 183). Neste sentido, o entendimento de que o planeta é uma grande comunidade de vida, que reúne seres abióticos (água, ar, solo, energia do sol), bióticos (microrganismos, plantas e animais) e humanos⁵³⁴, pode contribuir para que se desenvolva no âmbito das CEMs, enquanto pequenas comunidades de vida, uma consciência ecológica em relação à biosfera local.⁵³⁵

À luz do *Magnificat*, a “caridade ecológica” seria uma forma de fazer irromper na história o sinal escatológico da maternidade de Maria⁵³⁶, enquanto “Mãe e Rainha de toda a criação” (LS 241). Como lembra Francisco, “nós, os seres humanos, não somos meramente beneficiários, mas guardiões das outras criaturas” (EG 215) e, portanto, a exemplo de Maria, também somos chamados a profetizar a cidadania planetária e a “cultura do cuidado em relação a todas as manifestações da vida”.⁵³⁷ E só cuida quem ama.

3.3.2.4 O *Magnificat* e a Ação Missionária

As CEMs, segundo Pereira, “precisam ser abertas, ecumênicas, pluriculturais, e não fazer distinção de pessoas”.⁵³⁸ Isto significa dizer que não se trata de “um projeto missionário proselitista, buscando trazer para a Igreja católica pessoas de outras denominações religiosas”.⁵³⁹ Todos são chamados a frequentar a casa comunitária e a partilhar momentos de “fraternidade mística”, aquela que “sabe ver a grandeza sagrada do próximo, que sabe descobrir

⁵³³ Conferir em 3.2.3.2.

⁵³⁴ MURAD, A. *Janelas abertas: fé cristã e ecologia integral*, p.51.

⁵³⁵ Uma das possibilidades seria o desenvolvimento de pequenos projetos de conscientização ecológica nas CEMs, tais como: projetos de reciclagem, de mapeamento e preservação das árvores do entorno, de evangelização ecológica através de visitas às casas, etc. O mais importante seria essa pequena comunidade de leigos e leigas se perceberem como membros de uma comunidade de vida maior (biosfera local).

⁵³⁶ VALENTINI, A. *Maria secondo le Scritture: Figlia di Sion e Madre del Signore.*, p.144.

⁵³⁷ MURAD, A. *Maria, toda de Deus e tão humana: Compêndio de Mariologia*, p.81.

⁵³⁸ PEREIRA, J.C. *Comunidades eclesiais missionárias: manual de implantação, formação e atuação de líderes e demais participantes da CEMs*, p.17.

⁵³⁹ PEREIRA, J.C. *Comunidades eclesiais missionárias: manual de implantação, formação e atuação de líderes e demais participantes da CEMs*, p.20.

Deus em cada ser humano” (EG 92); Trata-se da “mística de viver juntos, misturar-nos, encontrar-nos, dar o braço, apoiar-nos, participar nessa maré um pouco caótica que pode transformar-se numa verdadeira experiência de fraternidade, numa caravana solidária, numa peregrinação sagrada” (EG 87).

Em perspectiva sinodal, o pilar da Ação Missionária deveria se preocupar em estabelecer “uma *diakonia* profética na construção de um *éthos* social fraterno, solidário e inclusivo”⁵⁴⁰, já que “a Igreja é chamada a manifestar que a catolicidade que a qualifica e a sinodalidade em que ela se exprime são fermento de unidade na diversidade e de comunhão na liberdade”.⁵⁴¹ Maria de Nazaré não era católica, mas judia. O *Magnificat*, enquanto canto da Igreja “em saída” não se destina apenas aos católicos, mas a toda a humanidade, enquanto descendência de Abraão (cf. Lc 1,55) – lembrando-se que até das pedras, Deus pode suscitar filhos de Abraão (cf. Mt 3,9). O desejo de Francisco é que “a Igreja se torne uma casa para muitos, uma mãe para todos os povos, e torne possível o nascimento de um mundo novo” (EG 288).

⁵⁴⁰ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *A sinodalidade na vida e missão da Igreja*, n.103.

⁵⁴¹ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *A sinodalidade na vida e missão da Igreja*, n.118.

CONCLUSÃO

Após a apresentação deste estudo sobre a Exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, relida à luz do *Magnificat* em perspectiva eclesiológica, já se pode indicar algumas conclusões e, de forma panorâmica, elaborar uma visão sintética dos principais pontos tratados. Ressalva-se, no entanto, que muitas intuições aqui apresentadas carecem de um maior aprofundamento sistemático e que esta pesquisa não teve a pretensão de esgotar qualquer um dos assuntos abordados; mas tão somente buscou identificar, através do método comparativo, que relação teológica pode ser estabelecida entre a EG e o *Magnificat*.

