



UNIVERSIDADE
CATÓLICA
PORTUGUESA

Darlan Aurélio de Aviz

**“Não mais servos, mas amigos” (Jo 15,15):
Uma abordagem teológica da amizade
à luz do mistério de Cristo**

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Teologia pelo programa de Pós-graduação em Teologia, do Departamento de Teologia da PUC-Rio, em regime de cotutela internacional com a Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Fernando Ribeiro Santana

Coorientador: Prof. Dr. Luís Miguel Figueiredo Rodrigues

Rio de Janeiro-Lisboa
Março de 2022



UNIVERSIDADE
CATÓLICA
PORTUGUESA

Darlan Aurélio de Aviz

**“Não mais servos, mas amigos” (Jo 15,15):
Uma abordagem teológica da amizade
à luz do mistério de Cristo**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo programa de Pós-graduação em Teologia do Departamento de Teologia, do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio, e da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Luiz Fernando Ribeiro Santana

Orientador
PUC-Rio

Prof. Luís Miguel Figueiredo Rodrigues

Coorientador
UCP

Prof^a. Francilaide de Queiroz Ronsi

PUC-Rio

Prof. André Luiz Rodrigues da Silva

PUC-Rio

Prof. Joaquim Augusto Félix de Carvalho

UCP

Prof. Gustavo Correa Cola

IFTSJ

Rio de Janeiro-Lisboa, 30 de março de 2022.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização do autor, dos orientadores e das universidades.

Darlan Aurélio de Aviz

Mestre em Teologia Sistemático-Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2017). Bacharel em Teologia pela Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (2013), reconhecido pelo Pontifício Ateneu de Sant'Anselmo em Roma. Bacharel em Filosofia pela Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (2009). Foi vice-reitor de Espiritualidade do Colégio de São Bento do Rio de Janeiro (2015-2019) e professor da Faculdade de São Bento. Atua na área de Teologia, com ênfase em Teologia Sistemático-Pastoral e Espiritualidade Monástica.

Ficha Catalográfica

Aviz, Darlan Aurélio de

“Não mais servos, mas amigos” (Jo 15,15) : uma abordagem teológica da amizade à luz do mistério de Cristo / Darlan Aurélio de Aviz ; orientador: Luiz Fernando Ribeiro Santana ; coorientador: Luís Miguel Figueiredo Rodrigues. – 2022.

285 f. ; 30 cm

Em cotutela entre a Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e a Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa.

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2022.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Philia. 3. Aliança. 4. Amizade cristã. 5. Liturgia. 6. Amizade digital. I. Santana, Luiz Fernando Ribeiro. II. Rodrigues, Luís Miguel Figueiredo. III. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. IV. Universidade Católica Portuguesa. Faculdade de Teologia. V. Título.

CDD: 200

Àquele que me chamou para sua Amizade.

Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Ao Deus Uno e Trino, fonte de amizade, cuja Aliança me sustenta.

À Ordem de São Bento, por ter me proporcionado uma sólida formação teológica e espiritual.

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

Ao meu orientador professor Dr. Luiz Fernando Ribeiro Santana, pela sua generosa acolhida, assim como pela disponibilidade e encorajamento na direção desta tese.

Ao meu coorientador professor Dr. Luís Miguel Figueiredo Rodrigues, pela orientação nestes 24 meses da minha cotutela na Universidade Católica de Lisboa, oferecendo toda a infraestrutura e oportunidade para a pesquisa.

Ao Diretor do Departamento de Teologia da PUC-Rio, professor Dr. Waldecir Gonzaga, por abrir as portas desta cotutela internacional e acreditar neste trabalho.

À Diretora da Faculdade de Teologia da UCP- Lisboa, professora Dra. Ana Maria Castelo Martins Jorge e o professor Dr. Alexandre Coutinho Lopes de Brito Palma, pelo acolhimento.

À coordenadora do PPG em Teologia da PUC-Rio, Professora Dra. Maria Teresa de Freitas Cardoso, pela confiança; aos professores Dra. Francilaide de Queiroz Ronsi e Dr. André Luiz Rodrigues da Silva, pelas sugestões e incentivos na banca de qualificação. Aos professores Dr. Gustavo Correa Cola e Dr. Joaquim Augusto Félix de Carvalho, por enriquecerem a banca examinadora desta tese.

A Dom Basílio da Silva, OSB, e a Dom Geraldo González y Lima, OSB, pela amizade e por proporcionarem o acesso à biblioteca do Pontifício Ateneu de Santo Anselmo-Roma.

À Dra. Márcia Maria Martins Felgueiras Sobreiro, pelo acolhimento, amizade e incentivo. A Marcio Ragazzi, pela revisão da tradução em língua inglesa e a André Medeiros Franco, pela revisão ortográfica e de ABNT.

Aos meus amigos que entraram e partiram e os que continuam comigo nesta grande jornada que é a vida; aos amigos próximos ou distantes, sobretudo àqueles que me ajudam a fazer da amizade um encontro com Cristo.

Resumo

Aviz, Darlan Aurélio de; Santana, Luiz Fernando Ribeiro (Orientador); Rodrigues, Luís Miguel Figueiredo (Coorientador). **“Não mais servos, mas amigos” (Jo 15,15): Uma abordagem teológica da amizade à luz do mistério de Cristo.** Lisboa — Rio de Janeiro, 2022. 285p. Tese de Doutorado — Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (Brasil), e Universidade Católica Portuguesa-Lisboa (Portugal).

“Não mais servos, mas amigos” (Jo 15,15): Uma abordagem teológica da amizade à luz do mistério de Cristo. Esta tese doutoral tem o objetivo de evidenciar a *philia* oferecida por Cristo aos seus amigos como um caminho seguro para o processo de renovação das relações humanas, sobretudo, nas comunidades cristãs. A partir de uma leitura teológico-litúrgica, a amizade estudada traduz o modelo da Aliança que Deus oferece a toda humanidade que busca uma experiência existencial do amor, retratada em seu teor histórico-salvífico e litúrgico-celebrativo. Para tal, essa tese tem o seu fundamento na Revelação Bíblica de Deus como o Amigo, que cria o ser humano para viver em sua amizade. Este, mesmo que a recuse, é amparado por Deus, que jamais o abandona ao poder da morte. Na Nova Aliança, o Cristo Ressuscitado permite que o amor, na sua expressão de amizade, seja relido para se tornar o arquétipo da nova relação entre Jesus e os seus discípulos, ao unir à *philia* o ato de doar a vida. A Liturgia, por sua vez, como fonte de vida, de oração e de amizade, reconduz os cristãos ao *culmen et fons* da autêntica espiritualidade da Igreja, pois os convida a uma participação plena no ato celebrativo que, na Eucaristia, realiza a sua máxima expressão comunitária, vivida no coração da Igreja. Neste contexto salvífico-celebrativo, o mistério de Cristo anseia por frutificar na vida de cada cristão, gerando uma nova compreensão da liturgia: um ato salvífico-celebrativo realizado entre amigos, no qual a presença do Ressuscitado é reconhecida e celebrada como Memorial e antecipação da Liturgia Celeste; o agir humano é divinizado, e sua ação consiste em gestos de amizade recíproca (Redenção) que favorecem a convivência na alegria da Aliança. Esta experiência

pode representar uma contribuição relevante para a renovação da comunidade cristã, na qual a liturgia, ao se revelar como uma escola de amizade e hospitalidade, se faz relevante também nos novos espaços digitais, no intuito de incentivar os seus usuários a uma comunhão nas relações digitais e educá-los à conscientização do valor do encontro entre amigos de modo presencial. Tal realização eficaz ocorre por meio de uma assembleia litúrgica. Ao resgatar essa temática sob o prisma da Oração Eucarística IV do Missal Romano, a amizade cristã é relida como um processo, ao mesmo tempo, afetivo e real do mistério celebrado. Desta forma, conclui-se que, quando uma celebração litúrgica assume o seu autêntico caráter de serviço, no âmbito cristológico da amizade, acende-se uma centelha que é capaz de reanimar e infundir na comunidade a força sobrenatural de uma *philia* que permite a cada cristão reclinar-se no peito do Amigo.

Palavras-chave

Philia; Aliança; amizade cristã; liturgia; amizade digital.

Abstract

Aviz, Darlan Aurélio de; Santana, Luiz Fernando Ribeiro (Advisor); Rodrigues, Luís Miguel Figueiredo (Co-advisor). **“No longer servants, but friends” (Jn 15:15): A theological approach to friendship in the light of the mystery of Christ.** Lisbon — Rio de Janeiro, 2022. 285p. Doctoral Thesis — Department of Theology, Pontifical Catholic University of Rio de Janeiro (Brazil), and Catholic University of Portugal-Lisbon (Portugal).

“No longer servants, but friends” (Jn 15:15): A theological approach to friendship in the light of the mystery of Christ. This doctoral thesis aims to highlight the *philia* offered by Christ to his friends as a sure path for the process of renewal of human relationships, above all, in Christian communities. From a theological-liturgical reading, the friendship that was studied translates the model of the Covenant that God offers to all humanity that seeks an existential experience of love, portrayed in its historical-salvific and liturgical-celebrative content. For such, this thesis has its foundation in the Biblical Revelation of God as the Friend, who creates the human being to live in his friendship. The latter, even if he refuses it, is supported by God, who never abandons him to the power of death. In the New Covenant, the Risen Christ allows love, in its expression of friendship, to be reread to become the archetype of the new relationship between Jesus and his disciples, by uniting the act of giving life to the *philia*. The Liturgy, in turn, as a source of life, prayer and friendship, brings Christians back to the *culmen et fons* of the authentic spirituality of the Church, as it invites them to participate fully in the celebratory act which, in the Eucharist, fulfills its maximum community expression, lived in the heart of the Church. In this salvific-celebrative context, the mystery of Christ yearns to bear fruit in the life of every Christian, generating a new understanding of the liturgy: a salvific-celebrative act performed among friends, in which the presence of the Risen is recognized and celebrated as a memorial and anticipation of the Celestial Liturgy; human action is deified, and its action consists of gestures of mutual friendship (Redemption) that favor coexistence in the joy of the Covenant. This experience can represent a relevant contribution to the renewal of

the Christian community, in which the liturgy, by revealing itself as a school of friendship and hospitality, is also relevant in new digital spaces, in order to encourage its users to a communion in digital relationships and educate them to raise awareness of the value of meeting friends in person. Such effective realization takes place through a liturgical assembly. When rescuing this theme under the prism of Eucharistic Prayer IV of the Roman Missal, Christian friendship is reread as a process, at the same time, affective and real of the celebrated mystery. In this way, it is concluded that, when a liturgical celebration assumes its authentic character of service, in the Christological context of friendship, a spark is lit that is capable of reanimating and infusing in the community the supernatural strength of a *philia* that allows each Christian to lean on the Friend's chest.

Keywords

Philia; Covenant; Christian friendship; liturgy; digital friendship.

Sumário

1 Introdução	17
2 O itinerário da amizade na Revelação Bíblica.....	27
2.1 A amizade na Revelação veterotestamentária: um convite à Aliança	28
2.2 O tema da amizade em Gênesis	30
2.2.1. A criação como Revelação da amizade de Deus	30
2.2.2 Abraão, o amigo de Deus.....	32
2.3 O tema da amizade em Êxodo: Moisés, o amigo de Deus	36
2.4 O tema da amizade nos Livros de Samuel: Jônatas e Davi.....	39
2.5 A amizade na Revelação neotestamentária: um convite à doação	42
2.6 O tema da amizade no Evangelho de Mateus	43
2.6.1 As controvérsias do verbo amar (φιλέω) no Primeiro Evangelho	43
2.6.2 Os frutos do amor (φιλία) no Primeiro Evangelho	46
2.7 O tema da amizade no Evangelho de Lucas	49
2.7.1 Os gestos concretos da amizade (φιλία) no Terceiro Evangelho	49
2.7.2 Os gestos efêmeros de amizade (φιλία) no Terceiro Evangelho	57
2.8 A amizade no Evangelho de João	59
2.8.1 O Livro dos Sinais	59
2.8.2 O Livro da Hora.....	62
2.8.3 O Epílogo do Evangelho de João.....	70
2.9 Conclusão.....	77

3 Liturgia: fonte de vida, de oração e de amizade	83
3.1 A teologia da amizade que brota do coração de Basílio e Gregório: um testemunho patrístico-litúrgico	84
3.1.1 Basílio de Cesareia: o itinerário de um pastor	85
3.1.2 Elementos fundamentais do pensamento de Basílio de Cesareia	90
3.1.3 Gregório de Nazianzo: o itinerário de um monge poeta	94
3.1.4 Elementos fundamentais do pensamento de Gregório de Nazianzo	102
3.2 Oração 43: Uma ode à amizade	108
3.2.1 “Sermos reconhecidos como cristãos: eis a nossa identidade”	117
3.2.2 Oração 43: a amizade cristã como itinerário de humanização e santificação	122
3.3 Liturgia: sinal visível da comunhão entre Deus e o ser humano .	1277
3.3.1 Noção de liturgia na <i>Sacrosanctum Concilium</i> e no Catecismo da Igreja Católica	1322
3.3.2 Espiritualidade litúrgica	139
3.3.3 Espiritualidade litúrgica: Das origens ao Concílio Vaticano II..	142
3.3.4 Espiritualidade litúrgica: traços característicos.....	148
3.3.5 Mistagogia litúrgica: a presença real do mistério.....	151
3.4 Conclusão	152
4 “Ao procurar-vos, vos pudessem encontrar...”	157
4.1 A teologia da amizade no magistério do Papa Francisco	158
4.1.1 Amizade: no encontro com Deus	162
4.1.2 Amizade: no encontro com o outro.....	165
4.1.3 Amizade social	169
4.1.4 Amizade: um caminho de renovação para a Igreja	173

4.2 A teologia da amizade como um caminho de renovação na celebração litúrgica.....	178
4.2.1 Elementos precedentes à celebração litúrgica: oração, <i>lectio divina</i> , catequese e ritualidade	179
4.2.2 Liturgia: escola da hospitalidade e da amizade.....	194
4.3 A amizade: o estrangeiro que bate à porta na era digital	204
4.3.1 O homem que comunica	208
4.3.2 O homem que busca	211
4.3.3 O espaço que acolhe	217
4.4 A Igreja que celebra a amizade	224
4.4.1 A Oração Eucarística IV	225
4.4.2 A amizade à luz da Oração Eucarística IV	231
4.4.3 Memorial de um tempo futuro.....	236
5 Conclusão	243
6 Referências Bibliográficas	255

Siglas e Abreviaturas

AAS	Acta Apostolicae Sedis
a.C.	antes de Cristo
Am	Livro do profeta Amós
Ap	Livro do Apocalipse
APH	Acta Philosophica
AT	Antigo Testamento
At	Atos dos Apóstolos
BAC	Biblioteca de autores cristianos
BEL	Bibliotheca Ephemerides Liturgicae
Br	Livro do profeta Baruc
BRJL	The Brill Reference Library of Judaism
BPL	Boletim de Pastoral Litúrgica
cap.	capítulo / capítulos
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CCE	Catechismus Catholicae Ecclesiae
CCSL	Corpus Christianorum Series Latina
Cf.	Conferir
CLV	Centro Liturgico Vincenziano
Cl	Carta aos Colossenses
Col.	Coleção
2Cr	2º Livro das Crônicas
1Cor	1ª Carta aos Coríntios
d.C.	depois de Cristo
DENT	Dizionario Esetico del Nuovo Testamento
DGC	Diretório Geral para a Catequese (2020)
Dn	Livro do Profeta Daniel
Dt	Livro do Deuteronômio
DV	Constituição Dogmática Dei Verbum
Ecl	Livro do Eclesiastes
Eclo	Livro do Eclesiástico
Ed.	Editor / Editora
EDB	Edizioni Dehoniane Bologna
Eds.	Editores
Ef	Carta aos Efésios
EMP	Edizioni Messaggero Padova
EN	Ética a Nicômaco
Ep.	Epístola

EstBib	Estudios bíblicos
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
Ex	Livro do Êxodo
Fl	Carta aos Filipenses
GLAT	Grande Lessico dell'Antico Testamento
Gn	Livro de Gênesis
GLNT	Grande Lessico del Nuovo Testamento
GS	Constituição Pastoral Gaudium et Spes
HPPE	HÄNGGI, A - PAHL, I. Prex eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti.
IEICE	<i>Institute of Electronics, Information and Communication Engineers</i>
Is	Livro do profeta Isaías
IGMR	<i>Institutio Generalis Missalis Romani</i>
JBL	Journal of Biblical Literature
JBQ	Jewish Bible Quarterly
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
Jo	Evangelho segundo São João
1Jo	1ª Carta de São João
3Jo	3ª Carta de São João
JP	Søren Kierkegaard's Journals and Papers
JPT	Journal of Pentecostal Theology
Jr	Livro do Profeta Jeremias
JSNT	Journal for the Study of the New Testament
JSOTS	Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series
JTC	Journal for the Theology of Culture
JThS	The Journal of Theological Studies
Lc	Evangelho segundo São Lucas
LED	Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto
Lv	Livro do Levítico
Mc	Evangelho segundo São Marcos
Mn	De Monarchia
MR	Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Ioannis Pauli PP. II cura recognitum, Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 2008.
Mt	Evangelho segundo São Mateus
n.	número(s)
NA ²⁸	NESTLE, E. – ALAND, K., ed., <i>Novum Testamentum Graece</i> , Stuttgart 1898, 2012 ²⁸

Neot	Neotestamentica
NICNT	The New International Commentary on the New Testament
Nm	Livro dos Números
NT	Novo Testamento
OCA	<i>Orientalia Christiana Analecta</i>
org.	Organização
p.	página(s)
PIO	Pontificio Istituto Orientale
PG	<i>Patrologiae cursus completus. Series graeca</i> , J.-P. MIGNE, ed., Paris 1857-1866.
PL	<i>Patrologiae cursus completus. Series latina</i> , J.-P. MIGNE, ed., Paris 1841-1864.
Pol.	Política
Pr	Livro dos Provérbios
Pról	Prólogo da Regra de São Bento
PSV	Parola Spirito e Vita
RAM	Revue d'ascétique et de mystique
RExp	Review and Expositor
RB	Regra de São Bento
Rm	Carta aos Romanos
Sb	Livro da Sabedoria
séc.	Século
SC	Constituição Sacrosanctum Concilium
SCh	Sources Chrétiennes
SEI	Società Editrice Internazionale
Sl	Salmos
1Sm	1º Livro de Samuel
2Sm	2º Livro de Samuel
Tg	Carta de São Tiago
TM	Texto Massorético. ELLIGER K. – RUDOLPH, W., ed., <i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i> , Stuttgart 1967-1977, 1997 ⁵ .
1Tm	1ª Carta a Timóteo
TTB	PENNA, R. – PEREGO, G. – RAVASI, G., eds., <i>Temi Teologici della Bibbia</i> , DSP, Cinisello Balsamo 2010.
UR	Decreto Conciliar Unitatis Redintegratio
v / vv	versículo / versículos
vol.	Volume
Vida	Livro da vida
WBC	World Biblical Commentary
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
καὶ λ.	καὶ τὰ λοιπὰ (etcetera)
§ / §§	seção / seções

*Temos de ir à procura das pessoas, porque
podem ter fome de pão ou de amizade.*

Madre Teresa de Calcutá

1

Introdução

“Não mais servos, mas amigos” (Jo 15,15a): com esta afirmação, Jesus, em seu discurso de despedida, transforma a natureza das relações entre servo e senhor. Em uma espécie de testamento espiritual, Ele prepara os discípulos para o momento celebrativo futuro: “Já não vos chamo servos, porque o servo não sabe o que seu senhor faz; mas vos chamo amigos, porque tudo o que ouvi de meu Pai vos dei a conhecer” (Jo 15,15b). Qual seria a razão destas palavras de Jesus e o que elas significam para aqueles que, ao longo do seu caminho, são surpreendidos por essa nova proposta de relação, que coloca em movimento o dinamismo do Mistério Pascal? Afinal, qual seria o modelo de amizade oferecido por Jesus aos seus discípulos?