No primeiro capítulo buscou-se pesquisar referências histórico-culturais a respeito de Maria, a mãe de Jesus, e de sua vida simples e humilde no “mal falado” povoado de Nazaré. Concluiu-se não ser possível falar sobre Maria sem fazer referência ao contexto bíblico. Portanto, só se pode falar algo sobre Maria a partir da fé cristã narrada nos evangelhos. E como o objetivo central da narrativa evangélica é sempre falar de Cristo, Maria recebeu uma atenção especial por parte do evangelista Lucas apenas quando este resolveu reunir e apresentar narrativas sobre a infância de Jesus para sua comunidade de fé. Foi nesse contexto, que o canto do *Magnificat* (Lc 1,46-55) foi incluído pelo evangelista Lucas em seu evangelho da infância, precisamente como epílogo da narrativa da visitação (Lc 1,39-45).

O *Magnificat* é um mosaico veterotestamentário que diz respeito à história da salvação. É um hino de transição do Antigo para o Novo Testamento e também do âmbito pessoal para o comunitário, pois fala de uma promessa que se estende a toda humanidade. Maria é a porta-voz de seu povo (*anawin*). Fala sobre a intervenção de Deus na história. É um canto de libertação e também escatológico, porque a chegada do Reino de Deus traz a libertação definitiva. No entanto, existe uma tensão escatológica que envolve o *Magnificat*: sua parte doxológica (cf. Lc 1,46-50) e sua parte profética (Lc 1,51-55) estão permanentemente imbricadas na caminhada exodal do Povo de Deus. Algo já realizado, mas que ainda está em curso na história da humanidade.

A narrativa do encontro de Maria com Isabel deixa transparecer a intenção do autor sagrado em demonstrar a alegria profética da chegada do Reino de Deus. O relato alcança toda a humanidade, inclusive as mulheres, que figuraram como protagonistas da história da salvação na perspectiva lucana. A alegria e o júbilo que aparecem no relato (cf. Lc 1,44; 1,47) são elementos teológicos que indicam o caráter messiânico e soteriológico da teologia lucana. É a mesma alegria demonstrada em Atos quando a comunidade dos discípulos se reuniu em torno

dos apóstolos para louvar e bendizer a Deus pelas maravilhas realizadas (cf. At 2, 46-47). Trata-se de um louvor comunitário. Lucas faz constar no mesmo relato, que, além da dinâmica do louvor e da oração, havia um forte compromisso solidário, já que todos partilhavam seus bens e não havia nenhum necessitado entre eles (cf. At 2,44; 4,34). É essa comunidade que cantava o *Magnificat*. No contexto da Igreja primitiva não havia ruptura entre alegria e profecia, entre o louvor carismático e a denúncia profética da injustiça social.

Uma das perguntas que se buscou responder nesta dissertação, foi qual a importância do canto do *Magnificat* para a comunidade lucana. E em que medida o *Magnificat* retrata o ambiente eclesial da Igreja primitiva? Concluiu-se que o *Magnificat* é fruto de um processo de maturação cristológica da fé por parte da comunidade primitiva. Através dele é possível conhecer um pouco de como essa Igreja pensava e rezava, já que, apesar de ser um canto de origem judaica, foi adaptado à fé pascal e passou a fazer parte da memória celebrativa dos primeiros cristãos. É uma narrativa que conjuga verdades da fé, proposta existencial e releitura da história da salvação. A narrativa da visitação, na qual o *Magnificat* foi inserido, é paradigma da Igreja “em saída” porque há uma relação direta entre a visita que Maria faz a Isabel após a experiência pneumática da anunciação (cf. Lc 1,35) e a explosão missionária da Igreja em Atos dos Apóstolos, ambas narradas pelo evangelista Lucas.