Esta tese doutoral nasce de uma paixão pelo tema da amizade oferecida por Cristo aos seus amigos, e pelo desejo de contribuir para o processo de renovação das relações humanas, por meio de uma abordagem teológico-litúrgica sobre a amizade, à luz do mistério de Cristo, principalmente no que tange a vida da Igreja. Sendo assim, serão apresentadas a estas indagações iniciais, reflexões alicerçadas no projeto salvífico oferecido por Deus, que destacam o papel fundamental da amizade para o resgate dessas relações.

Sem uma adequada reflexão, a amizade corre o risco de ser percebida apenas como a proximidade entre duas pessoas que confiam suas almas a uma relação centrada e finita nelas mesmas, tornando-se, deste modo, nociva. Isso porque o amigo, que deveria ser o contraponto desta relação, passa a representar apenas uma extensão do eu, transformando a alteridade em uma uniformidade estéril, cujas ações se voltam apenas para o próprio mundo que o desumaniza, e, conseqüentemente, os gestos, que deveriam ser pontes para aproximar os seres humanos, tornam-se muros que edificam a solidão. A sutileza da humanização consiste, portanto, na delicadeza de servir ao próximo sem que ele o perceba, transformando o serviço em uma liturgia da amizade e um caminho em direção a Deus.

A verdadeira amizade tem o poder de impulsionar um encontro transformador, capaz de humanizar o indivíduo e torná-lo apto para o encontro celebrativo dos amigos com o Amigo, que, apesar de tantas diferenças, permite que os olhares se voltem para uma mesma direção, e os caminhos percorridos se interceptem como um rio com vários afluentes, para que, num determinado momento da história, esses amigos percebam que, ao se abraçarem, somam forças que os sustentam até o fim.

A vida experimentada com o amigo conquista um rosto e uma história, com contornos daquilo que até então era intangível, para juntos alcançarem o mistério que se torna habitado, no qual, os que antes eram apenas dois, passam a ser três. Cristo é o terceiro elemento que se faz presente para configurar o grande diferencial das relações: a amizade cristã.

Em seu livro, M. Aquilina emprega a centralidade da amizade no coração do Evangelho, e por meio dela apresenta o caminho que a Igreja Primitiva encontrou como sinal e instrumento de evangelização para a humanização, no qual evangelizar o mundo consistia na atitude de um amigo que trazia o outro para a Igreja, e, assim, ambos se tornavam também amigos de Deus¹. Tal concepção é consoante ao documento publicado pela Congregação para a Doutrina da Fé, sobre a evangelização da Igreja:

[...] através do diálogo, os homens de boa vontade abrem mais livremente o coração e partilham sinceramente as suas experiências espirituais e religiosas. Tal partilha, característica da verdadeira amizade, é uma ocasião preciosa para o testemunho e para o anúncio cristão.²

Para a filósofa alemã H. Arendt: “humanizamos o que ocorre no mundo e em nós mesmos apenas ao falar disso, e no curso da fala aprendemos a ser humanos” e “por mais afetados que sejamos pelas coisas do mundo, por mais profundamente que possam nos instigar e estimular, só se tornam humanas para nós quando podemos discuti-las com nossos companheiros”³. Este pensamento corrobora a relevância desta tese, que estuda a amizade cristã. Esta pode ser o instrumento que proporcione ao ambiente acadêmico e à Igreja um repensar na sua liturgia com as características de uma *philia* humanizadora.

¹ AQUILINA, M., Friendship and the Fathers: How the Early Church Evangelized, p. 9.

² CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Nota doutrinal sobre alguns aspectos da evangelização, n. 8.

³ ARENDT, H., Homens em Tempos Sombrios, p. 33-34.

Sendo assim, é mister atentar cuidadosamente para as relações na vida da Igreja, que, diante desse cenário, também permitiu a edificação de sólidos muros que fragilizaram e isolaram boa parte de suas comunidades, que hoje seguem apáticas, apenas cumprindo preceitos e ritos regularmente.

Esta pesquisa doutoral considera a amizade cristã como um processo reparador das fissuras que fragmentam as relações *ad intra* e *ad extra* da Igreja, para que cada cristão, em cada celebração, possa identificar no outro a verdadeira face de seu Amigo. Sendo assim, esta tese dará continuidade ao estudo previamente iniciado no mestrado⁴, agora, porém, direcionado a uma perspectiva teológico-litúrgica.

Falar hoje sobre um modelo de amizade cristã não se limita ao relato de uma trivial relação de ajuda mútua. A amizade cristã abarca o encontro de duas gratuidades, que se acolhem não apenas para amparar o outro na sua fraqueza, mas também para ser estimado por um amigo em sua própria fragilidade.

Sem esta generosidade não é possível falar de uma autêntica *philia* cristã, pois esta é uma experiência genuinamente viva e humana, que impulsiona o repensar sobre o papel das celebrações litúrgicas, não sob a ótica de um Deus distante da fraqueza humana, com o qual o ser humano não mais se identifica, mas no significado da presença real do Deus Encarnado, que, em cada Eucaristia, rompe os grilhões da servidão para assegurar uma Aliança com seus amigos, “recuperando assim a matriz de todo o gênero humano, constituído como o ser querido por Deus”⁵. Nesta autorrevelação, Cristo assume não apenas nossa natureza, mas oferece a autêntica *philia* cristã, onde o sagrado e o cotidiano se intersignificam como uma única realidade celebrativa.

Destarte, é mister que a cada Celebração Eucarística a bondade divina seja compreendida como uma dádiva universal, que não se traduz por um mero relato histórico de um Deus de amor e ódio, mas retrata Aquele que, em sua onipotência, revela ao ser humano um amor incondicional, capaz de oferecer a todo instante uma aliança-amizade, para que este encontro salvífico seja atemporal e não se reduza a

⁴ AVIZ, D. A; COSTA, P. C., “Uma alma em dois corpos”: A amizade cristã como processo de humanização e manifestação do amor de Deus na Oração 43, 14-24 de São Gregório de Nazianzo. Rio de Janeiro, 2017. 127p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

⁵ MIRANDA, M. F., “Evangelizar ou Humanizar?”, p. 537.

um momento ordinário, mas o eterno presente que a todos alcança durante o Mistério Eucarístico.

Mediante o grandioso desafio da Igreja, de despertar os cristãos adormecidos no berço da apatia durante as celebrações, consideram-se oportunas as ricas contribuições do movimento litúrgico, que, mesmo passados cinquenta anos após o Concílio Vaticano II, mantém-se na vanguarda do tempo. O Concílio preconiza que para alavancar uma vida cristã é imprescindível a busca por uma adequação que seja mais compatível às necessidades dos nossos dias⁶.

A liturgia pode seguramente assumir este desafio e quebrar o paradigma de apenas ser vista como um tradicional ritual de preceito, para apropriar-se de seu verdadeiro significado em cada ato celebrativo, e assim fazer da amizade cristã uma fonte viva e inesgotável, que renova e sustenta constantemente as relações humanas.

Diante dessa proposta, é fundamental considerar a importância do missal como o livro indispensável para a vida de oração de cada cristão, especialmente na vida cotidiana dos pastores que assumiram o compromisso de conduzir seus fiéis ao encontro com Cristo, como também permanecer voltado a uma profunda e sincera meditação sobre a relação com o Senhor na oração. Em sua catequese, o Papa Francisco convoca a esta reflexão:

Deixamo-nos surpreender ou pensamos que a oração é falar a Deus como fazem os papagaios? Não, é confiar e abrir o coração para se deixar surpreender. Deixamo-nos maravilhar por Deus que é sempre o Deus das surpresas? Porque o encontro com o Senhor é sempre um encontro vivo, não é um encontro de museu. É um encontro vivo e nós vamos à Missa e não a um museu. Vamos a um encontro vivo com o Senhor.⁷

Numa visão mais criteriosa, é oportuno reconhecer que, com o passar do tempo, os cristãos paulatinamente se distanciaram do verdadeiro sentido da Oração Eucarística e, conseqüentemente, do valor de sua rica espiritualidade. Durante os atos celebrativos, a grande maioria permanece aparentemente anestesiada e condicionada a repetir sincronicamente monótonos rituais de preceito, que acabam por já não dizer nada ou quase nada aos seus corações.

Conforme a citação de um dos padres do movimento litúrgico, M. Festugière: “não há sequer a suspeita de que o breviário, o missal, o ritual podem representar um ‘potencial’ para a religiosidade de um padre ou de um crente: e isso

⁶ SC 1.

⁷ FRANCISCO, PP., Audiência Geral de 15 de novembro de 2017.

é dramático”⁸. Ao considerar que a Oração Eucarística revela em si a história da salvação, que se perpetuou ao longo do tempo para tornar-se modelo de uma prática cristã, é inconcebível que hoje permaneça circunscrita a uma mera leitura contínua de um texto, que, por ser narrada tantas vezes, permaneça gravada na memória de cada cristão, mas já não ecoe nos seus corações.

Por essa razão, é imprescindível que, ao ser proferida, esta oração se converta numa legítima experiência viva e capaz de conduzir cada cristão ao mistério do encontro dos verdadeiros amigos de Cristo. Para isso, a intimidade e a familiaridade com os textos da oração litúrgica são condições indispensáveis para uma autêntica *lectio divina*, que não deve ser confundida com uma técnica⁹, mas reconhecida como um caminho que conduz à participação ativa de uma assembleia que lê, medita, contempla e anseia por uma Aliança com Cristo, que, ao descer à profundidade dos textos litúrgicos, se depara com um oceano a ser explorado que jamais se esgota.

Ao se apropriar de suas palavras, o leitor percebe que o Texto Sagrado ganha vida. Esse encontro com a Palavra torna-se sempre novo, e seu sentido, conforme O. Clemént, vêm do enraizamento na Tradição, da abertura à torrente de vida da comunhão dos santos, onde a leitura tem sabor litúrgico e eucarístico: “a Eucaristia, onde acontece o encontro, a esclarece”¹⁰.

O texto eucológico, quando proferido em uma assembleia litúrgica, transforma-se na expressão celebrativa da amizade, e a Igreja, como mistagoga, conduz seus filhos à oração e à celebração do mistério da amizade com Cristo. A partir deste acontecimento, a Anáfora Eucarística ganha vida, e, pela força do Espírito Vivificante, o que era letra morta assume a história salvífica de uma amizade entre Deus e a humanidade, que se desdobra no *hoje* litúrgico.

Considerando o movimento hermenêutico próprio da Tradição viva da Igreja, no contexto atual desta, o pensamento do Papa Francisco demonstra um grande interesse em promover os processos de renovação da vida cristã, sem ignorar

⁸ FESTUGIÈRE, M., *La liturgia cattolica*, p. 67. (Tradução nossa)

⁹ SILVA, B., *Diálogos com a Palavra*, p. 12.

¹⁰ CLÉMENT, O., *Fontes*, p. 94.

a espiritualidade e a práxis litúrgica¹¹. Esta hermenêutica proposta pelo Sumo Pontífice se exprime em termos de novos paradigmas que proporcionem a eficácia para as relações humanas, fundamentados pela coerência evangélica. Assim, uma releitura da teologia da amizade dentro do âmbito celebrativo, enquanto *culmen et fons*¹², pode contribuir de forma relevante para a renovação da Igreja.

Como passo inicial, esta tese doutoral começa apresentando o itinerário da amizade na Revelação Bíblica, procurando demonstrar que a história da salvação pode ser contemplada no contexto de uma grande amizade entre Deus e seu povo, nos moldes de uma Aliança (*berît*). Contudo, por uma delimitação metodológica, serão privilegiados no AT alguns modelos bíblicos de amizades que iluminam e sintetizam a melhor compreensão da relação entre aliança e amizade de pessoas que foram eleitas por Deus, e, na sua singularidade, vivenciaram o privilégio de uma relação que transformou suas vidas e as daqueles que buscaram fazer parte dessa Aliança.

No NT, a amizade se abre a universalidade para assumir o convite que Jesus apresenta como o paradigma das relações à luz do seu Mistério Pascal, tornando-se o “sim” da Nova Aliança. Ao analisar o uso do termo *philia* nos Evangelhos, é descortinada uma autêntica teologia bíblica da amizade, que representa um alicerce fundamental para desenvolvimento dos capítulos subsequentes.

O Quarto Evangelho possui um papel fundamental nesta análise, porque o seu léxico se refere particularmente a termos relacionados ao conceito de amor e suas nuances, sobretudo, pela ocorrência do verbo *phileō*. Jesus, como o sinal da Nova Aliança, realiza na história da salvação o papel decisivo de estabelecer uma nova configuração na relação entre discípulo e mestre, em que a liturgia ganha, pela *philia* de Cristo, o gosto antecipatório de um amor que permite a cada fiel sentir-se seguro o suficiente para, como João, reclinar sua cabeça sobre o peito do Senhor, fazendo a experiência de ser o “discípulo amado”, ou Aquele que Jesus ama com o amor de *philia* (Jo 20,2).

¹¹ No período de novembro de 2017 a abril de 2018, o Papa Francisco, ao longo de quinze catequese, explicou a importância da Santa Missa, detendo-se a ensinar as partes que a compõe e a sua relevância na vida do cristão. “Através destas – disse o Santo Padre –, quis redescobrir com vocês a beleza que se esconde na celebração eucarística, e que, uma vez revelada, dá sentido pleno a vida de cada um”. FRANCISCO, PP., Audiência Geral de 8 de novembro de 2017.

¹² SC 10.

Os termos estudados foram consultados na Bíblia Hebraica Stuttgartensia, 5ª edição, e o *Novum Testamentum Graece*, 28ª edição. A análise narrativa é o método aplicado para o estudo dos textos bíblicos, tendo por objetivo compreender a trama narrativa textual, que não pretende apresentar apenas uma teologia, mas o relato de experiências de amizade que indagam por uma resposta de fé ou por uma revisão de vida, tanto a nível pessoal quanto comunitário, no sentido de ampliar os horizontes que definem a vida de cada pessoa e o futuro de sua comunidade quando iluminadas pela *philia* de Deus.

A partir de uma pesquisa bibliográfica sobre a amizade cristã, o método adotado para os capítulos seguintes é o hermenêutico teológico, com o objetivo de coordenar de modo sistemático este tema, bem como, os princípios que dele decorrem, visando uma melhor interpretação do valor da amizade na atualidade.

Como encadeamento orgânico, o capítulo seguinte, intitulado “Liturgia: fonte de vida, de oração e de amizade”, dedica-se ao estudo da liturgia como fonte única e originária ao exprimir o mistério de Cristo, que, como Amigo, conduz e educa os seus amigos a viver do mistério celebrado. A liturgia, diante da expressão da amizade, torna-se o ambiente propício para uma releitura cristológico-ecclesiológica do elemento humano, bem como, de transformação da amizade enquanto lugar do mistério. A Igreja, ao celebrar este mesmo dom do Senhor, frutifica no tempo o acontecimento salvífico, que se perpetua como uma única Páscoa na vida daqueles que se reúnem em assembleia para celebrar.

Em seguida, ainda neste capítulo, a memória litúrgica de São Basílio de Cesaréia e de São Gregório de Nazianzo é estudada como exemplo de amizade — escolhida por uma delimitação metodológica dentre as amizades contempladas no ano litúrgico —, onde, apesar das diferenças, é revelado um caminho de humanização e de encontro com Deus.

A celebração litúrgica dessa memória é um fator primordial para o amadurecimento humano e espiritual do fiel, para a compreensão de que a espiritualidade litúrgica não é abstrata, mas sensível às realidades da vida. A Igreja, ao celebrar a memória dos santos, celebra, na verdade, a vitória de Cristo em suas vidas e obras¹³. Portanto, celebrar na liturgia a amizade destes dois Padres

¹³ SC 111.

Capadócius é reconhecer também a vitória do Cristo-Amigo na vida de Basílio e Gregório, como instrumento e caminho de humanização e santificação.

A escolha destes dois Padres da Igreja não é aleatória, mas motivada pelo testemunho patrístico-litúrgico que a *Oração 43* apresenta, sobretudo nos §§ 15-22 desta memorável oração, que consagrou e imortalizou na história da literatura cristã e da Igreja um dos maiores exemplos de amizade no período Patrístico, oferecendo à teologia elementos que a iluminam e a ajudam a resgatar o papel da amizade, em um contexto histórico e eclesial imerso na espiritualidade litúrgica.

Deste dinamismo, floresce uma espiritualidade litúrgica que não se restringe aos momentos celebrativos, mas abarca a concretude da realidade humana, na qual cada batizado é convocado a fazer o movimento pascal, isto é, com Cristo celebrar o seu Mistério, que se perpetua ao longo do ano como a única Páscoa, fazendo dela o alimento substancial e o *locus* da renovação de sua fé no Ressuscitado.

A amizade, presente nesse contexto, vai se expressar na liturgia como a força que jorra do corpo do Ressuscitado e tem nesta a sua fonte, a partir da cooperação entre o Espírito Vivificante e a Igreja. Este trabalho em conjunto (sinergia), que fundamenta a base de uma relação humana de amizade, possui a sua realização perene na liturgia da Igreja. Assim, a liturgia passa a ser igualmente o exercício da amizade: de amigos para o Amigo.

O último capítulo, intitulado “Ao procurar-vos, vos pudessem encontrar ...”, trecho retirado do prefácio da Oração Eucarística IV, destina-se à contextualização dos desafios presentes na Igreja acerca da amizade, e à construção de um pensamento face às novas necessidades e vivências, sobretudo no âmbito da era digital e o seu desdobramento na vida comunitária. A circunstância de uma pandemia motivou também uma reflexão sobre a contribuição das mídias digitais nas relações de amizade dentro e fora da Igreja.

A partir dessa experiência, questiona-se a possibilidade das mídias digitais se revelarem, ou não, como uma ferramenta facilitadora para a construção de verdadeiras amizades, e, sendo assim, qual seria o papel da espiritualidade litúrgica para a edificação da amizade cristã dentro desses espaços digitais?

Diante dessas considerações, uma teologia da amizade identificada no magistério do Papa Francisco inaugura este capítulo, lançando o desafio de novos caminhos para a experiência de uma autêntica *philia* cristã, que interpela a humanidade a refletir para redescobrir um caminho sinodal.

Consciente desse precioso desafio, ao lançar um olhar sistemático sobre a amizade no pontificado do Papa Francisco, esta tese doutoral apresenta a novidade que provoca uma profunda reflexão sobre o significado da amizade na vida dos cristãos, correlacionando-a à graça deste encontro no âmbito litúrgico-celebrativo, como também, propondo uma nova perspectiva sobre o termo liturgia, enquanto relação de amizade entre Deus e o ser humano, em contraponto à definição usual deste termo, como “serviço público” (CCE 1122).

Uma vez que a autêntica *philia* cristã tem predominantemente elementos bíblicos ligados à nova Aliança instaurada entre Cristo e os seus discípulos, inaugura-se uma nova modalidade ao se exercer o ato celebrativo: os cristãos deixam de ser meros servidores para tornarem-se amigos de Cristo.

Com isso, a amizade, no contexto de uma espiritualidade litúrgica, se transforma em uma dinâmica relacional como processo de santificação por meio da Aliança, traduzida pela Oração Eucarística IV, na qual o ser humano, ao assumir este percurso, se santifica e se humaniza nessa nova liturgia filial.

O papel da amizade na estrutura teológica da Oração Eucarística IV do Missal Romano se manifesta como um *iter* teológico que merece ser aprofundado, visto que traz em si elementos de uma autêntica *philia* cristã, que se faz presente em um ato celebrativo. Tal presença se expressa, à luz da história da salvação, como um processo de humanização e formação integral do indivíduo, articulando harmoniosamente o binômio *lex orandi, lex credendi*.

Embora essa Oração não tenha como tema principal a teologia da amizade, esta se faz presente em seu prefácio imutável. Ao utilizar uma abordagem indutiva, propõe-se uma análise sobre a teologia da amizade com Cristo na história, onde os elementos bíblicos, patrísticos, litúrgicos e midiáticos, encontram nela o seu eco, o que faz dessa Oração a “síntese mais completa da história da salvação”¹⁴.

Destarte, a Igreja, ao abraçar o testemunho da *philia*, não pode negligenciar as novas realidades e desafios que a interpelam a ser sinal da íntima união com Deus, para que “deste modo os homens todos, hoje mais estreitamente ligados uns aos outros, pelos diversos laços sociais, técnicos e culturais, alcancem também a plena unidade em Cristo”¹⁵.

¹⁴ IGMR 365, d.

¹⁵ LG 1.

Nesta perspectiva, a amizade cristã assume, diante da liturgia, o significativo compromisso de promover a santificação e glorificação de Deus (dimensão vertical), bem como, a humanização e o serviço entre os amigos (dimensão horizontal), para que o ser humano coloque em movimento a dinâmica pascal como a imagem do Reino que quer se fazer presente por meio da amizade.

A liturgia, portanto, apresenta-se como *locus* privilegiado do encontro marcado por Deus para santificar e humanizar o ser humano, e Ele o realiza livremente através de um sinal concreto de Aliança — que não se restringe a um mero ritualismo, mas assume um sentido prático de escola de oração, hospitalidade e amizade, à medida que oferece à humanidade a possibilidade de ressignificar a sua origem — para celebrar, deste modo, o encontro daqueles que foram libertos da condição de servos para se tornarem os amigos de Deus.

Este capítulo tem por objetivo retratar o itinerário da amizade na Revelação Bíblica, cujo pano de fundo é a teologia da amizade. Por uma questão de delimitação metodológica, devido a amplitude e complexidade do objeto proposto, foram selecionadas as perícopes fundamentais que tratam do tema bíblico da amizade.

A antiguidade clássica, em um amplo contexto, reconhecia a amizade entre os homens como um dom dos deuses, mas a amizade entre os deuses e os homens era considerada impossível e até inconcebível, uma vez que para haver amizade se exigia reciprocidade e igualdade entre as partes, que também não seria possível nas relações entre Deus e o ser humano¹⁶. Na Revelação veterotestamentária, Deus convida a humanidade a uma Aliança, por meio de homens, que, pelo privilégio de estar diante Dele, trilharam um caminho para todo ser humano que aceitar o convite de uma relação íntima com Deus, cujo ápice se realiza na Revelação neotestamentária¹⁷, na pessoa do Cristo Ressuscitado, que ilumina a amizade com seu ato extremo de doar a vida pelos amigos.

¹⁶ Referindo-se a amizade, Cícero a identifica como um dom dos deuses: “E creio que, exceto a sabedoria, nada de melhor receberam os homens dos deuses”. De Amiticia 20. In: CÍCERO, M. T., Da Amizade, p. 28; MIQUEL, P., La Amistad, p. 168; e PLATON, Oeuvres Complètes, Lysis ou de L’amitié, 212 b-d; e EN, VIII, 1157b, 35.

¹⁷ A maioria dos especialistas contemporâneos reconhecem a precedência histórica e redacional de Mc como fonte para Mt e Lc. Entretanto neste capítulo o tema da amizade será trabalhado seguindo a sequência dos Evangelhos no Lecionário da Missa, que é a sequência com a qual a Igreja celebra a palavra de Deus no ano litúrgico e está presente nas edições atuais da Sagrada Escritura. MEYNET, R., Jésus Passe: Testament, Jugement, Exécution et Résurrection du Seigneur Jésus dans les évangiles synoptiques, p. 12.

2.1

A amizade na Revelação veterotestamentária: um convite à Aliança

Partindo do relato da criação do ser humano (Gn 1-2) como Revelação da amizade de Deus e elo primordial da Aliança entre Deus e a humanidade¹⁸, emerge na Sagrada Escritura a escolha de Abraão e Moisés. Estes dois modelos bíblicos sintetizam a teologia da amizade expressa posteriormente nos livros proféticos. Abraão e Moisés são mensageiros e portadores da Palavra de Deus, que confia não apenas suas palavras, mas também seus pensamentos aos seus amigos, tornando-os seus confidentes¹⁹.

Na Sagrada Escritura, o ponto de partida para a compreensão da amizade é o conceito de Aliança (בְּרִית), pois esta não necessariamente partia da relação entre iguais, mas de um pacto do mais forte com o mais fraco, ou entre um protetor e um beneficiário²⁰. Tal beneficiário reconhecia o poder da outra parte porque o protetor manifestava sua livre escolha ao se revelar, seja pelo seu nome, seja pelo seu título, e manifestava, ainda, sua predileção, evocando sua proteção e bênção em seu favor.

A aliança se dava por meio de um acordo entre as partes, fundamentado pela confiança e por um documento de vassalagem²¹, que era lido diante de testemunhas e invocava suas obrigações e deveres perante o soberano. Uma vez que fosse aceita mutuamente a aliança, seguiam-se as bênçãos com a fidelidade ao cumprimento das obrigações, assim como as infidelidades ao pacto invocavam as maldições. No final, o pacto se concretizava com um gesto de fraternidade, em um grande banquete onde se externava a aliança entre as partes, como sinal de intimidade e confiança.

¹⁸ Segundo V. Koubetch, a criação do ser humano à imagem e semelhança de Deus o eleva à dignidade de amigo de Deus, que vive das condições da vida divina. KOUBETCH, V., Da criação à parusia, p. 39.

¹⁹ MIQUEL, P., La Amistad, p. 169.

²⁰ WÉNIN, A., Alleanza, p. 23-24; DEAN, D. A., Covenant, Conditionals, and Consequence: New Terminology and a Case Study in the Abrahamic Covenant, p. 284-285.

²¹ O tratado de vassalagem é entendido conforme o costume do antigo Oriente Médio, que corresponde a uma prática social entre os antigos povos nômades. Segundo C. Gomes, esses povos, vivendo sob um regime de clã, conheciam as relações de consanguinidade ou da aliança como as duas bases alternativas da confraternidade. A “aliança não supunha necessariamente a igualdade entre os parceiros sendo às vezes o contrato entre um protetor e um beneficiário”. O conceito aqui utilizado de vassalagem é o oposto do entendido na Idade Média, cujo sistema social e econômico visava uma subserviência radical, onde muitas vezes os direitos e deveres não eram justos para uma das partes, o que ocasionava exploração e desigualdade nesse sistema, levando a uma dependência pessoal que privava da liberdade o ser humano. GOMES, C. F., Riquezas da mensagem cristã, p. 113; WÉNIN, A., Alleanza, p. 25; e DEAN, D. A., Covenant, Conditionals, and Consequence: New Terminology and a Case Study in the Abrahamic Covenant, p. 282-286.

No âmbito da Revelação, Deus se une à humanidade e com ela estabelece uma íntima relação fundada no amor (אַהֲבָה), indicando um afeto de predileção²² que se liga a confiança/fidelidade, benevolência e justiça, vocábulos que são o fundamento da vivência da Aliança entre Deus e seu povo. De fato, aqueles que entram na dinâmica da Aliança tornam-se amigos de Deus²³.

Na Sagrada Escritura, percebemos que desde a criação (Gn 1,1-2,4) Deus vive em relação de Aliança com os homens, e, como peregrino da nossa história, expressa seu desejo de caminhar conosco e se propõe a ser nosso amigo. Aquele que aceita viver essa íntima relação liga-se a Ele por uma Aliança²⁴.

Seja por Abraão, o amigo de Deus (Is 41,8), ou por Moisés (Ex 33,11), que falava com Deus face a face, como quem fala ao seu amigo²⁵, ou ainda, passando pelos profetas (Am 3,7; Dn 3,35), Deus é amigo de seu povo e também se faz peregrino na nossa história²⁶. Por outro lado, no âmbito da amizade entre homens, atesta T. Goffi: “a amizade de Deus com o homem serve como modelo e fonte de toda amizade verdadeira (Eccl 6,16)”²⁷, como encontramos em Davi e Jônatas (2Sm 1,26).

Na perícopa de Davi e Jônatas (1Sm 18,1-4), pode-se identificar o espírito de uma autêntica amizade entre homens, cuja meta é Deus (1Sm 20,11-17; 1Sm 23,16-18)²⁸. Podemos dizer que esta sintetiza uma teologia da amizade encontrada nos livros sapienciais, ajudando a iluminar e a humanizar as relações presentes entre amigos, sob uma ótica de Aliança.

Nos livros sapienciais, a amizade é uma realidade preciosa que deve ser cuidadosamente cultivada e preservada (Pr 17,17; 27,9-10, Ecl 6,7-17;12,8-10). A amizade tem tão grande valor para os sábios que está em condições de iluminar a nossa relação com Deus. Se somos amigos dos homens, com muito maior razão seremos amigos de Deus. A Sabedoria é um tesouro inestimável, e o sábio é aquele

²² MIQUEL, P., *La Amistad*, p. 169.

²³ WEINFELD, M., “אַהֲבָה”, p. 1597-1602; ZOBEL, H. J., “אַהֲבָה”, p. 60-68, 82-83. Essa dinâmica de Deus com a humanidade se reflete nas alianças entre os homens. WÉNIN, A., *Alleanza*, p. 28.

²⁴ KOUBETCH, V., *Da criação à parusia*, p. 26.

²⁵ Literalmente o texto bíblico diz que Moisés falava com Deus boca a boca. SARNA, N. M., *Exodus*, p. 212.

²⁶ HESCHEL, A., *La discesa della Shekinah*, p. 35-40.

²⁷ GOFFI, T., *Amizade*, p. 16.

²⁸ BEHM, J., “διαθήκη”, p. 1031-1034.

que cultiva e atrai a amizade de Deus (Sb 7,14) alcançando a imortalidade (Sb 8,17-18)²⁹.

Para os profetas, a amizade com Deus forma não só o elo entre Ele e seu povo, mas também exprime uma relação sincera de Sua amizade com o próprio profeta³⁰. Deus fala intimamente com o profeta, já exprimindo a mesma relação de intimidade pré-anunciada pelo profeta Jeremias (Jr 31,33-34).

2.2

O tema da amizade em Gênesis

2.2.1

A criação como Revelação da amizade de Deus

O primeiro relato de amizade que encontramos na Sagrada Escritura é descrito na criação do ser humano. Na criação, encontramos o paradigma da autêntica relação de amizade entre Deus e sua criatura: nela o ser humano tem notável distinção entre os demais seres vivos. O ser humano é o único que, pela vontade e liberdade, tem o poder de decidir-se por Deus e é chamado por graça a uma amizade que se manifesta na Aliança com seu Criador, a “oferecer-lhe uma resposta de amor que ninguém pode dar em seu lugar”³¹.

No início do relato da criação da humanidade, vê-se uma grande poesia de amor, pois o texto inspirado apresenta um Deus apaixonado que, por amor ao nosso amor, nos cria ontologicamente para a Sua amizade. Segundo A. Wénin, o relato da criação do ser humano é verdadeiramente um projeto de amor que se traduz por Aliança com a humanidade e não se reduz ao domínio, mas à suavidade de permanecer em Deus e, assim, todos os seres humanos são sua imagem e semelhança³².

Em Gênesis, destacam-se as duas narrativas da criação do ser humano, com suas linguagens e visões focadas em imagens complementares da ação de Deus. Na

²⁹ MAZZINGHI, L., *Amici buoni e amici cattivi per i saggi di Israele*, p. 81; WÉNIN, A., *Alleanza*, p. 23-24. Em Jó e Sl trata-se predominantemente o problema da falsa amizade (Sl 88,19; 38,12; Jó 6, 26-27; 42,7); e MAGGIONI, B., *Amicizia*, p. 31-32.

³⁰ MIQUEL, P., *La Amistad*, p. 169.

³¹ CCE 357.

³² WÉNIN, A., *De Adão a Abraão ou errâncias do humano*, p. 58.

primeira narrativa há uma descrição de um Deus majestoso e inatingível (Gn 1,26-28), e na segunda encontra-se a imagem de Deus como oleiro que molda e se torna próximo do ser humano, que fala face a face com sua criatura (Gn 2,7-10).

O relato da criação da humanidade está presente em dois textos distintos e de escolas redacionais diferentes. Em contrapartida, A. Wénin sugere se tratar de duas narrativas com uma continuidade real, e não dois relatos independentes. Para ele, no primeiro relato, o narrador utiliza uma visão macroscópica da criação em um contexto universal e em seguida, “em um movimento de ‘zoom à frente’, o olho da câmera focaliza o ser humano em seu mundo, o único lugar onde, após Gênesis 1 é possível que se passe alguma coisa”³³.

Para A. Wénin, Deus, ao tomar a iniciativa de criar o ser humano a sua imagem e semelhança, oferece à humanidade a oportunidade de reconhecer em sua origem o seu Criador e, nesse exato momento, Ele permite colocar em movimento seu desígnio de amor através de uma Aliança³⁴, em que o “homem em sua totalidade é querido por Deus”³⁵. Ele se despe de sua onipotência e permite ao ser humano a decisão voluntária de querer ou não fazer parte desse pacto de amizade. A partir desse instante, cabe a ele fazer essa escolha, e aceitá-la não por uma imposição ou por medo, mas simplesmente por uma atitude de reconhecimento da gratuidade e generosidade do Criador. Desde então, toda criação torna-se testemunha dessa Aliança entre Deus e a humanidade.

Uma vez reconhecido e aceito esse amor, nasce o pacto em que Deus delega ao ser humano um compromisso de fidelidade e confiança mútua, onde ambos têm seus direitos e deveres. Ao ser humano fiel a esse pacto de amizade, é comunicada uma série de bênçãos, e, caso haja uma ruptura desse pacto, este sofrerá as penalidades impostas pela infidelidade, conforme seu desdobramento no capítulo terceiro de Gênesis (Gn 3,1-24).

O ser humano quebra o pacto da Aliança, toma consciência de sua infidelidade, mas Deus permanece fiel a ela, e mesmo após o pecado cometido, Ele

³³ WÉNIN, A., De Adão a Abraão ou errâncias do humano, p. 52; BLENKINSOPP, J., Creazione, De-creazione, Nuova Creazione, p. 37-49; GIUNTOLI, F., Genesis 1,1-11,26, p. 96-99; PAGELS, E., Adão, Eva e a serpente, p. 20; ZENGER, E., Introdução ao Antigo Testamento, p. 64-65; CHAMBERS, N., Genesis 1.1 as the First Act of Creation, p. 389-393. Para uma visão da criação em outras culturas do Oriente Médio recomenda-se KUTZ, K., Genesis 1:1-2:3 — Letting the Text Speak for Itself, p. 6-10.

³⁴ WÉNIN, A., De Adão a Abraão ou errâncias do humano, p. 44.

³⁵ CCE 362.

vai ao seu encontro no jardim (Gn 3,8), porém “não vem como juiz, mas como amigo”³⁶. Assim, continua a interpelar o ser humano com seu suave convite para que este assuma a responsabilidade de manter o equilíbrio e o sucesso dessa criação.

Deus, ao criar o ser humano, disponibiliza todo o cosmo, e como amigo o chama a partilhar da grande mesa da criação, onde coloca a sua disposição todas as árvores frutíferas que se encontram no jardim (Gn 2,8-9). Esta imagem acena para o grande banquete oferecido à humanidade. Deus e ser humano se sentam e partilham da mesma mesa, porque é próprio da amizade saber compartilhar. A Aliança vai exprimir na realidade cósmico-temporal o íntimo desejo de Deus de se unir ao ser humano, traduzindo-se em um banquete.

2.2.2

Abraão, o amigo de Deus

Abraão³⁷ é denominado “amigo de Deus”, expressão que aparece no Antigo e Novo Testamento (2Cr 20,7; Is 41,8; Dn 3,35; Tg 2,23) como um epíteto cunhado em um relacionamento de intimidade. A partir dele, se revela um aspecto essencial da visão bíblica e o modo como o ser humano se relaciona com Deus. Falar de Abraão como amigo de Deus, segundo J. L. Ska, não supõe apenas uma relação marcada pela distância entre Deus e o seu patriarca, não tão somente uma relação hierárquica (como de um suserano e seu vassalo) e nem idêntica àquela filial que não exime um pai de confrontar seu filho. A amizade pressupõe escolha, confiança, afinidade, convivência e reciprocidade. A amizade de Abraão nos introduz um elemento afetivo do ser humano que, ao amadurecer na fé, torna-se confidente de Deus³⁸.

A vocação de Abraão e a sua jornada (Gn 12,1-9) começam com a escuta do imperativo divino אֱלֹהִים-יְהוָה encontrado no início do capítulo doze de Gênesis:

³⁶ WÉNIN, A., De Adão a Abraão ou errâncias do humano, p. 108.