Foi a partir desta iluminação hermenêutica que a pesquisa debruçou-se sobre a EG e a eclesiologia de Francisco, que é um homem do Espírito. Existe pneumatologia na teologia pastoral de Francisco. Tanto em Lucas quanto em Francisco, o Espírito Santo é o protagonista da evangelização. Para Francisco, o Espírito Santo está presente nas culturas e semeia nelas as sementes do Verbo (EG 68), daí a importância e a sacralidade da mística popular. A piedade popular é um lugar teológico e o Espírito Santo fala através do povo. O povo fiel para Francisco é aquele que sabe ensinar como se ama Maria, ele tem o olhar da fé e a capacidade de discernir no coração. O Povo de Deus tem o *sensus fidei* (instinto da fé). É o Espírito, segundo Francisco, quem configura a comunidade missionária e a coloca em permanente estado de missão, inclusive através da espiritualidade popular, que já é genuína evangelização, mesmo quando acontece fora dos muros pastorais da Igreja Católica.

Ao pesquisar-se sobre a gênese do pensamento de Francisco, descobriu-se que ele recebeu influência da espiritualidade inaciana e também da forma como o Concílio Vaticano II foi recepcionado pela Igreja na Argentina. Embora Francisco não se identifique nominalmente como pertencente à Teologia do Povo, alguns de seus pressupostos retratam posições teológicas dessa corrente da Teologia da Libertação. Francisco também sofreu influência do contexto sociopolítico argentino e, na época em que foi Provincial dos Jesuítas (1973-1979), teve que

aprender a lidar com um país e uma Igreja local divididos. Isso forjou em sua forma de governar um estilo conciliador e prático. Na EG, observa-se, por exemplo, que Francisco não compreende a teologia fora do contexto pastoral. Trata-se de uma teologia prática e narrativa – e nunca sem o povo. Para Francisco, a teologia tem que ser “com” o povo, porque o povo sempre tem algo a ensinar. A EG possui o estilo de uma conversa e se preocupa mais em fomentar processos do que em fornecer respostas prontas para os problemas pastorais e sociais.

Um tema sobre o qual a dissertação se dedicou com particular interesse foi o dos quatro princípios elencados por Francisco na Exortação (EG 221-237): o tempo é superior ao espaço; a unidade prevalece sobre o conflito; a realidade é mais importante do que a ideia; e o todo é superior à parte. A partir do método das oposições polares de Romano Guardini, Francisco elabora sua visão dialética da realidade, que também leva em conta o método inaciano de discernimento pessoal e comunitário. O uso articulado que Francisco faz entre a concepção inaciana e o método dialético de Guardini, engendra uma das mais relevantes contribuições de Francisco para a Igreja do século XXI e que nesta pesquisa foi chamada de “visão poliédrica da realidade”.

A realidade é multifacetada, mas trata-se de uma única realidade. A Igreja tem um rosto pluriforme (EG 116) e precisa ter uma harmonia multiforme (EG 117). É possível buscar a unidade, respeitando-se as diferenças, sem ignorá-las. Diferente sim, e daí? Existe a tensão polar, mas é preciso superar o desacordo. As questões são complexas e exigem análise profunda, não superficial, mas tridimensional (“poliédrica”). Não se trata de negar o conflito, mas de se propor uma comunhão processual nas diferenças. A síntese das potencialidades de cada um é possível por meio do “transbordamento”, que é a experiência que se faz da transcendência no cotidiano da vida particular e eclesial. Esse transbordamento se torna possível graças ao Espírito Santo. Nessa perspectiva, não há divórcio entre o social e o místico. Ao aplicar os princípios à dimensão social da evangelização, Francisco destaca a importância do processo em relação ao tempo, já que tem coisas que levam tempo, como na parábola do joio e do trigo (cf. Mt 13,2-30). A busca pela unidade também é processual. O critério da realidade está relacionado ao mistério da encarnação, à concretude existencial e à densidade histórica do Verbo que se fez carne (cf. Jo 1,14). A visão poliédrica da realidade é uma das contribuições mais originais de Francisco para a Teologia do século XXI.

A renovação eclesial desejada por Francisco depende da conversão pastoral da Igreja. Não se trata de um caminho fácil, nem simples. Ainda existe muitas estruturas caducas, que insistem na autorreferencialidade. O estilo proposto pela EG é o da proximidade pastoral, do acolhimento incondicional. A Igreja, enquanto mãe, acolhe a todos os seus filhos? É preciso

que a evangelização seja inclusiva. Um exemplo prático é o do acolhimento às pessoas que se identificam com o movimento LGBTQIA+. Essas pessoas são acolhidas da mesma forma que os demais fiéis? Ou, de antemão, eles já são considerados como “infiéis” e pecadores públicos? Que mãe rejeitaria seu filho por causa de sua orientação sexual? A Igreja é mãe e esses também são seus filhos. Esse é um exemplo de como a conversão pastoral ainda está longe de ser praticada pela Igreja. Outro exemplo é o dos casais em segunda união, que muitas vezes não recebem a acolhida necessária e se afastam da Igreja Católica.

A lógica inclusiva do *Magnificat* pode iluminar e referendar a reforma proposta por Francisco na EG. A preferência messiânica pelos excluídos deve ser aplicada aos desafios pastorais da Igreja no século XXI. O *Magnificat* canta a vitória sobre a soberba, inclusive sobre a soberba do preconceito. A inversão messiânica profetizada no *Magnificat*, além de sua dimensão pastoral, deve também ser aplicada às dimensões social e planetária. Em relação ao cuidado com o planeta, deve se ter em conta a dívida que está sendo repassada às futuras gerações, alargando-se, assim, o entendimento hermenêutico do *Magnificat*. A conversão ecológica poderia estar mais alinhada à espiritualidade. Por que não surgem carismas ecológicos no âmbito da nova evangelização? Essas e outras questões parecem depender de uma questão ainda mais primária: qual é, de fato, a missão da Igreja?

A originalidade da EG reside, antes de tudo, no fato de se abordar tais temáticas. Aqueles que criticam a postura de Francisco sob a alegação de que o Papa não deveria se preocupar com esses assuntos, ignoram que, para Francisco – e também para a Igreja –, evangelizar é implantar o Reino de Deus no mundo; por isso, tudo que diz respeito ao mundo, também diz respeito à Igreja. Francisco está respaldado pelo Concílio Vaticano II que diz que “para levar a cabo esta missão, é dever da Igreja investigar a todo o momento os sinais dos tempos, e interpretá-los à luz do Evangelho” (GS 4). A missão da Igreja, portanto, é como que a “pedra fundamental” da Eclesiologia. A Igreja “em saída” de Francisco decorre de seu entendimento de que a Igreja, de fato, se estende a todos os povos da Terra (LG 13). O verdadeiro lugar da Igreja é fora dela. Salvar é integrar. E quem pode impedir o Espírito Santo de espalhar as sementes do Verbo na vida social e cultural dos povos (AG 11)?

O *Magnificat* conjuga louvor e profetismo. A comunidade lucana valoriza tanto a experiência carismática, quanto a diaconia social. Qualquer hermenêutica que não reconheça isso, será reducionista ou alienada. Francisco, ao propor o caminho sinodal, oferece à Igreja a oportunidade de repensar seus pressupostos eclesiais. Se é necessário um novo *ethos* social, também se faz necessário um novo *ethos* eclesial. Isto não significa abandonar tudo o que já foi feito – a história da Igreja é riquíssima e tem valor incontestado, mas, assim como disse Jesus, é

preciso saber retirar de seu tesouro coisas novas e velhas (cf. Mt 13,52). A missão da Igreja não pode se resumir mais a uma pastoral de mera conservação (DAp 370). É preciso fazer de um jeito novo, adotar uma nova saída missionária (EG 20), que a exemplo da Maria lucana, não apenas visite e vá embora; mas permaneça, celebre, crie vínculos e faça comunhão. É preciso estabelecer fraternidade mística (EG 92)! É preciso ir às periferias para chegar às fronteiras. As CEMs podem colaborar decisivamente na consolidação desse novo jeito de evangelizar, desde que se inspirem no *Magnificat* e na EG, ambos, cantos de uma Igreja “em saída”.