³⁷ Abraão (“pai de muitos”) é uma ampliação de Abrão. Segundo W. Vogels pode-se afirmar que Deus cumpre literalmente o que prometera a Abraão quando o chamara: “Engrandecerei o teu nome” ou ainda: “Tornarei grande o seu nome” (Gn 12,2). O novo nome dado por Deus ao patriarca determina o seu destino, uma vez que “a mudança de nome de Abraão confirma desse modo que, também com ele, se produz um novo começo para a humanidade”. VOGELS, W., Abraão e sua lenda, p. 108.

³⁸ SKA, J. L., Abramo, amico di Dio (Gc 2,23), p. 15.

“*Parte de tua terra!*”. Segundo W. Holladay³⁹, o לְךָ־חֵלֶק é um dativo ético em que o sujeito da ação (Deus) tem uma intenção particular para com o objeto, neste caso, Abraão, o qual escolhe e elege gratuitamente. Abraão, ao ouvir a voz de Deus, se coloca em posição de escuta, pois só quem é capaz de silenciar pode ouvir com clareza a voz do amigo.

Ao convidar Abraão a assumir a Aliança (Gn 15,7-20; 17,4-14), Deus o elege para ser parte integrante do seu desígnio, que se manifesta na descendência de Abraão. Para a concretização do pacto proposto, é necessário que Abraão aceite voluntariamente colaborar com o projeto de Deus⁴⁰. Sendo assim, ele é o homem eleito para levar adiante a missão de ser o pai na fé (Rm 4,11).

Ao escolher Abraão, Deus vê nele toda a sua descendência, em outras palavras, pode-se dizer que “a amizade de Deus com Abraão é a origem da eleição de Israel”⁴¹, uma vez que o mistério da livre eleição divina para se tornar amigo de Deus comporta uma exigência moral e um rompimento de sua história particular para abraçar uma história universal, querida e desejada por Deus. G. Ravasi define a eleição de Abraão não como um processo ciumento, mas, ao contrário, uma missão que se abre para o outro⁴².

A primeira palavra de Deus é “sai” ou “parte” que designa uma ruptura. Abraão é ordenado a sair de sua zona de conforto para caminhar como peregrino em direção a uma terra que nem sequer é nomeada no texto, contrastando com um imperativo muito claro de abandonar sua atual terra (Harã) e sua parentela (Gn 12,1-4).

Ao tocar as raízes profundas de sua vida, Abraão se coloca como peregrino, não da existência, mas peregrino do Absoluto, onde Deus passa a ser a totalidade de sua história e que o impele a seguir adiante, abandonando o que é conhecido para ir em direção ao desconhecido. A. Wénin resume em breves palavras a vocação de

³⁹ HOLLADAY, W. L., A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, p. 168. L. Schökel partilha da mesma opinião (Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 330). De parecer diferente são P. Joüon e T. Muraoka: “Several writers therefore talk about *dativus ethicus*. But the *dativus ethicus* (dative of feeling) of Latin and Greek does not apply to the type represented by *lekh-lekhá*”. MURAOKA, J.-T., A Grammar of Biblical Hebrew, §133 d, nota 1, p. 459.

⁴⁰ WÉNIN, A., De Adão a Abraão ou errâncias do humano, p. 224; DEAN, D. A., Covenant, Conditionals, and Consequence: New Terminology and a Case Study in the Abrahamic Covenant, p. 294-304; BEALS, J. D., The Covenant of Sinai, p. 23-24.

⁴¹ SKA, J. L., Abramo, amico di Dio (Gc 2,23), p. 22.

⁴² RAVASI, G., Il libro della Genesi (12-50), p. 26.

Abraão: passar do “ter” ao “ver” para assumir a aventura de uma dimensão relacional⁴³.

Segundo W. Vogels: “Cada chamado para uma nova missão implica deixar para trás de si o que é conhecido, a segurança, para lançar-se no desconhecido e no risco”⁴⁴. Tal preceito acarreta um drama existencial tecido na incerteza e no sofrimento de uma promessa que “já é, mas não ainda”, e a obediência de Abraão ao imperativo divino dá os primeiros indícios de uma fé que começa a ser amadurecida e provada⁴⁵.

Deus é o centro da história de Abraão, que o coloca em movimento através de um pacto. Ao chamá-lo, dirige-lhe uma série de bênçãos que evocam uma gratuidade e uma experiência de intimidade, dada somente àqueles que são considerados profetas⁴⁶, uma vez que o profeta é o amigo de Deus. Com isso, na história de Abraão, Deus faz uma dupla promessa: a primeira (Gn 12,1-4) é dirigida ao próprio Abraão e sua descendência, tornando explícita a relação pessoal de Deus com seu eleito.

A segunda promessa (Gn 17,1-27) estabelece a relação de Deus com a sua posteridade, através do próprio Abraão, que Deus, ao constituir o sinal da circuncisão, sela com toda a descendência abraâmica um pacto eterno de Aliança. Mesmo que as futuras gerações tentem quebrar essa Aliança pela infidelidade, não

⁴³ WÉNIN, A., De Adão a Abraão ou errâncias do humano, p. 222.

⁴⁴ VOGELS, W., Abraão e sua lenda, p. 61. Em *Temor e Tremor*, para o teólogo e filósofo dinamarquês S. Kierkegaard, Abraão é o protótipo de homem que ao ouvir a voz de Deus se coloca em posição de escuta, pois só quem é capaz de silenciar pode ouvir com clareza a voz de quem o chama. Não é sem intencionalidade que o teólogo recorre a esse artifício para comunicar ao cristão a importância do silêncio de Abraão como caminho para o encontro do Absoluto que implica o risco e o paradoxo da fé. KIERKEGAARD, S. A., *Temor e Tremor*.

⁴⁵ Segundo a tradição rabínica, Abraão teve que passar por 10 provas: 1- Abraão é chamado com 75 anos a deixar sua terra e sua parentela, para ir a uma terra desconhecida (Gn 12,1-4); 2- Apenas ao chegar à terra dada por Deus é obrigado emigrar para o Egito, por causa de uma grande fome (Gn 12,10). 3- No Egito Sara, sua esposa é tomada pelo Faraó (Gn 12,14-15); 4- Retornado do Egito, Abraão é atacado por quatro reis (Gn 14) e Ló seu sobrinho é feito prisioneiro (Gn 14,12); 5- Devido à esterilidade de Sara, Abraão toma Agar como mulher (Gn 16); 6- Deus chama Abraão a se circuncidar aos 99 anos (Gn 17); 7- O rei de Gerara, Abimelec, toma Sara de Abraão (Gn 20, 1-4); 8- Deus pede a Abraão que despeça Agar e se separe de seu filho Ismael (Gn 21,10-14); 9- Deus ordena que sacrifique o filho da promessa, Isaac (Gn 22, 1-19) e 10- A morte de Sara (Gn 23. 1-4). Todavia, Abraão é confirmado porque crê e se mostra paciente. Segundo J. L. Ska, as provas às quais o patriarca da fé é submetido não servem apenas para ilustrar uma eleição e graça divina, mas demonstram, sobretudo, fazer dele um modelo de fé e paciência para seus descendentes. Em particular, Abraão havia provado que era “verdadeiramente um amigo de Deus, graças a sua atitude”. SKA, J. L., *Abramo, amico di Dio* (Gn 2,23), p. 25-27.

⁴⁶ Em Gênesis 20,7 Abraão é chamado profeta por Deus. O reconhecimento da função profética de Abraão exprime sua capacidade de interceder, bem como a sua função privilegiada por ser amigo de Deus (Dt 34,10; Nm 11,2; 21,7). BRODIE, T. L., *Genesis as Dialogue: A Literary, Historical, and Theological commentary*, p. 259; SETTEMBRINI, M., *Profezia*, p. 1084.

é possível destruí-la, porque foi estabelecida entre Deus e Abraão. Por isso, as gerações recordarão esse anelo de amor, que permite que cada ser humano assuma livremente o compromisso de trilhar os mesmos passos do patriarca da fé e aceitar com generosidade um futuro desconhecido, cientes, contudo, de que, pela fé, podemos alcançar como Abraão a amizade de Deus⁴⁷.

Em outras palavras, Abraão, pela obediência da fé, entra na dinâmica da Aliança (Gn 12,1-3) que, em primeira instância, está situada numa relação particular com os de seu povo. Posteriormente, diante da mesma obediência, cada descendente de Abraão passa a fazer parte desta Aliança. W. Vogels afirma que, nesse chamado, a vocação de Abraão não se limita a criação de Israel, mas abrange “a recriação de toda a humanidade”⁴⁸. Em Abraão, a unidade e a compreensão entre todos os homens da terra voltam a ser possíveis, graças ao seu sim de querer ser o amigo de Deus⁴⁹.

Uma vez firmada essa Aliança, desenvolve-se a misteriosa visita de Deus a seu servo, na figura de “três homens”⁵⁰ (Gn 18, 1-15). Inicialmente, sem manifestar suas reais intenções, são livremente acolhidos por Abraão, revelando em si qualidades de um bom anfitrião. Movido pela hospitalidade, oferece as primícias de sua casa: a “flor de farinha”, que, segundo o livro de Levítico, era utilizada para as oferendas cultuais (Lv 24,5), e um vitelo inteiro, quantidade exorbitante para apenas três hóspedes, conforme W. Vogels: “fazem dessa refeição uma verdadeira festa”⁵¹.

Abraão achava que estava acolhendo homens, mas, na realidade, acolheu sem saber o próprio Deus. Ao final desse banquete, Deus renova como outrora a sua promessa e sua bênção, estendendo-a a toda a descendência. Assim, Deus e seu

⁴⁷ SKA, J. L., Abramo, amico di Dio (Gn 2,23), p. 25.

⁴⁸ VOGELS, W., Abraão e sua lenda, p. 62.

⁴⁹ Desde o momento da criação (Gn 1,1-2,4a), passando pela recriação do mundo em Noé (Gn 7,1-9,17), Deus continuara a abençoar a humanidade por Ele criada, tendo em vista o imperativo divino de serem fecundos e de povoar toda a terra (Gn 1,28; 5,2; 9,1), posteriormente, por intermédio de Abraão, Deus inicia o resgate de uma nova relação com a humanidade, pela qual lhe é oferecida não apenas uma aliança pessoal, mas através dele, todas as gerações podem pela fé se tornar herdeiras (Gn 17,4-8; Rm 4, 1-25). Logo, com o ciclo de Abraão dá-se início a um novo capítulo da história da salvação, na qual a humanidade, pela fé de um homem, é capaz de entrar na dinâmica da Aliança com Deus. VOGELS, W., Abraão e sua lenda, p. 67.

⁵⁰ Santo Ambrósio ao comentar essa passagem faz alusão dos três homens a representação da Santíssima Trindade. AMBROSIO. La muerte del hermano, 2, 96. In: SHERIDAN, M. (org.), La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia, p. 122.

⁵¹ VOGELS, W., Abraão e sua lenda, p. 115.

povo fazem com que Abraão seja reconhecido por todas as gerações como o amigo de Deus.

2.3

O tema da amizade em Êxodo: Moisés, o amigo de Deus

A figura de Moisés emerge em um dos momentos centrais da história da salvação. No processo de continuidade da Aliança com Deus, Moisés é convidado pelo Senhor a aproximar-se dele sem medo, como seu amigo. Esta amizade tende a se estender a todo o “povo de Deus” reunido em assembleia. Moisés é o retrato de uma amizade na qual a transcendência e a imanência fazem parte da vida de um homem cuja expressão de intimidade o torna não apenas o Seu confidente, mas aquele a quem Seu povo é confiado e a quem Se revela abertamente, sem necessidade de utilizar figuras ou enigmas: “Meu servo Moisés, a quem toda a minha casa está confiada, falo-lhe face a face, claramente [...]” (Nm 12,7).

Assim se estabelece o diálogo entre Moisés, profeta e legislador, e Deus, como possibilidade de um encontro oferecido pelo próprio Senhor. Este é o diálogo dos patriarcas e dos profetas, que convidam o povo de Israel a adentrar e a permanecer na Aliança, assim como Deus prometera a Abraão, Isaac e Jacó (Ex 2,23-24). Deus, ao ouvir os gemidos de aflição de Seu povo, recorda a Aliança que fizera com seus antepassados e promete, pelas mãos de Moisés, a liberdade da escravidão (Ex 2,23-24).

Ao sair do Egito (Ex 13,17-15,21) para entrar na Terra Prometida, surge o desafio de atravessar o deserto, e, através desse penoso caminho, será moldada pacientemente a identidade de um povo que nasce desse peregrinar. Segundo M. Puerto, estes são os sinais visíveis da presença de Deus e de sua companhia, de seu pacto e de sua fidelidade⁵².

Com a chegada do povo ao deserto do Sinai (Ex 19,1-15), realizam-se os preparativos para a Aliança⁵³. Deus realizou aquilo que anunciara ao seu povo através de uma promessa: “se ouvirdes a minha voz e guardardes a minha aliança, sereis para mim uma propriedade peculiar entre todos os povos, porque toda a terra

⁵² PUERTO, M. N., Êxodo, p. 49; MEYES, C., Exodus: New Cambridge Commentary, p. 111-123; CASSUTO, U. A., Commentary on the Book of Exodus, p. 155-182; GIUNTOLI, F., Esodo, p. 441-442.

⁵³ SPREAFICO, A., Il libro dell'Esodo, p. 10; BEALS, J. D., The Covenant of Sinai, p. 21-23.

é minha. Vós sereis para mim um reino de sacerdotes, uma nação santa” (Ex 19,5-6). O termo da Aliança é claro: se Israel decide acolher a promessa estabelecida por Deus no monte Sinai, empenhando-se na fidelidade e obediência espontânea, o povo será elevado à categoria de uma nação santa, não dependendo de uma experiência particular, mas de uma decisão livre de todo o povo que, ao ligar-se espontaneamente a Deus, torna-se uma porção escolhida e santificada.

Em Êxodo, Moisés desempenha o papel de intercessor e portador da Palavra do Senhor, que, pela sua amizade com Deus, ratificada pela fidelidade e perseverança, foi digno de ser constituído Seu profeta (Dt 34,10) diante de todo o seu povo, confirmado pelo próprio Deus como sendo uma referência de credibilidade e respeito ao pacto estabelecido, como aquele que é capaz de tornar a sua experiência de amizade pessoal com Deus uma demonstração coletiva da Aliança firmada.

A Aliança de Deus com Israel no Sinai marca um peregrinar ao encontro do Senhor e da comunidade reunida. Deus reconhece em Moisés um “tu” capaz de se transformar em “nós”, e o povo reconhece na teofania do Sinai o Deus que o libertou e agora o convida a reconhecê-lo como um amigo. Moisés, como representante legítimo, recebe o juramento do seu povo, que é retratado e confirmado no derramamento do sangue em dois momentos: no altar e na aspersão do povo (Ex 24,6-8), selando uma comunhão de vida entre o Senhor e seus amigos.

Em um banquete, esta comunhão de vida é partilhada por Moisés, Aarão e os setenta anciãos, que representam todo povo eleito, reunidos ao redor de uma única mesa, firmando, assim, a celebração e conclusão da Aliança, em que este encontro, de acordo com J. Torralba: “tem a mesma função que o sacrifício, veem Deus sem morrer, comem diante dele e com ele; fundem-se eles e o Senhor em uma comunhão de vida e de destino (Ex 24,1-2.9-11)”⁵⁴.

A intimidade no relacionamento com Deus, que se desdobra após o banquete, se estende até a tenda onde Moisés e Deus passam a ter um lugar de encontro, onde um amigo pode se revelar ao outro sem necessidade de mediações. Na amizade de Deus com Moisés, a Tenda da reunião será o lugar por excelência

⁵⁴ TORRALBA, J. G., Êxodo 24,1-11, p. 161; DEAN, D. A., Covenant, Conditionals, and Consequence: New Terminology and a Case Study in the Abrahamic Covenant, p. 287.

deste encontro⁵⁵, onde Deus fala face a face e Moisés se dirige a Ele como quem fala ao seu amigo.

Segundo M. Scanu, a expressão face a face (פְּנִים אֶל-פְּנִים) tem sua relevância não necessariamente em uma experiência ligada ao ver, mas de colocar-se de maneira frontal, direto do falar divino⁵⁶, enquanto a segunda expressão, “como um homem fala ao seu amigo” (Ex 33,11), acrescenta e mostra a sutileza da proximidade e da reciprocidade do discurso divino, que se torna acessível ao ser humano.

Deus, por um ato de amor, torna-se próximo de Moisés, e, por uma Aliança, cujas expressões são marcadas por um vocabulário que lhe é característico, Deus o elege, assim como fez com Abraão, tornando-o Seu confidente; Moisés tem acesso privilegiado a Tenda da Reunião, e, segundo M. Scanu, o livre acesso faz com que ele ultrapasse a prerrogativa conferida por um rei a seu ministro, porque nessa relação ele pode ir além de um comportamento meramente institucionalizado: “Na verdade aqui estão presentes as representações da imediatez de encontro e de comunicação entre o Senhor e seu profeta”⁵⁷.

De fato, Moisés e Deus sabem que podem contar um com outro. O vínculo pessoal que nasceu e cresceu entre Deus e Moisés permitiu a Deus manifestar seu plano de salvação e de bênçãos a ele, capacitando-o para conduzir o seu povo da escravidão à Terra prometida⁵⁸. A amizade com Deus significa permitir que Moisés entre em sua intimidade: se não há intimidade, não há verdadeira amizade. Deus marca uma hora e um lugar (Tenda da Reunião), e ali espera seu amigo. No banquete de conclusão da Aliança (Ex 24,11), Deus e seu povo, na figura de Moisés, celebram a iniciativa gratuita de Deus e a generosa resposta que não se restringe somente a uma mera obediência, mas é também uma livre escolha imbuída de laços de amizade e fidelidade, traços que fazem com que Moisés seja lembrado pela posteridade como o amigo de Deus (Ex 33,11).

⁵⁵ Segundo J. Durham, esta Tenda foi deliberadamente posta fora do acampamento e deste modo, Moisés providenciou um local acessível para a presença do Senhor, onde o povo poderia conhecer a Sua vontade. Quando Moisés deixava o acampamento e se dirigia à Tenda, Israel tomava consciência do encontro que iria se realizar: ao ver a coluna de nuvem na entrada da Tenda, o povo sabia que o encontro havia passado da possibilidade para realidade. DURHAM, J. I., *The Tent of Appointed Meeting*, p. 439-443.

⁵⁶ SCANU, M. P., *Mosè amico per Dio*, p. 40-41; e ELLINGTON, S. A., *Knowing God More and Less: Reading and Experiencing Exodus 33.11-23*, p. 23.

⁵⁷ SCANU, M. P., *Mosè amico per Dio*, p. 41.

⁵⁸ SCANU, M. P., *Mosè amico per Dio*, p. 46.

2.4

O tema da amizade nos Livros de Samuel: Jônatas e Davi

A amizade de Davi e Jônatas⁵⁹ é o modelo testamentário mais notável e um dos mais belos descritos no Antigo Testamento, o que não a isenta de múltiplas interpretações e ambiguidades⁶⁰. O encontro desses jovens foi preparado pelas semelhanças de seus corações, que os levaram a uma aliança capaz de marcar um projeto ímpar na história de Israel, amplamente narrado em 1Sm.