REFERÊNCIAS

- ALBADO, Omar. La Teología del Pueblo: su contexto latinoamericano y su influencia en el Papa Francisco. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, n. 91, p.31-57, jun.2018. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/culturateo/article/view/rct.i91.36886>. Acesso em: 29 de nov. de 2022.
- AMADO, Joel. *Evangelii Gaudium*: alguns aspectos para sua leitura. In: AMADO, Joel P.; FERNANDES, Leonardo A. (Orgs.). *Evangelii Gaudium em questão*: Aspectos bíblicos, teológicos e pastorais. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Paulinas, 2014, p.27-32.
- AQUINO JUNIOR, Francisco. “Uma Igreja pobre e para os pobres”: abordagem teológico-pastoral do Vaticano II a Francisco. In: BRIGHENTI, Agenor (Org.). *Os ventos que sopram do Sul*: o Papa Francisco e a nova conjuntura eclesial. São Paulo: Paulinas, 2019, p.149-181.
- AUGUSTIN, George. *Por uma Igreja “em saída”*: Impulsos da Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*. Petrópolis: Vozes, 2019.
- AVELAR, Maria Carmen; BOFF, Lina; BUCKER, Bárbara P. *Maria e a Trindade*: Implicações pastorais, caminho pedagógico, vivência da espiritualidade. São Paulo: Paulus, 2002.
- AWI MELLO, Alexandre. *María-Iglesia*: Madre del pueblo misionero. El Papa Francisco y la piedad popular mariana a partir del contexto teológico-pastoral latinoamericano. Buenos Aires: Agape Libros, 2019.
- BENTO XVI. *Deus caritas est*. São Paulo: Paulinas, 2011.
- BERGOGLIO, Jorge Mario. *Só o amor nos salvará*. Cascais: Lucerna, 2013.
- BERKENBROCK, Volney J. *O Espírito Santo – Deus em nós*: Uma pneumatologia experiencial. Petrópolis: Vozes, 2021.
- BIANCHI, Enrique, C. *Pobres en este mundo, ricos en la fe (Sant. 2,5)*: La fe vivida en el cristianismo popular latinoamericano en la obra El cristianismo popular según las virtudes teologales de Rafael Tello. 2011. 149 f. Dissertação (Licenciatura em Teología Dogmática) – Facultad de Teología, Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2011. Disponível em: <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/10426>. Acesso em: 29 de nov. de 2022.
- BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. Nova edição rev. e ampl.. São Paulo: Paulus, 2012.
- BOFF, Clodovis. *Dogmas Marianos*: Síntese catequético-pastoral. 4.ed. São Paulo: Ave-Maria, 2010.
- _____. *Introdução à Mariologia*. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 2017.
- _____. *Mariologia Social*: o significado da Virgem para a sociedade. São Paulo: Paulus, 2006.
- _____. *O cotidiano de Maria de Nazaré*. São Paulo: Ave-Maria, 2014.
- BOFF, Leonardo. Com o Papa Francisco termina a Igreja só ocidental e começa a Igreja universal. In: BRIGHENTI, Agenor (Org.). *Os ventos que sopram do Sul*: o Papa Francisco e a nova conjuntura eclesial. São Paulo: Paulinas, 2019, p.7-9.

- _____. *O Espírito Santo: Fogo interior, doador de vida e Pai dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- BOFF, Lina. *Como tudo começou com Maria de Nazaré*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2016.
- _____. *Maria no movimento do Espírito em perspectiva evangelizadora pastoral*. Aparecida: Santuário, 2019 (Col. Escola de Maria, v.2).
- _____. *Mariologia: Interpeleções para a vida e para a fé*. Petrópolis: Vozes, 2019.
- BÖHNKE, Michael. *O Espírito de Deus na ação humana: Pneumatologia prática*. São Paulo: Paulinas, 2020.
- BORGHESI, Massimo. *Jorge Maria Bergoglio: Uma biografia intelectual*. Petrópolis: Vozes, 2018.
- BRIGHENTI, Agenor. Documento de Aparecida: o “texto original”, o “texto oficial” e o Papa Francisco. In: BRIGHENTI, Agenor (Org.). *Os ventos que sopram do Sul: o Papa Francisco e a nova conjuntura eclesial*. São Paulo: Paulinas, 2019, p.183-232.
- BROWN, Raymond E. *O nascimento do Messias: Comentário das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- BROWN, Raymond E. *et alii*. (Org.). *Maria no Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BRUSTOLIN, Leomar. *Eis tua mãe: Síntese de Mariologia*. São Paulo: Paulinas, 2017.
- CANTALAMESSA, Raniero. *Maria, um espelho para a Igreja*. Aparecida: Santuário, 1992.
- _____. *O canto do Espírito: Meditações sobre o Veni Creator*. Aparecida: Santuário, 1998.
- CARLOTTI, Paolo. Incompreensões sobre a *Amoris Laetitia*: uma visão crítica. In: ZACHARIAS, Ronaldo; MILLEN, Maria Inês C. *Discernimento moral e benignidade pastoral: Para além das incompreensões e resistências à Amoris Laetitia*. Aparecida: Santuário, 2021, p.13-41.
- CODINA, Victor. *Espírito Santo*. São Paulo: Paulinas, 2018 (Col. Teologia do Papa Francisco).
- _____. *O Espírito do Senhor: força dos fracos*. São Paulo: Paulinas, 2019.
- COMBLIN, José. *O Espírito Santo e a Tradição de Jesus*. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2012.
- COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *A sinodalidade na vida e missão da Igreja*. Brasília: CNBB, 2018 (Col. Documentos da Igreja, 48).
- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II (1962-1965). Cidade do Vaticano. *Ad Gentes*. In: VIER, Frederico (Coor. Geral) *Compêndio do Concílio Vaticano II*. 24. Petrópolis: Vozes, 1995.
- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II (1962-1965). Cidade do Vaticano. *Gaudium et Spes*. In: VIER, Frederico (Coor. Geral) *Compêndio do Concílio Vaticano II*. 24. Petrópolis: Vozes, 1995.
- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II (1962-1965). Cidade do Vaticano. *Lumen Gentium*. In: VIER, Frederico (Coor. Geral) *Compêndio do Concílio Vaticano II*. 24. Petrópolis: Vozes, 1995.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil: 2019-2023*. 2.ed. Brasília: CNBB, 2019 (Col. Documentos da CNBB, n.109).