A amizade de Davi e Jônatas é um espelho da vocação régia, que se configura com o modelo de amizade nobre e fiel, como encontramos descrita nos livros sapienciais. Esta amizade é confirmada pelos gestos (1Sm 18,4) que precedem as palavras (1Sm 23,17), pois o amigo fiel é um poderoso abrigo e quem o encontrou, descobriu aquele tesouro pelo qual vale a pena deixar tudo (Eclo 6,14).

Jônatas era um homem de fé na figura de um forte e destemido guerreiro (1Sm 14,1-14), tornando-se querido pelo seu povo, que o livrou da morte (1Sm 14,45) decretada por seu pai Saul (1Sm 14,44). Por outro lado, Davi é considerado “o novo Jônatas”. C. D’Angelo, em seu artigo, identifica que as características do futuro rei são as mesmas de Jônatas, porque este também atraía a simpatia do povo (1Sm 18,5). Ambos são semelhantes porque partilham os mesmos valores e virtudes, sendo heróis segundo o coração de Deus, e Deus estava com eles⁶¹.

No mesmo artigo, o autor deixa claro que o amor de Jônatas por Davi é marcado pela fidelidade, e nela é aperfeiçoado, visto que sua grandeza é evidenciada quando posta em paralelo com os demais personagens que aparecem em cena no livro de 1Sm: seja o rei, que a princípio demonstra atitudes de amabilidade e simpatia, ao ponto de lançar expressões ternas como “meu filho” (1Sm 16,21; 26,17), passando bruscamente a atitudes violentas, em uma busca quase implacável para matá-lo (1Sm 18,29;19,1), seja a esposa, que primeiramente o ama (1Sm 18,20.28) e o ajuda (1Sm 19,11-12), mas depois o despreza e sente vergonha (2Sm 6,16)⁶².

⁵⁹ Jônatas em hebraico significa “dado por Deus”. COMAY, J., Quem é quem no Antigo Testamento, p. 194.

⁶⁰ KEREN, O., David and Jonathan: A Case of Unconditional Love?, p. 3-23; ROWE, J. Y., Sons or Lovers; HARDING, J. E., The Love of David and Jonathan: Ideology, Text, Reception.

⁶¹ D’ANGELO, C., Davide e Gionata: La tua amicizia era per preziosa (2Sam 1,26), p. 56; BAR, S., Saul and Jonathan, p. 100-101.

⁶² D’ANGELO, C., Davide e Gionata: La tua amicizia era per preziosa (2Sam 1,26), p. 53-54.

Em 1Sm 18,1, identificamos a origem da amizade entre Davi e Jônatas no momento em que o primeiro é apresentado diante do rei Saul. Ao ouvir Davi falar com seu pai, Jônatas experimenta a possibilidade de ver a si mesmo no outro, como num espelho, reconhecendo-o como um reflexo de si mesmo (Lv 19,18b). O texto bíblico marca a sutileza e a sensibilidade de uma das mais belas histórias de amizade vividas e experimentadas na fidelidade e na confiança entre dois seres humanos, que, por meio de um olhar, são capazes de perceber o mistério da alteridade.

O amor à primeira vista de Jônatas não é, portanto, uma súbita paixão adolescente ou um enamoramento superficial, nem uma aliança de interesses, mas uma comunhão e uma amizade que pode tornar-se possível quando uma pessoa age e pensa segundo o coração de Deus.⁶³

A amizade não nasce de um mero cálculo, muito menos de uma conveniência. Ela nasce sorrateira e silenciosa, não faz alarde, muito menos exige segurança, simplesmente surge de um movimento que impele o ser humano a sair de si e ir em direção ao outro. Em outras palavras, a amizade de Jônatas e Davi não se limita a um jogo de interesses, trata-se de um reconhecimento de almas. Assim, enfatizamos os laços de amizade em que a vida de um se une a vida do outro, transformando duas pessoas em uma só alma (נֶפֶשׁ)⁶⁴. Ao alcançar esse grau, entende-se corretamente a expressão: “Jônatas apegou-se (נִקְשָׁרָה)⁶⁵ a alma de Davi. E Jônatas começou a amá-lo, como a si mesmo” (1Sm 18,1).

Através desse amor nasce uma aliança (בְּרִית), na qual se formaliza um comprometimento incondicional e imensurável de confiar e de depositar nas mãos do amigo o seu próprio destino. Assim, o amor se reveste da promessa de agir com gosto pela vontade do outro, conforme A. Lamadrid, em seu comentário sobre o 1Sm:

A amizade e a estima que se dedicam Davi e Jônatas, juntamente com a fidelidade e os favores que trocam entre si são todos eles bens identificados, pois tem sua origem e seu fundamento em uma aliança. A aliança ou o pacto exigem dos

⁶³ D'ANGELO, C., Davide e Gionata: La tua amicizia era per preziosa (2Sam 1,26), p. 56.

⁶⁴ O termo נֶפֶשׁ (originalmente significa garganta) indica soprar, respirar. Como a respiração é sinal de vida, toma o sentido de hálito vital (2Sm 1,9) força vital (Jó 12,10). Sendo o homem criado por Deus é uma “נֶפֶשׁ vivente” (Gn 2,7). O que pode também indicar o homem no âmbito das suas emoções, que abraça sua grandeza, profundidade e fragilidade. “Alma [nepheš]”, DICIONÁRIO ENCICLOPÉDICO DA BÍBLIA, p. 47-48.

⁶⁵ Esta expressão é utilizada para designar o amor terno e afeição entre irmãos, nesse caso de Jacó e Benjamim (Gn 44,30). BUCK, F., Los Libros de Samuel, p. 319.

pactantes relações de solidariedade mútua de estima, de fidelidade e de assistência recíproca, semelhante às que existem entre pessoas ligadas por laços de sangue.⁶⁶

Na aliança, Jônatas se une a Davi e com ele estabelece uma profunda relação fundada no amor (אהבה), que quer indicar um afeto de predileção, ligado à confiança/fidelidade, benevolência e justiça, vocábulos que são o fundamento da vivência da Aliança entre Deus e seu povo, cujo gesto prefigura “o pacto de amor e paz entre Cristo e sua Igreja”⁶⁷.

O gesto de Jônatas, ao oferecer suas vestes e armas a Davi, possui um rico simbolismo que ajuda a penetrar com profundidade na dinâmica da Aliança. Segundo L. Pizzolato, esse gesto expressa o dom de doar o que há de mais íntimo no homem, ao ponto de entregar-se sem medidas. Em consonância, F. Buck parte da antiga concepção oriental de que as armas e roupas fazem parte da pessoa que a porta (2Rs 2,13-15). Assim, esse gesto de Jônatas para com Davi, simboliza a entrega de si mesmo a seu amigo. Já C. D’Angelo retrata esse despojar-se como uma forma de abdicar de seu status régio para que seu amigo seja o legítimo sucessor do trono de Israel⁶⁸.

Destarte, a amizade de Jônatas se apresenta como um perder-se para ganhar: ele perde um trono, mas encontra um amigo, ele renuncia a um futuro para ter o presente de se doar livremente a um projeto maior que ele mesmo. Na amizade encontra um alento, encontra uma aliança capaz de chorar e sorrir, capaz de compartilhar uma mesma estrada. É, ainda, relatar as façanhas e saber que será ouvido; fazer com que o amigo redescubra a sua identidade e ao percebê-la, ver que ele também a encontra.

Jônatas entende que a amizade é um eterno encontrar-se, um eterno amar, porque soube o valor de ser amado, não por quem era, nem pelo título real, nem por ser o legítimo sucessor de seu pai. Em sua liberdade, decide abdicar de todas essas coisas, pois compreende que na amizade, a sua vitória é a vitória do amigo, e que dentre as maiores possibilidades, ele fez a escolha de ser livre para se tornar com o outro um amigo.

⁶⁶ LAMADRID, A. G., I Samuel 20,1-42, p. 411.

⁶⁷ BEDA. “Comentários a los libros de Samuel, 3,18”. In: FRANKE, J. R. (org.), La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia, p. 369.

⁶⁸ PIZZOLATO, L., L’idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano, p. 223; BUCK, F., Los Libros de Samuel, p. 320; D’ANGELO, C., Davide e Gionata: La tua amicizia era per preziosa (2Sam 1,26), p. 59.

Isso mostra o tamanho do amor de Jônatas por Davi, fazendo dele um rei. É possível entender aquilo que posteriormente seu filho Salomão já tinha em mente: “quem ama a pureza de coração e é grácil no falar terá por amigo o rei” (Pr. 22,11). Encontramos no artigo de O. Keren a referência de que Jônatas pode servir como um marcante exemplo de generosidade e magnitude, amizade que transcende a qualquer tipo de restrição egoísta⁶⁹.

Essas qualidades serão reconhecidas por Davi na sua elegia⁷⁰, quando chora a morte de seu amigo, que leva esse poema fúnebre a definir a transição do governo de Saul para o de Davi, contribuindo, assim, para um momento importante da obra deste livro: a autoridade de Davi como rei de Israel. Com a morte de Jônatas e o discurso de Davi, é reforçada definitivamente a importância da verdadeira amizade como caminho de humanização e de encontro, no qual todas as relações devem basear-se. É essencial ao ser humano ter a capacidade de amar segundo o modelo divino de aliança.

2.5

A amizade na Revelação neotestamentária: um convite à doação

Em continuidade ao estudo do tema da amizade na Revelação veterotestamentária, o Novo Testamento apresenta-o a partir do termo *φιλία* (amizade) e de seus derivados, presentes nos Evangelhos. Estes serão estudados segundo a sequência canônica dos livros e a partir da análise narrativa das perícopes evangélicas. Em virtude do Evangelho de Marcos utilizar o verbo *φιλέω* (amar) apenas duas vezes com o sentido de “beijar”, este se mostra teologicamente não relevante para esta pesquisa (Mc 14,44-45).

No Novo Testamento, destaca-se o Quarto Evangelho por ser aquele que melhor expressa a relação de amizade de Jesus com seus discípulos, e nele incide a maior concentração dos termos relacionados à *φιλία* no Novo Testamento⁷¹, sendo, portanto, o “Evangelho dos amigos de Jesus”, por tratar de uma nova relação

⁶⁹ KEREN, O., David and Jonathan: A Case of Unconditional Love?, p. 5.

⁷⁰ É um lamento fúnebre escrito em forma poética. Em 2Sm 1,17-27 encontramos a primeira menção desse recurso literário na Bíblia. BUCK, F., Los Libros de Samuel, p. 372.

⁷¹ STÄHLIN, G., “*φιλέω, φίλος, κτλ.*”, p. 1151-1186.1231-1257; MARCHESELLI, M., Amore, p. 38-42. Nos outros escritos neotestamentários (At 10,24; 19,31; 1Cor 16,22; Tg 2,23; 4,4; 3Jo 1,15; Ap 3,19; 22,15), a presença do tema da amizade não contém relevância teológica para essa pesquisa.

estendida a todo aquele que se deixa conduzir pela voz do Mestre que não chama aos seus de servos, mas de amigos (Jo 15,13). Esse fato condensa as palavras de Bento XVI: “quanto ao amor de amizade (φιλία), este é retomado com um significado mais profundo no Evangelho de João para exprimir a relação entre Jesus e seus discípulos”⁷².

2.6

O tema da amizade no Evangelho de Mateus

2.6.1

As controvérsias do verbo amar (φιλέω) no Primeiro Evangelho

O Primeiro Evangelho aborda a dinâmica da amizade à luz da Boa Nova: “E quando orardes, não sejais como os hipócritas, porque eles gostam de fazer oração pondo-se em pé nas sinagogas e nas esquinas, a fim de serem vistos pelos homens” (Mt 6,5). Neste contexto bíblico, Jesus fala das virtudes da oração, do jejum e das obras de misericórdia. Ele inicia a perícopa por esta última e aplica um modelo comparativo por meio do termo “como”, isto é, “quando orardes não sejais como [...]” (v. 5).

Os hipócritas⁷³ são apresentados como um modelo negativo, contrário a mensagem do Cristo, que não deve ser seguido na Nova Aliança, por se utilizarem das virtudes apontadas por Jesus com o objetivo de alcançar visibilidade pessoal, e, assim, acabam por distorcer o sentido genuíno da oração, do jejum e da misericórdia, uma vez que a finalidade destes antagoniza a mensagem do Cristo, pois amam serem vistos, por isso amam (φιλοῦσιν)⁷⁴ “ficar de pé”.

⁷² BENTO XVI, PP., Carta Encíclica Deus Caritas Est, n. 3.

⁷³ A palavra ὑποκριτής (hipócrito) significa aquele que está internamente dividido ou o aspecto negativo de uma encenação teatral, que passa a ser sinônimo de fingimento. Logo o amor que direcionamos a Deus não pode ser fragmentado. GIESEN, H., “ὑποκριτής, οὗ, ὅ”, p. 1742-1743; BASSER, H. W.; COHEN, M. B., The Gospel of Matthew and Judaic Traditions, p. 177-180.

⁷⁴ A tradução da Bíblia de Jerusalém apresenta o verbo gostar, todavia o texto grego de NA²⁸ apresenta o verbo amar (φιλέω).

Esta é uma visão deturpada do ato de amar, porque a ação tem como fruto o amor a si mesmo (φιλαυτία)⁷⁵, na qual Jesus liga o verbo φιλέω (amar) a um aspecto negativo da existência humana, isto é, o egoísmo. Nesse sentido, a perícopa seguinte prepara a oração do *Pai nosso* (Mt 6,7), que exorta: “nas vossas orações não useis de vãs repetições [...]” e “tu, porém, quando orares, entra no teu quarto e, fechando tua porta, ora ao teu Pai, que está lá, no segredo” (v. 6)⁷⁶.

O amor a si mesmo (φιλαυτία) em Mt 23,6 também ganha sua expressão: “Gostam do lugar de honra nos banquetes, dos primeiros assentos nas sinagogas, de receber as saudações nas praças públicas e de que os homens lhe chamem ‘Rabi’”. Este tema se assemelha a Mt 6,5. A problemática do amor a si mesmo encontrada em Mt 23,6, está presente nos textos paralelos Mc 12,38-48; Lc 11,43; 20,46, que qualificam a maneira errônea de amar (φιλέω). Com isso, o evangelista indica que aquele que deseja seguir o Cristo como amigo, não poderá viver cindido internamente pela hipocrisia de suas ações dissociadas de suas falas (Mt 23,3).

Aquele que reconhece Jesus como Cristo, Senhor e Filho de Deus, e procura segui-lo (Mt 22,41-46), terá assegurada a ressurreição dos mortos (Mt 22,23-33). Diante desta condição, o hipócrita se torna incapaz de reconhecer e seguir o Cristo, pois não tenciona dar a Deus o que é de Deus e a César o que é de César (Mt 22,21), inviabilizando a amizade com Cristo, assim como a própria Ressurreição dos mortos. Esses dois elementos constituem a autenticidade do fiel por meio da novidade cristã.

Neste processo de conversão da hipocrisia para a autenticidade da Boa Nova, descortina-se a verdadeira φιλία que possibilita ao fiel viver genuinamente o Mistério Pascal de Cristo, levando-o a uma postura contrária à dos fariseus e dos hipócritas. Estes tendiam a limitar os convívios sociais, tais como banquetes, atos públicos e religiosos, ao exercício da φιλαυτία, designando um fechamento sobre si mesmos, contrariando o sentido do amor, que deve ser instrumento de abertura ao outro, para, ao invés disso, tornar-se uma ocasião de solipsismo.

⁷⁵ A φιλαυτία é tratada também por Aristóteles. ARREGUÍN, H. Z., *The Role of Philautia in Aristotle's Ethics*, p. 381-389; DU TOIT, A. B., *Revisiting the Sermon on the Mount: Some Major Issues*, p. 59-91. Conserva também o seu valor basilar a obra de HAUSHERR, I., *Philautie: De la tendresse pour soi à la charité selon St. Maxime le Confesseur*.

⁷⁶ EUBANK, N., *Storing up Treasure with God in the Heavens: Celestial Investments in Matthew 6:1-21*, p. 91.

A vivência da autêntica *φιλία* viabiliza a alegria do encontro que, para os amigos de Cristo, também se dá no espaço litúrgico, como um *locus* da epifania de Deus, que não pode ser reduzida a uma experiência de *φιλαυτία*, pois, em Mt 23,6, o sentido do verbo *φιλέω* (amar) é empregado para expor o amor excludente, o amor narcísico, que busca os lugares de honra para satisfazer a vaidade, e, mesmo quando estão diante de Deus em um espaço sagrado, são incapazes de perceber onde se encontram e a quem se propuseram servir e amar.

Logo, o *φιλέω*, direcionado a Deus, não necessita de atitudes meramente extrínsecas ou dissimuladas no intuito de alcançar a admiração e o reconhecimento por parte dos homens. Todavia, esta ação brota de uma experiência íntima e pessoal, originada do encontro de amigos, que se reconhecem e sabem o quanto se amam e o quanto são amados; são livres do egoísmo e das aparências, uma vez que o amor a Deus não precisa ser demonstrado aos outros, mas a Ele “que vê tudo o que está no segredo” e ao próximo, por meio das obras de misericórdia (Mt 6,6)⁷⁷.

Uma segunda controvérsia do amor abordado pelo evangelista refere-se ao amor à família (*φιλοστοργή*), que está associado ao contexto da missão dos Doze (Mt 10,1-16), onde Jesus chama os apóstolos e lhes fala das perseguições e provações, e lhes outorga a autoridade e poder, ou seja, concede à sua Igreja as mesmas características que Ele possui. Esta é uma etapa de grande importância para a constituição desta Igreja, que é enviada em missão, mesmo que seja perseguida (v. 17): “guardai-vos dos homens: eles vos entregarão aos sinédrios e vos flagelarão em suas sinagogas [...]”.

Sucessivamente, o evangelista acrescenta a problemática do testemunho de Cristo: “Não tenhais medo [...]. Todo aquele, portanto, que se declarar por mim diante dos homens, também eu me declararei por ele diante de meu Pai” (Mt 10,31-32), ou seja, diante dos homens, os discípulos nada devem temer, pois, aquele que testemunhar Cristo, Ele o defenderá. O fundamental dessa relação está implícito no elemento de ligação basilar entre as características da Igreja e o testemunho de Cristo, expresso pela dinâmica do amor (*φιλία*) que exclui qualquer oscilação entre assumi-Lo ou renegá-Lo.

⁷⁷ Segundo U. Luz e R. France, a experiência da oração cristã que exprime o sentido da identidade da comunidade, deve ser exclusivamente dirigida a Deus. LUZ, U., *Matthew 1-7: A Commentary*, p. 302; FRANCE, R. T., *The Gospel of Matthew*, p. 258-259.