- CONGAR, Yves. *Revelação e experiência do Espírito*. São Paulo: Paulinas, 2005 (Col. Creio no Espírito Santo, v.1).
- COSTA, Jonas N. *Mariologia pneumatológica: Uma releitura do IV Simpósio Mariológico Internacional*. 2019, 220 f. Dissertação (Doutorado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2019. Disponível em: <https://faculdadejesuita.edu.br/wp-content/uploads/2022/05/O-ESPIRITO-SANTO-E-MARIA-UMA-RELEITURA-DO-IV-SIMPOSIO-MARIOLOGICO-INTERNACIONAL-EM-PERSPECTIVA-ECUMENICA.pdf>. Acesso em: 29 de nov. de 2022.
- _____. *O Magnificat: Transbordamento de louvor e gratidão*. Aparecida: Santuário, 2021 (Col. Escola de Maria, v.11).
- COSTA, Paulo C. Dimensão cristológica da *Evangelii Gaudium*. In: AMADO, Joel P.; FERNANDES, Leonardo A. (Orgs.). *Evangelii Gaudium em questão: Aspectos bíblicos, teológicos e pastorais*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Paulinas, 2014, p.173-180.
- CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida: Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. 2.ed. Brasília: CNBB; São Paulo: Paulinas: Paulus, 2007.
- DE LUBAC, Henri. *Meditación sobre la Iglesia*. Madrid: Desclée de Brouwer, 1958 (Col. “Veritas et Justitia”).
- DE VAUX, Roland. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2004.
- FERNANDES, Leonardo A. “O culto da verdade...ao redor da Palavra de Deus”. In: AMADO, Joel P.; FERNANDES, Leonardo A. (Orgs.). *Evangelii Gaudium em questão: Aspectos bíblicos, teológicos e pastorais*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Paulinas, 2014, p.97-116.
- FRANCISCO. *Amoris Laetitia, a alegria do amor: Sobre o amor na família*. São Paulo: Loyola, 2016.
- _____. *Ave Maria*. O Santo Padre comenta o mistério de Maria com as palavras da oração mais amada. São Paulo: Planeta do Brasil: Paulus, 2019.
- _____. *Evangelii Gaudium, a alegria do Evangelho: Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. São Paulo: Loyola; Paulus, 2013.
- _____. *Fratelli Tutti: Sobre a fraternidade e a amizade social*. São Paulo: Paulus, 2020.
- _____. *Laudato Si’: Sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulinas, 2015.
- _____. *Vamos sonhar juntos: O caminho para um futuro melhor*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2020.
- FORTE, Bruno. *Maria, a mulher ícone do mistério*. São Paulo: Paulinas, 1991.
- GALLI, Carlos M. *Cristo, Maria, a Igreja e os povos: A mariologia do Papa Francisco*. Brasília: CNBB, 2018 (Col. A Teologia do Papa Francisco, v. 5).
- _____. La alegría siempre nueva del evangelio y las novedades pastorales de Francisco. In: BRIGHENTI, Agenor (Org.). *Os ventos que sopram do Sul: o Papa Francisco e a nova conjuntura eclesial*. São Paulo: Paulinas, 2019, p.59-109.
- _____. *La teología pastoral de Evangelii Gaudium en el proyecto misionero de Francisco*. Buenos Aires, 2014. Disponível em: <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/7143>. Acesso em: 29 de nov. de 2022.