Jesus espera o amor exclusivo de seus amigos: “Aquele que ama pai ou mãe mais do que a mim não é digno de mim. E aquele que ama filho ou filha mais do que a mim não é digno de mim” (Mt 10,37), igualmente como Deus almeja o amor exclusivo de seus eleitos, porque Ele é um Deus ciumento (Dt 5,9)⁷⁸.

A relação entre Deus e seu eleito é singularizada pela intimidade de um amor exclusivo. Ao experimentá-lo, o ser humano compreende o real sentido do mandamento de honrar pai e mãe. Jesus ensina que o amor a Deus deve transcender os vínculos familiares. Ele exorta a um amor com as nuances da *φιλία*, capaz de superar a afeição natural dos pais para com os filhos, uma vez que Jesus não deseja constituir a sua Igreja baseada no amor apenas de família (*φιλοστοργή*), mas naquele amor que a torne capaz de ultrapassar os liames temporais das relações familiares.

Afinal, Jesus, em sua humanidade, não estabelece a *φιλοστοργή* como um paradigma apostólico, visto que isso implicaria numa relação parental direta do Cristo com seus discípulos. A *φιλία*, em sua nuance, abrange todo fiel que almeje participar desta dinâmica de amor (*φιλέω*) para tornar-se amigo de Jesus, na qual a única condição necessária é amá-Lo com o mesmo amor incondicional que se tem a Deus.

2.6.2

Os frutos do amor (*φιλία*) no Primeiro Evangelho

Os frutos da *φιλία* no Primeiro Evangelho são evidenciados também pelos efeitos do florescer de uma autêntica relação de amizade com o Senhor, cujos aspectos estão presentes em todo o Evangelho de Mateus, por meio do amor (*φιλέω*), que desperta no discípulo a compreensão da dimensão sacrificial de doar a vida e o convida a participar do divino banquete com Cristo, através dos laços de

⁷⁸ ZARAGOZA, N. F., “El que ama a su padre o a su madre más que a mi, no es digno de mi” (Mt 10,37): Una contribución al estudio de la relación discipulado-familia en el evangelio de San Mateo, con especial referencia al discurso apostólico de Mt 10, p. 352. O quarto mandamento, honrar pai e mãe (Dt 5,16), estabelece uma forma de vínculo entre o eleito e os seus parentes. Esta relação parental não é fundamentada necessariamente no amor, mas no compromisso de respeitar e estimar os pais. Deste modo é possível estabelecer um paralelo com Dt 6,4-5: “Amarás o Senhor teu Deus com todo o teu coração e com toda a tua alma e com todas as tuas forças”, no qual a categoria relacional com Deus é contrária a Dt 5,16: “Honra teu pai e tua mãe, conforme te ordenou Iahweh teu Deus”.

amizade (φιλία), na qual pecadores e publicanos, até então excluídos, são também chamados à comunhão (κοινωνία).

Em continuidade a perícopes de Mt 10,37, o versículo seguinte retrata o contexto da φιλία num aspecto sacrificial ou pelo ato de doar a própria vida: “Aquele que não toma sua cruz e não me segue não é digno de mim. Aquele que acha a sua vida, a perderá, mas quem perde sua vida por causa de mim, a achará” (Mt 10,38). Desta vez, o ato de amar (φιλέω) está ligado à relação de reciprocidade com Cristo, pois Ele toma a sua cruz, levando-a até as suas últimas consequências: o amor que o leva à morte⁷⁹.

Portanto, o φιλέω em São Mateus se abre também à dimensão da *sequela Christi*, e está associado intimamente ao ato de imitar o Mestre (ἀκολουθέω), não apenas no sentido de repetir os seus gestos, mas de estar indissolivelmente associado à sua semelhança por um amor incondicional, uma vez que Cristo não busca admiradores, mas seguidores (ἀκολουθέω)⁸⁰.

O amor e a imitação se completam e ganham nessa perícopes o seu sentido mais profundo à luz da doação da vida pelo Cristo. Inaugura-se, então, uma relação de reciprocidade motivada pela dinâmica da φιλία que se abre de modo propedêutico à realidade da Páscoa na Nova Aliança.

O evangelista também aborda uma outra particularidade da φιλία ao relacioná-la com a κοινωνία (comunhão) no discurso preparado sobre a Sabedoria: “mas a Sabedoria foi justificada pelas suas obras” (Mt 11,18), demonstrando que ao estabelecer a proximidade com os publicanos e pecadores, Jesus torna-se injusto diante da Lei mosaica, porque faz-se um deles: “veio o Filho do Homem que come e bebe, e dizem: ‘Eis aí um glutão e beerrão, amigo de publicanos e pecadores’” (Mt 11,19). Jesus é julgado como impuro por aqueles que se consideravam os defensores da pureza ritual, pois Ele não praticava escrupulosamente as observâncias da Lei⁸¹.

⁷⁹ ZARAGOZA, N. F., “El que ama a su padre o a su madre más que a mi, no es digno de mi” (Mt 10,37): Una contribución al estudio de la relación discipulado-familia en el evangelio de San Mateo, con especial referencia al discurso apostólico de Mt 10, p. 365-370.

⁸⁰ DE VIRGILIO, G., Vocazione, p. 1531; GRILLI, M., “Matteo, Vangelo di”, p. 828; TAYLOR, J., Discepoli, p. 363-365.

⁸¹ BIGUZZI, G., Amico dei pubblicani e dei peccatori, p. 128; WILSON, W., Works of Wisdom (Matt 9,9-17; 11,16-19), p.13-16; e WITETSCHEK, S., The Stigma of a Glutton and Drunkard: Q 7,34 in Historical and Sociological Perspective, p. 148-151. Para uma visão da problemática do comer e do beber na prática da sabedoria na antiguidade recomenda-se o artigo de T. Phillips. PHILLIPS, T. E., “Will the Wise Person Get Drunk?” The Background of the Human Wisdom in Luke 7:35 and Matthew 11:19, p. 385-396.

O título de “amigo” é reconhecido por sua nobreza em todas as culturas, mas, em Mt 11,19, esse atributo dado a Jesus passa a ter uma conotação pejorativa. Ele, porém, não se deixou intimidar e permaneceu ao lado deles, dando continuidade as suas obras, no intuito de demonstrar o autêntico significado da *φιλία* que, por meio da comunhão (*κοινωνία*), semeia a Sabedoria do Reino Deus.

A propósito do Reino, Jesus dizia que o tempo presente não é o tempo da colheita, mas o tempo da sementeira, não é tempo da plena realização, mas o tempo dos sinais. Para os doentes, os sinais eram os exorcismos e as cura: “Contudo, se eu expulso os demônios pelo dedo de Deus, então o Reino de Deus, já chegou a vós” (Lc 11,20). Para os pobres era a distribuição dos bens para a sobrevivência: “Vai, vende o que possuis e dá aos pobres” (Mt 19,21). Para os pecadores o sinal era a comunhão e a amizade.⁸²

A dinâmica da *φιλία* é o caminho que Jesus utiliza para sentar-se à mesma mesa com os publicanos e os pecadores, por ser esta a expressão concreta da justificação que possibilita a passagem da condição de injustiça (não cumpridor da Lei) para torná-los justos diante de Deus. Isto só é possível uma vez que Jesus, por meio de seus gestos, concretiza a *φιλία* à medida em que se senta, come e bebe com os injustos e pecadores, para estabelecer uma comunhão que manifesta a justificação⁸³ de Deus oferecida a todos os pecadores.

Assim sendo, a sabedoria de Deus é o gesto de “saborear” as coisas ao modo de Deus, culminando na justificação gratuita do ser humano. Portanto, o tema da Sabedoria traz uma nova compreensão à comunhão estabelecida entre Jesus e os pecadores em um contexto de banquete. Logo, a *φιλία* nessa perícopa se abre a uma experiência de Deus que leva o ser humano a saborear a justificação de um modo novo.

No contexto de um banquete, é o próprio Deus que “saboreia” em Cristo a convivência com os publicanos e pecadores. Este convívio não Lhe causa desgosto, muito pelo contrário, ao se aproximarem de Deus pela *φιλία*, é a alegria da justificação que lhes é oferecida na dinâmica relacional de um banquete⁸⁴.

Portanto, para Mateus, a figura de Jesus que se abre neste contexto é daquele que come e bebe com publicanos e pecadores para ser tornar um amigo deles, que,

⁸² BIGUZZI, G., *Amico dei pubblicani e dei peccatori*, p. 140.

⁸³ Torna-los justos novamente, ou seja, torná-los retos aos olhos de Deus e segundo a Lei de Moisés, conforme Dt 6,25: “Está será a nossa justiça, cuidarmos de pôr em prática todos esses mandamentos diante do Senhor, nosso Deus, como ele nos mandou”.

⁸⁴ WILSON, W., *Works of Wisdom* (Matt 9,9-17; 11,16-19), p. 8-20.

na cultura semítica, significa entrar em comunhão, na qual Jesus estabelece uma relação de proximidade e de partilha com aqueles que não a mereciam, simplesmente porque os publicanos eram considerados traidores da pátria, e os pecadores, traidores de Deus.

Ao estabelecer a relação de comunhão (κοινωνία) e de amizade (φιλία) com os afastados da Lei, o Jesus mateano apresenta a φιλία como um aspecto da salvação universal, oferecida como um dom totalmente gratuito, que a insere no âmbito do ἀγάπη, porque tanto os publicanos quanto os pecadores não poderiam jamais retribuir na mesma medida de Jesus, pois estes possuíam uma dívida para com Deus⁸⁵. Assim, Jesus tem a iniciativa de se oferecer a esta relação não no intuito de estabelecer uma comunhão social, mas uma comunhão que os resgata para Deus pelos laços da amizade, cujo banquete é o reflexo do sacramento da salvação universal.

2.7

O tema da amizade no Evangelho de Lucas

2.7.1

Os gestos concretos da amizade (φιλία) no Terceiro Evangelho

A temática da φιλία no Terceiro Evangelho é inaugurada no contexto da resposta do centurião a Jesus através de seus amigos⁸⁶: “Não estava longe de casa, quando o centurião mandou alguns amigos lhe dizerem: “Senhor, não te incomodes, porque não sou digno de que entres em minha casa” (Lc 7,6)⁸⁷.

Essa perícope evidencia a relação de reciprocidade entre os amigos que eram judeus e o próprio centurião, refletindo posteriormente na acolhida recíproca de Jesus; visto que ao acolher seus amigos, Jesus acolhia o próprio centurião. A humildade deste oficial refletida no gesto de seus amigos, faz com que o Senhor reconheça por meio deles o ato de fé deste homem (Lc 7,9)⁸⁸.

⁸⁵ SACCHI, P., Puro e Impuro, p. 1115; e MAGGIONI, B., Amicizia, p. 33

⁸⁶ O evangelista utiliza pela última vez o termo φιλία em Lc 23,12: “E nesse mesmo dia Herodes e Pilatos ficaram *amigos* (φίλοι) entre si, pois antes eram inimigos”.

⁸⁷ Em Mt 8,5-8 encontramos o seu paralelo sem a menção do termo amigos (φίλοι).

⁸⁸ GREEN, J. B., The Gospel of Luke, p. 288.

A amizade é constituída por uma empatia consentida que a torna capaz de transmitir através do outro aquilo que somos. O acolhimento destes amigos indica a forma como Jesus se faz presente na vida daqueles que o buscam, ao compreender por meio deles a dor e os sentimentos do centurião. Nesta passagem, Jesus também tem o cuidado de ensinar a reconhecer aquele que lhe é diferente, lembrando que acolher é trazer para perto de si o outro com suas limitações.

A humilde atitude de não se sentir digno de dirigir-se a Jesus e a resposta de profunda confiança deste oficial pagão proferida por seus amigos foi reconhecida e incorporada posteriormente pela Igreja na Celebração Eucarística, como o último momento que antecede a preparação para o recebimento do Corpo de Cristo, que por meio de um gesto de confiança e amizade, salva o amigo.

O segundo gesto a ser abordado em Lucas é sobre a *φιλία* que gera comunhão (*κοινωνία*)⁸⁹. Este é ilustrado pela perícopa da mulher pecadora que, num simples gesto, exprime um profundo sinal de união com Cristo: “e, ficando por detrás, aos pés dele, chorava; e com as lágrimas começou a banhar-lhe os pés, a enxugá-los com os cabelos, a cobri-los de beijos e a ungi-los com perfume” (Lc 7,38).

Neste contexto, o ato de beijar⁹⁰ (*φιλέω*) exprime a dimensão salvífica da reconciliação e da comunhão, apresentado no panorama de um banquete que contém um rico aparato simbólico como pano de fundo, que descortina um grande mosaico aos olhos do leitor. O beijo que já representou a ruína de um apóstolo (Lc 22,47), aqui se revela como a redenção de uma pecadora, que não mede esforços para oferecer tudo o que possui, mesmo que seja unicamente suas lágrimas⁹¹. A mulher pecadora não aparece diante de Jesus com as mãos vazias porque o amor não é mesquinho, sendo assim, ela não dá o que lhe sobra, mas tudo o que possui.

Se por um lado Simão, o fariseu, ao receber Jesus em um banquete (Lc 7,45) negligencia as qualidades de um bom anfitrião ao oferecer apenas o necessário, por outro, a mulher pecadora, embora não convidada, é aquela que demonstra a

⁸⁹ CRABBE, K., A Sinner and a Pharisee: Challenge at Simon's Table in Luke 7:36-50, p. 248-251.

⁹⁰ Se utiliza aqui a forma composta do verbo *φιλέω* (*καταφιλέω*), que traduzimos literalmente como “beijar ardentemente”. BERTSCHMANN, D. H., Hosting Jesus: Revisiting Luke's 'Sinful Woman' (Luke 7.36-50) as a Tale of Two Hosts, p. 43.

⁹¹ Para a compreensão deste gesto na Antiguidade Clássica: COSGROVE, C. H., A Woman's Unbound Hair in the Greco-Roman World, with Special Reference to the Story of the “Sinful Woman” in Luke 7:36-50, p. 675-692.

hospitalidade, revelando-se a verdadeira anfitriã⁹². O gesto desta mulher evidencia a dimensão reparadora e acolhedora da *φιλία*, capaz de possibilitar uma comunhão. Entretanto, esta atitude denota um dado significativo pelo fato de ser realizada por uma pecadora, que, aos olhos dos homens, encontrava-se em ruptura com Deus e, assim, não era digna de estar em comunhão com Ele.

Ao beijar ardentemente os pés de Jesus, ela oferece seu profundo amor, no qual a *φιλία*, através deste gesto, inaugura o perdão e a comunhão: “Por essa razão, eu te digo seus numerosos pecados lhe são perdoados, porque ela demonstrou muito amor” (Lc 7,47). Destarte, no banquete em que os convidados julgavam-se mais distintos apenas por cumprirem a Lei, esta indigna pecadora, ao se prostrar aos pés de Jesus, traça pela humildade os novos contornos da *φιλία* que a une ao *ἀγάπη* por meio de uma dimensão afetiva, onde aquela que se rebaixa, acolhe seu Salvador não para oferecer-Lhe “o pouco amor”, mas todo o seu amor. Então, a *φιλία* abraça a imensidão do perdão dos pecados e da acolhida, pois aquele que demonstrar o pouco amor, falará de um *ἀγάπη* inexistente⁹³.

No Terceiro Evangelho, a parábola do amigo inoportuno aponta um novo traço da *φιλία* ilustrada pela insistência de pedir pão a um amigo:

Quem dentro vós, se tiver um amigo e for procurá-lo no meio da noite, dizendo: “Meu amigo, empresta-me três pães, porque chegou de viagem um dos meus amigos e nada tenho para lhe oferecer” [...] digo-vos, mesmo que não se levante para dá-los por ser amigo, levantar-se-á ao menos por causa da sua insistência, e lhe dará tudo aquilo de que precisa. (Lc 11,5-8)

Essa atitude faz desse homem um amigo inoportuno ou um amigo zeloso? Seria ele inoportuno por retirar seu amigo do leito no meio da noite a procura de alimento? Ou seria ele cuidadoso por zelar pelo bem-estar daquele amigo que chegou de viagem? Independentemente de qualquer designação, o gesto desse homem revela os traços de uma *φιλία* que ultrapassa as regras de conveniência para impulsioná-lo a pedir insistentemente por causa do outro.

A oração do Pai Nosso (Lc 11,1-4), que precede essa perícopa, aponta para a insistência do pedido, ratificada também pela passagem sobre a eficácia da oração

⁹² BERTSCHMANN, D. H., *Hosting Jesus: Revisiting Luke's 'Sinful Woman' (Luke 7.36-50) as a Tale of Two Hosts*, p. 40-46; COSGROVE, C. H., *A Woman's Unbound Hair in the Greco-Roman World, with Special Reference to the Story of the "Sinful Woman" in Luke 7:36-50*, p. 690.

⁹³ GREEN, J. B., *The Gospel of Luke*, p. 314-315; BERTSCHMANN, D. H., *Hosting Jesus: Revisiting Luke's 'Sinful Woman' (Luke 7.36-50) as a Tale of Two Hosts*, p. 38-40; CRABBE, K., *A Sinner and a Pharisee: Challenge at Simon's Table in Luke 7:36-50*, p. 261-262.

(Lc 11,9-13), na qual a parábola do amigo inoportuno, salienta o pedido do pão com a insistência requerida da oração perseverante. O amigo é o paradigma daquele que é insistente e que pede com perseverança; esta realidade está ligada a um aspecto fundamental da existência humana: a alimentação, presente no símbolo do pão. Por outro lado, a figura do amigo evidencia também o paradigma do orante, ou seja, da oração elevada as últimas consequências em benefício do próximo.

O aspecto dinâmico da figura do amigo abraça a possibilidade da intimidade e da liberdade que são expressões intangíveis da amizade, próprias daqueles que são livres para chegar a qualquer instante e confiar que serão atendidos no momento de maior necessidade, mesmo que seja para pedir o pão e ofertar aquele que chega inesperadamente.

Por conseguinte, na perícopes sucessiva da eficácia da oração (Lc 13, 9-13), há uma mudança de paradigma que ilumina o tema da *φιλία*, pois agora Jesus assume a figura do verdadeiro amigo que instrui os seus amigos a respeito da oração insistente: “Pedi e vos será dado” (Lc 13,9). Assim, o amigo é aquele que se coloca em ação na certeza de que obterá aquilo que deseja: ele pede porque sabe que receberá, ele busca porque encontrará e é aquele que bate por saber que lhe será aberto.

Esta dinâmica, baseada na certeza intrínseca presente no tema da amizade, culmina na mudança do paradigma, agora apresentado na relação entre o Pai e o Filho, a partir do exemplo de confiança e intimidade existente entre eles, bem como na maneira eficaz de pedir. Cristo é aquele que se faz presente não como um intruso (*alienus*), que invade a intimidade dos amigos, mas como o “Outro” (*alter*), que se coloca entre eles e pede ao Pai pelos seus, ensinando-os a perseverar e a pedir insistentemente o pão cotidiano.