- GRZYWACZ, José A.G. *Magnificat: o cântico revolucionário de Maria, a Mãe de Jesus*, São Paulo: Paulus, 2022.
- GOWER, Ralph. *Novo manual dos usos & costumes dos tempos bíblicos*. Rio de Janeiro: CPAD, 2012.
- GUIMARÃES, Joaquim J.M. Da Assembleia Eclesial ao Sínodo da sinodalidade. In: AQUINO JUNIOR, Francisco; MORI, Geraldo (Org.). *Igreja em saída sinodal para as periferias: Reflexões sobre a I Assembleia Eclesial da América Latina e do Caribe*. São Paulo: Paulus, 2022, p. 167-208.
- IVEREIGH, Austen. *El gran reformador: Francisco, retrato de un Papa radical*. Madrid: B, 2015.
- JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus: Pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010.
- KUZMA, Cesar. *Amoris Laetitia e o senso da fé: discernindo, acompanhando e superando resistências*. In: ZACHARIAS, Ronaldo; MILLEN, Maria Inês C. *Discernimento moral e benignidade pastoral: Para além das incompreensões e resistências à Amoris Laetitia*. Aparecida: Santuário, 2021, p.183-216.
- _____. Cantar com Francisco! Provocações eclesiológicas a partir da *Evangelii Gaudium*. In: AMADO, Joel P.; FERNANDES, Leonardo A. (Orgs.). *Evangelii Gaudium em questão: Aspectos bíblicos, teológicos e pastorais*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Paulinas, 2014, p.195-208.
- _____. Igreja sinodal. In: AQUINO JUNIOR, Francisco; MORI, Geraldo (Org.). *Igreja em saída sinodal para as periferias: Reflexões sobre a I Assembleia Eclesial da América Latina e do Caribe*. São Paulo: Paulus, 2022, p. 147-164.
- LIMA, Maria de Lourdes L. A alegria na *Evangelii Gaudium*: aspectos relevantes da teologia do Antigo e Novo Testamento. In: AMADO, Joel P.; FERNANDES, Leonardo A. (Orgs.). *Evangelii Gaudium em questão: Aspectos bíblicos, teológicos e pastorais*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Paulinas, 2014, p.51-61.
- LUNA, Cláudia L. Por uma espiritualidade familiar “em saída”: notas para um discernimento. In: ZACHARIAS, Ronaldo; MILLEN, Maria Inês C. *Discernimento moral e benignidade pastoral: Para além das incompreensões e resistências à Amoris Laetitia*. Aparecida: Santuário, 2021, p.183-216. p.217-239.
- LUTERO, Martim. *Magnificat: O louvor de Maria*. Aparecida: Santuário; São Leopoldo: Sinodal, 2015.
- MAZZAROLO, Isidoro. As raízes do louvor no *Magnificat* (Lc 1,46-55). *Estudos Bíblicos*, São Paulo, v. 36, n. 141, p. 72–82, out. 2021. Disponível em: <https://revista.abib.org.br/EB/article/view/33>. Acesso em: 15 de jan. de 2023.
- _____. *Lucas, a antropologia da salvação*. 2 ed. Rio de Janeiro: Isidoro Mazzarolo editor, 2004.
- MENDONÇA FILHO, João S. Igreja em saída para as periferias. In: AQUINO JUNIOR, Francisco; MORI, Geraldo (Org.). *Igreja em saída sinodal para as periferias: Reflexões sobre a I Assembleia Eclesial da América Latina e do Caribe*. São Paulo: Paulus, 2022, p. 133-146.
- MIRANDA, Mário F. *A reforma de Francisco: Fundamentos teológicos*. São Paulo: Paulinas, 2017.