Como amigos do Filho, agora, em cada celebração Eucarística, é possível pedir a Ele que nos alimente e nos sacie desta peregrina realidade e perpetue a relação de amizade com Deus, por meio dos laços da *φιλία*, na qual o ato de pedir não nos faz inoportunos, mas íntimos Daquele a quem devemos nos dirigir nos momentos de aflição.

A temática da amizade em Lucas se revela também através do apelativo “meus amigos”⁹⁴ dirigido por Jesus aos seus discípulos pela primeira vez no

⁹⁴ Em seu paralelo em Mt 10,26-28, Jesus não se refere aos discípulos como amigos, o que denota uma característica específica do Evangelho lucano.

Evangelho lucano: “Meus amigos, eu vos digo: não tenhais medo dos que matam o corpo e depois disso nada mais podem fazer” (Lc 12,4). Destarte, à luz do capítulo anterior, o amigo não era aquele que oferecia apenas o pão (Lc 11,5), mas Aquele que garante a certeza da vitória sobre a morte e não permite que algo passe despercebido aos seus olhos (Lc 12,6-7).

Este Amigo os conhece nos mínimos detalhes, porque os ama. Ele sabe que a hipocrisia farisaica (Lc 12,1) tenciona coibir qualquer tentativa de espontaneidade e liberdade dos discípulos, por isso, os orienta a não se limitarem à uniformidade de regras e relações institucionalizadas, mas que busquem ser reconhecidos por sua liberdade e por sua naturalidade, própria da amizade que fala abertamente sobre o Amigo sem qualquer temor.

Afinal, o apelativo “meus amigos” encontrado em Lc 12,4 é a expressão de um amor atencioso e zeloso, que recorda aos discípulos que o medo (Lc 12,7) não deve ultrapassar o dom oferecido de uma amizade, revestida da promessa que antecipa o bem que virá, porque é próprio de Jesus se fazer presente em cada gesto e em cada palavra, revelando a certeza do Amor que jamais o abandonará.

A temática da amizade em Lc 14,10-12 destaca-se sob o panorama da gratuidade, pois, a verdadeira amizade não espera recompensa:

Pelo contrário, quando fores convidado, ocupa o último lugar, de modo que, ao chegar quem te convidou, te diga: “Amigo vem mais para cima”. [...] Em seguida disse àquele que o convidara: “Ao dares um almoço ou jantar, não convides teus amigos, nem teus irmãos, nem teus parentes, nem os vizinhos ricos; para que não te convidem por sua vez e te retribuam do mesmo modo”.

O capítulo se inicia com a narrativa sobre a presença de Jesus e alguns convidados em um banquete promovido por um notável fariseu, onde Jesus se vale deste cenário para observar a atitude de alguns que procuravam, antes de tudo, alcançar e usufruir dos melhores lugares. O paradigma deste banquete demonstra que a amizade se relaciona intimamente com a gratuidade, e que ela só é possível quando os amigos já conquistados se abrem para acolher aqueles que foram esquecidos, pois o lugar que ocupam nesta refeição torna-se irrelevante diante daquele que cede espaço àquilo que lhe é de maior valor.

Por outro lado, a relação de amizade nessa perícopes abre a problemática da retribuição (*do ut des*), quando um favor concedido aos amigos gera a expectativa

de um reconhecimento⁹⁵. Mediante esse contexto, a dinâmica intrínseca do Reino de Deus ensina que o sentido da *φιλία* deve ultrapassar os limites naturais e sociais das relações humanas por meio da gratuidade (Lc 14,12-14), para que a amizade não permaneça circunscrita a uma simples troca de benevolências, mas que seja o gesto espontâneo de um amor que não intenciona recompensas.

A circunstância do banquete acompanha constantemente Jesus no itinerário de relações estabelecidas por convenções sociais e religiosas, onde Ele, pacientemente, por meio de parábolas, dissolve conceitos enrijecidos para anunciar que todos são convidados a participar da alegria do amigo. Destarte, o início do capítulo 15 evidencia Jesus cercado por dois grupos antagônicos: de um lado os considerados impuros para sociedade (publicanos e pecadores), e do outro, aqueles que eram conceituados por serem observantes e dignos perante a Lei (escribas e fariseus). No meio deles, encontra-se Jesus, acusado de sentar-se e comer a mesa dos pecadores: “Esse homem recebe os pecadores e come com eles” (Lc 15,2).

Para esses dois grupos, Jesus narra três parábolas cuja temática é a misericórdia e é também um convite aos amigos a participar da alegria do Amigo: “e, de volta para casa, convoca os amigos e os vizinhos, dizendo-lhes: ‘Alegrai-vos comigo, porque encontrei a minha ovelha perdida’”; “encontrando-a, convoca as amigas e vizinhas, e diz: ‘Alegrai-vos comigo, porque encontrei a dracma que havia perdido!’” e “Mas era preciso que festejássemos e nos alegrássemos [...] ele estava perdido e foi reencontrado!” (Lc 15, 6.9.32).

O primeiro panorama apresentado nestas três parábolas evidencia a perda de algo extremamente valioso. A primeira se refere ao pastor que perde uma de suas cem ovelhas (Lc 15,4), a segunda descreve a mulher que procura a dracma perdida dentro de casa (Lc 15,8), e a última narra os dois filhos que estavam perdidos (Lc 15, 31-32).

O segundo panorama retratado nessas perícopes se abre ao movimento de busca para recuperar algo perdido: seja na figura do pastor, seja na imagem da mulher ou no semblante do pai, cada um, diante de sua perda, persiste a procura daquele bem precioso que, apesar de estar perdido, não merece o abandono do esquecimento.

⁹⁵ GREEN, J. B., *The Gospel of Luke*, p. 551-553.

Essas figuras representam as ações do Pai que, por meio de Cristo, vai ao encontro daquele que está perdido, seja fora de casa (a ovelha) ou dentro dela (a dracma) e é finalmente sintetizada pela última parábola dos filhos, que também se encontravam perdidos: um dentro de casa (o filho mais velho) e o outro fora dela (o filho mais novo)⁹⁶, a fim de que o reencontro seja, então, a ocasião para um convite aos amigos para celebrar e participar juntos dessa mesma alegria (Lc 15, 6.9.32), na qual a expressão “alegrai-vos comigo” remonta ao contexto celebrativo do banquete composto por aqueles que comungam da mesma alegria do pastor, da mulher e do pai para retratar a imagem da Igreja que, unida ao Amigo, participa e celebra seu júbilo.

A temática da *φιλία* nesta última parábola faz emergir a manifestação da misericórdia de Deus, oferecida por meio de Jesus àqueles que dela necessitem e, num contexto universal, a todos que anseiam pela reconciliação para retomar a Sua amizade, pois não é possível ser amigo de Deus sem vivenciar Sua misericórdia: “Partiu, então, e foi ao encontro de seu pai. Ele estava ainda ao longe, quando seu pai viu-o, encheu-se de compaixão, correu e lançou-se-lhe ao pescoço, cobrindo-o de beijos” (Lc 15,20).

A presença da forma composta do verbo *φιλέω* (v.20) se associa a perícopes da mulher pecadora que também o beija ardentemente (*καταφιλέω*) em Lc 7,38, onde o ósculo ardente representa a marca da profunda comunhão que sempre é acompanhada por um convite ao banquete (Lc 15,23). Se em Lc 7,38, a mulher cobre de beijos os pés de Jesus, desta vez é o pai que enche de beijos o pescoço do filho (Lc 15,20). Tanto o pai da parábola, quanto Jesus no relato da mulher pecadora, são movidos pela compaixão que sempre oferece o perdão a quem dele necessitar.

Por conseguinte, a figura do pai simboliza a ação de Deus por intermédio de seu Filho, e então aquele gesto de outrora da pecadora para com Jesus, agora é assumido por Ele, que faz questão de ultrapassar qualquer adversidade para cuidar daquele que se aproxima de coração sincero, pois, no momento em que o ser humano se mostra mais indigno de Seu amor, é que ele mais precisa ser amado. Então, a partir dessa evidência, Jesus excede qualquer expectativa, não apenas de beijar os pés (Jo 13,5), mas também como na cena daquele pai, Ele “beija

⁹⁶ MEYNET, R., *Traité de rhétorique biblique*, p. 561-562.

efusivamente” o filho que retorna envergonhado de sua história, por julgar que seu pecado pode ser maior que a misericórdia do pai.

Essa “desproporcionalidade do amor”, que tende a pesar na balança a misericórdia e não a miséria, torna aquele que a recebe misericordioso, e, nessa reciprocidade, tudo aquilo que se faz a Jesus será retribuído pelo Seu amor. Consequentemente, a *φιλία* se revela pela capacidade de reconhecer no amigo o rosto misericordioso daquele que ama, por ter sido amado e perdoado anteriormente.

Por outro lado, a postura do filho mais velho ajuda a ampliar o panorama acerca da relação da *φιλία* com a misericórdia: “Ele, porém, respondeu a seu pai: Há tantos anos que te sirvo, e jamais transgredi um só dos teus mandamentos, e nunca me deste um cabrito para festejar com meus amigos” (Lc 15,29).

Anteriormente, o pastor festejava o reencontro da ovelha perdida com os amigos, e a mulher o reencontro da dracma perdida, mas, agora, o filho mais velho questiona seu pai por ter permanecido fiel em sua casa, sem poder comemorar porque nunca lhe fora dado “um cabrito para festejar” (Lc 15,29).

Em uma ótica mais ampliada deste panorama, é possível identificar que tanto o filho que permaneceu em casa quanto aquele que estava fora encontravam-se perdidos, necessitados de perdão. Todavia, ao reconhecer seu pecado, o filho mais novo foi perdoado e então o banquete pôde ser realizado como um sinal de comunhão e expressão do amor misericordioso do pai. Em contrapartida, o filho mais velho não foi capaz de perceber o seu próprio pecado ao deixar de reconhecer o pai que sempre permaneceu ao seu lado, e esta incapacidade o impediu de comungar com seus amigos a alegria do banquete.

No comentário espiritual de Bento XVI, o filho perdido dentro de casa também “teria sonhado com uma liberdade sem limites”; e isso o fez “amargo na sua obediência”, pois, afinal, não conhecia “a graça do que significa estar em casa, da verdadeira liberdade, que ele como filho tem”⁹⁷.

⁹⁷ BENTO XVI, PP., Jesus de Nazaré: primeira parte: do batismo no Jordão à transfiguração, p. 185.

2.7.2

Os gestos efêmeros de amizade (φιλία) no Terceiro Evangelho

Os capítulos seguintes do Terceiro Evangelho indicam as ações que destituem o verdadeiro sentido da amizade e denotam o falso amor que esmorece os gestos salvíficos da φιλία, no qual Jesus denomina os fariseus como os amigos do dinheiro (φιλαργυρία), e, por isso, contradizem a misericórdia de Deus, sendo esta a nota relevante deste Evangelho⁹⁸: “e eu vos digo: fazei amigos com o Dinheiro da iniquidade, a fim de que, no dia em que faltar o dinheiro, estes vos recebam nas tendas eternas. Os fariseus, amigos do dinheiro, ouviam tudo isso e zombavam dele” (Lc 16,9.14).

Pela parábola anterior, sobre o administrador infiel, o evangelista abre este capítulo e sutilmente a confronta com esse tipo de amor (φιλαργυρία), ao descrever o elogio de Jesus sobre a esperteza do administrador que opta por renunciar a parte que lhe era devida no intuito de ser acolhido pelos devedores de seu patrão no momento de sua demissão. Paradoxalmente, Jesus distingue tal atitude como um paradigma a ser considerado num sentido salvífico para os filhos de Deus⁹⁹.

O epíteto “amigos do dinheiro”, direcionado aos fariseus, demonstra que o dinheiro era sua idolatria (Ef 5,5), fato este abominável aos olhos de Deus, pois em sua avareza desprezavam a oportunidade de estabelecer uma amizade com Aquele unicamente capaz de livrá-los do poder da condenação. Em contrapartida, o administrador infiel, ao fim de sua carreira, demonstra maior astúcia na relação com os bens, pois faz destes apenas um instrumento de sua salvação.

Sucessivamente, o tema da amizade em Lc 21,16 assinala o problema da perseguição por causa de Cristo, ou seja, a verdadeira natureza da amizade será colocada a prova no momento em que a fé em Cristo for confrontada: “sereis traídos até por vosso pai e mãe, irmãos, parentes, amigos, e farão morrer pessoas do vosso meio, e sereis odiados de todos por causa do meu nome” (Lc 21,16). Assim, todos estes serão capazes de trair o amigo fiel em Cristo por não serem amigos de Deus.

⁹⁸ D. Alighieri cunhou a clássica definição do Terceiro evangelista como “*scriba mansuetudinis Christi*” (Mn I XVI, 2), ou seja, o escritor da mansidão e da misericórdia de Cristo, devido a sua doçura e ternura para com os pecadores marginalizados. ALIGHIERI, D., Monarquía, p. 31.

⁹⁹ BURKETT, D., The Parable of the Unrighteous Steward (Luke 16.1-9): A Prudent Use of Mammon Test Stud, p. 326-342.

Destarte, o autor não emprega o termo inimigos (ἐχθροί) para caracterizar essas pessoas, mas opta por defini-los como amigos (φίλοι) até o momento da traição (Sl 41[40],10), e esta forma sutil de identificar essa relação faz com que a natureza da verdadeira amizade seja percebida nos momentos de conflito e perseguição. Num comparativo com a traição de Judas tramado com os chefes dos sacerdotes e da guarda antes da última ceia (Lc 22,1-6), a questão da falsa amizade se torna manifesta no âmbito da ceia pascal, na qual o próprio Jesus fez também a experiência da traição por aquele a quem considerou amigo (Jo 15,15).

Após a última ceia, apesar de ter vivenciado todos os gestos e sinais da verdadeira amizade, Judas é capaz de trair o Amigo ao beijá-lo (φιλησαι)¹⁰⁰, revelando o binômio traição-morte provocado pela falsa amizade.

A ceia instituída pelo Cristo agora se transforma num *locus* privilegiado para o discernimento, no qual seus amigos são constantemente instigados a examinar a intenção de seus próprios gestos para então ter a coragem de responder com sinceridade à indagação sobre ser amigo ou inimigo de Jesus. Assim como o Cristo foi traído pelo amigo-apóstolo, ao longo da história, os cristãos também correm o risco de serem odiados e perseguidos por causa de seu nome por aqueles considerados mais próximos.

Falar deste banquete Eucarístico implica uma atitude de comunhão com aquele que já se faz amigo, visto que “a morte se alimenta de mentira e gera mentira; se nutre de aparência e deixa atrás de si o vazio”¹⁰¹, a vida que nasce do encontro com os amigos na ceia eucarística se nutre da verdade e gera a verdade; se nutre da realidade do Ressuscitado e deixa atrás de si a plenitude da vida eterna.

¹⁰⁰ Mt 26,48-49; Mc 14,44-45; Lc 22,47-48.

¹⁰¹ CORBON, J., Liturgia alla sorgente, p. 46.

2.8

A amizade no Evangelho de João

2.8.1

O Livro dos Sinais

O Evangelho do discípulo amado apresenta o termo *φιλία* pela primeira vez na seção denominada “livros dos Sinais”¹⁰². No início da vida pública de Jesus, o substantivo *φίλος* é empregado em referência direta a João Batista como amigo do esposo: “Quem tem a esposa é o esposo, mas o amigo do esposo, que está presente e o ouve, é tomado de alegria à voz do esposo” (Jo 3,29).

Em um contexto de amor nupcial, o amigo é aquele capaz de verdadeiramente se alegrar com a alegria do esposo que vem, pelo fato de ouvir a sua voz. Deste modo a *φιλία* entra em relação com o *ἔπος*, que, no sentido positivo do termo, é compreendido como um movimento de busca daquilo que falta, isto é, a força que anseia pela união e não se restringe a um mero instinto irrefletido, banalizado ao longo da história¹⁰³.

A figura de João Batista, o “amigo do noivo”, representa aquilo que os gregos chamavam na antiguidade clássica de paraninfo, ou seja, o amigo de confiança que portava o compromisso de conduzir a noiva em segurança até seu noivo. Personagem de suma importância em um casamento, cuja função denotava um grande prestígio, assim como o reconhecimento público da *φιλία* que unia os amigos. O serviço incondicional prestado ao noivo era a nota característica que o qualificava verdadeiramente como “o amigo”.

Destarte, também era facultada ao amigo do noivo a responsabilidade de levar as provisões do casamento em caso de uma eventual falha. Em correspondência, lhe era concedido o privilégio de participar a mesma mesa e também acompanhar os noivos até a entrada da câmara nupcial, a fim de celebrar com eles a alegria desta união¹⁰⁴.

¹⁰² O livro dos Sinais (Jo 1,19-12,50) se refere a vida pública de Jesus e aos milagres (sinais) nela realizados para testemunhar que Jesus é o Cristo. A denominação de “livro dos Sinais” utilizada no comentário de Brown se tornou clássica. KONINGS, J., *Evangelho Segundo João*, p. 250.

¹⁰³ BENTO XVI, PP., Carta Encíclica *Deus Caritas Est*, n. 7.

¹⁰⁴ JEREMIAS, J., “*νύμφη, νυμφίος*”, p. 1444-1445. 1439-1457.

A alegria desse amigo, descrita em Jo 3,29, é o sinal da alegria escatológica que marca a “irrupção do tempo messiânico”, e nesta relação entre Jesus e João Batista, a *φιλία* os conduz à uma autêntica alegria, livre de qualquer interesse. João Batista é a face do amigo do noivo que se regozija com a felicidade de seu amigo frente as núpcias, e também aquele que demonstra o caráter oblato do amor de Jesus aos seus amigos¹⁰⁵.

Sucessivamente, o tema da *φιλία* surge no Evangelho de João como a primeira menção do verbo *φιλέω* com valor teológico: “Porque o Pai ama o Filho e lhe mostra tudo o que faz; e lhe mostrará obras maiores do que essas para que vos admireis” (Jo 5,20).

Nesse versículo, o Pai ama (*φιλέω*) o Filho, e o sentido profundo deste verbo deverá ser plenamente compreendido mediante à luz do mistério Pascal de Cristo, para que então, às margens do mar da Galileia, a dinâmica da amizade proposta pelo discípulo amado em Jo 21,15-17 seja concretamente assumida.

O episódio da cura do enfermo de Betesda¹⁰⁶ (Jo 5, 1-18) prepara o grande discurso teológico de Jo 5,20, que aponta para as ações do Filho e do Pai (v. 17), cujo elo mútuo é o amor (*φιλέω*) entre o Pai e o Filho (v. 20), e, por sua vez, se estende *a posteriori* a todos os amigos do Filho.

Todavia, uma vez que o Pai dispõe do poder de ressuscitar o seu Filho, ele, por sua vez, possui a mesma autoridade em dar também a vida (Jo 5,21), porque o amor (*φιλέω*) do Pai por Jesus está ligado ao dom da Vida. Deste modo, no capítulo 5 do Evangelho de João há uma constelação de ações que se descortina a partir da dinâmica do amor (*φιλέω*) do Pai pelo Filho¹⁰⁷.