- MOLTMANN, Jürgen. *A fonte da vida: O Espírito Santo e a teologia da vida*. São Paulo: Loyola, 2002.
- MÜHLEN, Heribert. *Fé cristã renovada: Carisma, Espírito, libertação*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 1983.
- MURAD, Afonso. *Janelas abertas: Fé cristã e ecologia integral*. São Paulo: Paulinas, 2022.
- _____. *Maria toda de Deus e tão humana: Compêndio de Mariologia*. São Paulo: Paulinas: Aparecida: Santuário, 2012.
- NOVAES, Solange A. A alegria do amor em família: para uma renovada experiência de Igreja. p.117. In: ZACHARIAS, Ronaldo; MILLEN, Maria Inês C. *Discernimento moral e benignidade pastoral: Para além das incompreensões e resistências à Amoris Laetitia*. Aparecida: Santuário, 2021, p.109-140.
- OTTAVIANI, Edelcio S. Papa Francisco e Medellín. *Fronteiras - Revista de Teologia da UNICAP*. São Paulo, v.1, n. 2, p. 207-227, dez. 2018. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/329700096_Papa_Francisco_e_Medellin. Acesso em: 29 de nov. de 2022.
- PAREDES, José C. R. G. *Mariologia: Síntese bíblica, histórica e sistemática*. São Paulo: Ave-Maria, 2011.
- PASSOS, João D. Da periferia para o centro: a influência das Igrejas do Sul na nova conjuntura eclesial. In: BRIGHENTI, Agenor (Org.). *Os ventos que sopram do Sul: o Papa Francisco e a nova conjuntura eclesial*. São Paulo: Paulinas, 2019, p.21-57.
- PAULO VI. *Evangelii Nuntiandi: Sobre a evangelização no mundo contemporâneo*. 22 ed. São Paulo: Paulinas, 1998.
- PEDROSA-PÁDUA, Lúcia O ser humano, centro da *Evangelii Gaudium*. In: AMADO, Joel P.; FERNANDES, Leonardo A. (Orgs.). *Evangelii Gaudium em questão: Aspectos bíblicos, teológicos e pastorais*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Paulinas, 2014, p.135-145.
- PEREIRA, José Carlos. *Comunidades eclesiais missionárias: Manual de implantação, formação e atuação de líderes e demais participantes da CEMs*. Aparecida: Santuário, 2021.
- PIKAZA, Xabier. *Maria e o Espírito Santo*. Notas para uma mariologia pneumatológica. São Paulo: Loyola, 1987.
- PONTIFÍCIO CONSELHO DE “JUSTIÇA E PAZ”. *Compêndio de Doutrina Social da Igreja*. 7 ed. São Paulo: Paulinas, 2011.
- RATZINGER, Joseph. *A filha de Sião*. A devoção mariana na Igreja. São Paulo: Paulus, 2013.
- SCANNONE, Juan Carlos. *A teologia do povo: Raízes teológicas do Papa Francisco*. São Paulo: Paulinas, 2019.
- SPADARO, Antonio. *A proposta do Papa Francisco: O futuro rosto da Igreja*. São Paulo: Loyola, 2013.
- SUESS, Paulo. *Dicionário da Evangelii Gaudium*. 50 palavras-chave para uma leitura pastoral. São Paulo: Paulus, 2015.
- SUSIN, Luiz Carlos. Assembleia Eclesial: pontos de chegada e de partida. In: AQUINO JUNIOR, Francisco; MORI, Geraldo (Org.). *Igreja em saída sinodal para as periferias*:

Reflexões sobre a I Assembleia Eclesial da América Latina e do Caribe. São Paulo: Paulus, 2022, p. 111-131.

- TAVARES, Cássia Q. Contornos éticos na *Evangelii Gaudium*: “Primeirear, envolver-se, acompanhar, frutificar e festejar” (EG 24). In: AMADO, Joel P.; FERNANDES, Leonardo A. (Orgs.). *Evangelii Gaudium em questão: Aspectos bíblicos, teológicos e pastorais*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Paulinas, 2014, p.209-223.
- VALE, Tiago G. *et alii*. Mediadores de diálogo em tempos de polarização: uma reflexão teológico-pastoral a partir de Lucas 24,13-35. *Caminhos*. Goiânia, v. 19, n. 3, pp.729-743, 2021. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/9109>. Acesso em: 15 de jan. de 2023.
- VALENTINI, Alberto. *Maria secondo le Scritture*. Figlia di Sion e madre del Signore. Bologna: EDB, 2015.
- WEGNER, Uwe. “Pode sair algo bom de Nazaré?” (Jo 1.46) Origens nebulosas de nosso Salvador. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo, v. 35, n. 1, p. 39–51, 2022. Disponível em: <http://revistas.est.edu.br/index.php/ET/article/view/1854>. Acesso em: 29 de nov. de 2022.
- ZEPEDA, José J. L. Eclesiologia latinoamericana en el pensamiento del Papa Francisco. In: BRIGHENTI, Agenor (Org.). *Os ventos que sopram do Sul: o Papa Francisco e a nova conjuntura eclesial*. São Paulo: Paulinas, 2019, p.127-147.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria de Graduação
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar
Porto Alegre - RS - Brasil
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564
E-mail: prograd@pucrs.br
Site: www.pucrs.br