A dimensão do amor do Pai que ama (*φιλέω*) seu Filho se associa agora à dimensão humana da amizade no encontro de Jesus com seus amigos de Betânia,

¹⁰⁵ JEREMIAS, J., “νύμφη, νυμφίος”, p. 1439-1457; VIVALDELLI, G., Sposo, sposa, p. 1348-1349. 1345-1351.

¹⁰⁶ Para um aprofundamento teológico e espiritual: SILVA, B., O enfermo de Betesda. In: Diálogos com a Palavra, p. 29-44.

¹⁰⁷ Em Jo 3,35, encontramos o seu paralelo, onde o amor do Pai para com o Filho é referido com o *ἀγαπάω*: “O Pai ama o Filho e confiou-lhe todas as coisas”. Aqui o verbo *ἀγαπάω* está no presente, ou seja, o Pai ama e continua amando o Filho, o que caracteriza uma ação contínua e ininterrupta desse amor. Para os exegetas, aqui é possível verificar que o sentido do verbo *φιλέω* e do verbo *ἀγαπάω* é o mesmo em São João, onde se tenciona analisar as nuances dos significados dos dois verbos sob a base do repertório clássico e helenístico. QUELL, G; STAUFFER, E., “ἀγαπάω, ἀγάπη, ἀγαπητός”, p. 73-74; STÄHLIN, G., “φιλέω κτλ”, p. 1168-1172; MAGGIONO, B., Amicizia, p. 32.

cujo valor teológico¹⁰⁸ descrito anteriormente em Jo 5,20 se desdobra agora na cena emblemática de Jo 11,3: “Senhor aquele que amas está doente”¹⁰⁹, pelas ações daquele que tem o poder de dar a vida ao amigo que morre, ou seja, aquele amor que o Filho recebe do Pai, Ele agora doa aos seus amigos. Deste modo, por amor a Lázaro, Jesus retorna à Judéia (Jo 11,7), mesmo que isso implique em um risco para a sua própria vida (vv. 8,16).

Todavia, Jesus oferece aos seus amigos, conforme B. Maggioni, “uma antecipação de sua ressurreição com o objetivo de mostrar o significado profundo da cruz, que não é caminho de morte, mas de vida; não derrota, mas vitória”¹¹⁰, *mutatis mutandi*, a *φιλία* nesta perícopes liga-se à ressurreição, visto que Lázaro despertará por meio do amor de seu amigo: “Nosso amigo Lázaro dorme, mas vou despertá-lo” (Jo 11,11).

A *φιλία* nesta passagem está vinculada ao ato de crer, porque aquele que ama crê e vive da promessa do futuro, visto que é próprio da amizade oferecer àquele que ama o benefício de uma aliança que se faz presente em cada gesto e em cada palavra do amigo, e traz a certeza do Amor que jamais o abandonará, porque o amor do verdadeiro Amigo nunca diz “te amo até aqui”.

A morte não mais separa os amigos, porque a *φιλία* em Jesus prova que a dimensão da vida é mais forte que a morte, e a fé no Amigo é o pilar fundamental para percorrer o itinerário do amor proposto no Evangelho do discípulo amado, que culmina na Ressurreição, porque aquele que é amigo crê e pode participar dos frutos desta amizade (vv. 25-26) que o Pai tem com o Filho¹¹¹.

Afinal, a amizade de Jesus com Lázaro reforça a dimensão humanizadora da *φιλία*, na face de um Deus que se humaniza ao ponto de verter lágrimas diante do mistério da morte, provocando nos que estavam ao redor a exclamação: “Vede

¹⁰⁸ Em Jo 19,12, encontramos o φίλος sem relevância teológica: “Se o soltas, não és amigo de César! Todo aquele que se faz rei, opõe-se a César”.

¹⁰⁹ Em Jo 11,5, Jesus ama com o ἀγαπάω e não com o φιλέω “Ora, Jesus amava Marta, Maria, sua irmã, e Lázaro”. Aqui é possível perceber a confluência do ἀγαπάω e do φιλέω na narrativa da Ressurreição de Lázaro. Por isso, pode-se afirmar semanticamente que ambos são sinônimos. A dinâmica da *φιλία* nesta perícopes manifesta a natureza do Filho que ama no âmbito do ἀγαπάω e do φιλέω e narrativamente são sinônimos. ALDAVE MEDRANO, M. E., La resurrección de Lázaro y la unción en Betania (Jn 11,1-12,11) a la luz del ritual de duelo de la antigüedad, p. 225, nota 10.

¹¹⁰ MAGGIONI, B., O Evangelho de João, p. 392.

¹¹¹ É de suma importância destacar nesta perícopes, como também em Jo 20, 30-31, a dimensão do verbo crer (πιστεύω) na dinâmica do Evangelho joanino citado 98 vezes, comparado as 11 vezes em Mateus, 15 em Marcos e 9 em Lucas. O livro dos Sinais, propicia a afirmação de que somente aquele que ama pode crer e participar do amor que leva à Ressurreição, logo, Lázaro, Marta e Maria só entram nessa dinâmica a partir dela. PITTA, A; FILANNINO, F., La vita nel suo nome, p. 244-245.

como ele o amava” (Jo 11,36). Neste contexto, é Jesus que teologicamente ama com o φιλέω, assim como em Jo 5,20 é o Pai que ama o Filho com o φιλέω e o Filho reproduz a ação do Pai.

Jesus, ao chorar, não se deixou levar pela tristeza que pairava naquele lugar, mas chora silenciosamente por amor ao seu amigo¹¹². Seu pranto não exprime o desespero de Marta e Maria¹¹³, mas suas lágrimas brotam do amor do Pai, que se estende a todos os seus discípulos na dor da morte que o separa dos seus¹¹⁴, e esse é o amor capaz de reuni-los novamente.

A amizade de Jesus com Lázaro assume um significado maior que ele mesmo¹¹⁵: a grandiosidade de uma amizade que suscita a transformação da morte para a vida e a sua ressurreição prefigura a própria Ressurreição de Cristo.

Na última parte do livro dos Sinais, o φιλέω é iluminado com a ressurreição de Lázaro, onde o aspecto de perder a vida não é sinônimo de falimento, mas é a própria glorificação de Jesus, que é também a glorificação do Pai: “Quem ama sua vida a perde” (Jo 12,25). O ato de amar a própria vida só é concebível a medida em que se ama e se espera-se em Cristo, razão última da fé, porque esperar é o ato que implica no salto da fé e do amor, “porque se parar a esperança, tudo para” e se findar a amizade, finda-se o amor¹¹⁶.

2.8.2 O Livro da Hora

As palavras de Jesus aos seus discípulos, logo depois da Santa Ceia, têm em seu âmago um discurso de despedida, em que Ele deixa um verdadeiro mandamento

¹¹² MATEOS, J; BARRETO, J., O Evangelho de São João, p. 501.

¹¹³ O verbo κλαίω (chorar, soluçar) que faz referência ao choro de Maria (v. 33) é utilizado com frequência nas lamentações de luto e de grande consternação (cf. Mt 2,18 e At 9,39) ao contrário do verbo δακρύω utilizado por Jesus (v. 35), que se refere a um sentimento profundo, o mesmo utilizado pelo salmista que derrama as lágrimas (δάκρυα) noite e dia (Sl 42,4). LEON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho segundo São João II* (capítulos 5-12), p. 294 e 296.

¹¹⁴ LEON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho segundo São João II* (capítulos 5-12), p. 296.

¹¹⁵ GIANGRECO, L., *Gli amici di Gesù: Lazzaro, Marta e Maria*, p. 178.

¹¹⁶ O poeta C. Péguy tem uma bela imagem a esse respeito. Ele diz que as três virtudes teológicas — fé, esperança e caridade — são como três irmãs: duas adultas e uma ainda criança. Elas andam juntas pela rua de mãos dadas, as duas maiores nas laterais e a garotinha no centro. A menina, claro, é a esperança. Todo o mundo que as vê diz: “Certamente são os dois adultos que arrastam a garota para o centro!”. Eles estão errados: é a menininha Esperança que arrasta as duas irmãs, porque se parar a esperança, tudo para”. PÉGUY, C., *Le Porche du mystère de la deuxième vertu, Œuvres poétiques complètes*, p. 655.

(Jo 15,12) alicerçado no amor aos seus amigos (φίλοι), critério basilar que possibilita a cada um renovar seu compromisso de viver e permanecer na Aliança. Nessa linha, G. Carminati afirma que “no Evangelho de João encontramos uma fórmula de aliança propriamente neotestamentária, motivo pelo qual Jesus desempenha o papel de mediador entre o Pai e as relações pessoais dos discípulos com ele (Jo 15,14)”¹¹⁷.

Essas relações devem demonstrar a ação do Pai em Jesus e de Jesus para com os seus, prefigurado na alegoria da videira (imagem do povo de Israel), que se concretiza na pessoa de Jesus, o modelo da verdadeira vinha, plantada e cultivada por Deus, do qual falavam os profetas¹¹⁸. Cada discípulo é chamado a se desenvolver e a entregar os seus ramos Àquele agricultor que cuida de sua vinha, para que esta produza bons frutos e seja capaz de ofertar o vinho novo.

Segundo X. Léon-Dufour, “aí reside a ousadia joanina – o face à face de Deus é aqui o próprio Filho; apenas ele é a planta da vinha que apresenta ramos fecundos”¹¹⁹, em que todo aquele que nela permanece será capaz de produzir bons frutos (Jo 15,5).

Jesus é o “sim” da Aliança, que na ação voluntária com o Pai, opera na história da salvação o papel decisivo de estabelecer uma nova configuração na relação entre discípulos e mestre, pois na antiga tradição judaica, conforme atesta S. Panimolle, a iniciativa da escolha sempre partia dos discípulos¹²⁰. A novidade apresentada por Jesus é a sua atitude, que modifica esse paradigma através da própria iniciativa de escolher os seus amigos, convidando-os para segui-lo e fazerem parte do seu discipulado (Jo 1,43).

Os amigos de Jesus não são meros objetos de uma predileção, que executam as suas ordens como expressão de uma subordinação, mas representam, no seio da comunidade cristã, uma liberdade capaz de relacionar-se diretamente com Ele e reconhecê-lo como o verdadeiro amigo que não se coloca acima deles, mas no centro de suas vidas.

Jesus configura uma nova dinâmica relacional espelhada na sua íntima relação de amor e de confiança com o Pai, que se estende aos seus escolhidos, assim,

¹¹⁷ CARMINATI, G. P., “Non vi chiamo più servi, ma amici” (Gv 15,13): La comunione come effetto della rivelazione dell’amore, p. 141.

¹¹⁸ Cf. Is 5,1-7; Jr 2, 21; Os 10,1.

¹¹⁹ LEON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho segundo São João II* (capítulos 5-12), p. 116-117.

¹²⁰ PANIMOLLE, S. A., *Lettura pastorale del vangelo di Giovanni*, p. 287.

não pode haver mais espaço para uma relação pautada entre servo e senhor, mas a de amigos que vivem e se perpetuam na fidelidade à Aliança.

Para J. Blank, a diferença entre servo (δοῦλος) e amigo (φίλος) se dá na distância existente entre Deus e o ser humano, uma vez que até a encarnação de Jesus não era permitido uma familiaridade, que é própria entre amigos, com exceção daqueles que eram chamados por Deus a viverem em sua intimidade¹²¹. Na antiga tradição testamentária, o termo “servo” não só se aplicava a uma condição servil, mas também poderia designar o mais alto grau que um ser humano alcançaria diante de Deus¹²².

Com a vinda de Jesus, se instaura um novo modelo de amizade, no qual não cabe mais a existência de uma relação de subserviência entre o mestre e o seu discípulo, mas é pautado no seu novo mandamento: “amai-vos uns aos outros assim como eu vos tenho amado” (Jo 15,12), que se transforma em um presente a nós, ofertado pelas mãos do Pai, através de Jesus. Ele nos insere em uma nova relação de convivência, e, assim, o amor, a reciprocidade e a confiança, são os elementos responsáveis por impulsionar, sedimentar e gerar uma nova comunidade, onde a liberdade e a familiaridade são expressões próprias dos amigos de Deus, que aceitam viver a sua nova Aliança.

Uma Aliança perene que não está dissociada do mandamento do amor, eis o eixo central do itinerário joanino, em que não se pode reconhecer uma verdadeira comunidade cristã que esteja desvinculada da capacidade de amar. E qual seria a medida deste amor? É amar sem medidas¹²³, é amar com o mesmo coração que Deus teve ao criar a humanidade, é amar com a mesma intensidade com que Ele desejou estabelecer uma Aliança com seus amigos e que, tendo chegado à plenitude dos tempos, enviou seu Filho para que este amor se concretizasse.

Jesus é a essência do amor que não deseja reservar nada para si, mas anseia engajar-se em favor do outro, chegando ao limite de oferecer a sua própria vida, expressão máxima de entrega e imolação. Maior exemplo de amor não há. Aqui, o

¹²¹ Assim como em Abraão, Moisés e os profetas que descrevemos anteriormente neste capítulo.

¹²² BLANK, J., *O Evangelho Segundo São João*, p. 170-171. Todavia, para X. Léon-Dufour, o termo ‘servo’ na Bíblia é um título que caracteriza a relação de um ser com Deus; ele implica fidelidade sem reservas. Esse termo só teria sentido de escravo quando designado ao senhor deste mundo ou ao poder do pecado (Cf. Jo 8,34). LEON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho segundo São João III* (capítulos 13-17), p. 129.

¹²³ BERNARDO DE CLARAVAL, *Liber de Diligendo Deo* I. PL 182, 974.

amor não dissocia a palavra do agir, mas se exterioriza na atitude de Jesus e em todos aqueles que perpetuam no tempo o valor desta amizade.

Assim, a morte de Jesus se torna a mais perfeita obra redentora em favor da humanidade, motivada e recriada pelo amor de quem ama até o fim (Jo 13,1). Jesus não se comprometeu com os seus amigos simplesmente porque eles o mereciam, pelo contrário, a morte de Jesus tem uma dimensão imensurável, porque Jesus morre pelos seus, e estes se tornam seus amigos: “Ninguém tem maior amor do que aquele que dá a vida por seus amigos” (Jo 15,13).

Jesus se estabelece como modelo da amizade, um modelo que é capaz de dar a vida pelos amigos, no qual é entendida não apenas como convivência entre pessoas que se querem bem¹²⁴, mas, no Evangelho de João, Jesus muda o sentido da amizade: é a amizade a partir Dele, não mais a amizade “como o mundo conhece”. A *φιλία* é relida por Cristo e se torna o paradigma pascal de uma relação nova, porque Ele, dando a vida por seus amigos/discípulos, exprime de modo antecipado o mistério da ressurreição, como fez na Eucaristia, desta vez aplicado aos discípulos.

Assim, ser amigo de Cristo exige a prática do novo mandamento: “Vós sois meus amigos, se praticais o que vos mando” (Jo 15,14), isto é, “amai-vos uns aos outros” (Jo 15,17). O amor que Jesus exige entre os amigos deve ser caracterizado pelo *ἀγάπη*. O *ἀγάπη* passa a ter novamente o mesmo valor semântico da *φιλία* (Jo 3,35; 5,20, 15,14 15,17). Todavia, a nuance distintiva existente entre o *ἀγάπη* e a *φιλία* se encontra no contexto narrativo no qual o evangelista aplica esses dois termos. Deste modo, é a relação que o discípulo tem com o Cristo (*φιλία*) e a relação que deve existir entre os discípulos (*ἀγάπη*) que conota a diferença entre esses dois termos.

A *φιλία* é a relação pessoal do discípulo com Jesus, como também se liga ao ato de doar a vida, baseada no conhecimento do Pai, que muda a natureza dos discípulos, eles não são nem discípulos e nem servos, agora eles são amigos: “Já não vos chamo servos, porque o servo não sabe o que seu senhor faz; mas vos

¹²⁴ Jesus inaugura um novo modelo de amizade que se distingue da *φιλία* grega que para haver amizade se exigia reciprocidade e igualdade entre as partes ou uma benevolência recíproca, o que não existia nas relações entre Deus e o ser humano. PLATON, Oeuvres Complètes, Lysis ou de L'amitié, 212 b-d; ARISTÓTELES, EN, VIII, 1156b, 5 e 1157b, 35.

chamo amigos porque tudo o que ouvi de meu Pai vos dei a conhecer.” (Jo 15,15)¹²⁵. Aqui há um dever: passa-se de servos para amigos, porque tudo o que Jesus ouviu do seu Pai ele o dá a conhecer aos seus amigos. Esse conhecimento ultrapassa os liames de familiaridade ou de uma benevolência, por ser um ato de partilha e generosidade que transborda do coração do Amigo como ato de graça.

O evangelista prossegue com o fluxo narrativo e teológico do discurso de Jesus associando desta vez o ἀγάπη em Jo 15,17: “amai-vos uns aos outros”, ou seja, o amor que deve ser predominante entre os amigos é o ἀγάπη. Visto que em Jo 15,12, Jesus, ao utilizar a conjunção subordinante καθώς (como), se autodeclara como modelo por excelência do ἀγάπη que deve haver entre os amigos e ser vivido como um mandamento, esse amor adquire uma conotação cristológica, já manifestada durante a vida pública, na κοινωνία (comunhão) de Jesus com os discípulos cujo imperativo liga-se ao ato de amor no tempo passado: “como eu vos amei”.

Todavia, este é um discurso de despedida que se inicia em João com o lavapés (Jo 13,1-17), e deve ser lido sob a ótica do ato de doar a vida. Assim sendo, a convivência de Jesus com os discípulos antes da sua Paixão era caracterizada pelo ἀγάπη que distingue a vida apostólica. O evangelista utiliza o ἀγαπάω no tempo passado: “amai-vos como eu vos amei” (Jo 15,12). Neste contexto narrativo, Jesus, tendo dado um mandamento, retoma o tema do ἀγάπη a ser vivido entre os discípulos, relendo-o no momento presente do discurso de despedida: “Ninguém tem maior amor do que aquele que dá a vida pelos amigos” (Jo 15,13) e “vós sois meus amigos” (Jo 15,14). Logo, o tempo presente do verbo que Jesus utiliza no v. 13 é o momento da narração evangélica, que exprime a doação da vida de Jesus.

O ἀγάπη é a modalidade pela qual Jesus esteve presente entre os discípulos durante a sua vida pública e também é a modalidade pela qual estes devem se relacionar mutuamente. Entretanto, o amor que levará a doação da vida, o amor de nuance oblativo-pascal, é agora a φιλία, indicando o futuro das novas relações entre Jesus Ressuscitado e seus discípulos no tempo da Igreja.

Portanto, a missão dos discípulos é perpetuar no presente da Igreja a mesma relação com que o Cristo os chamou a estabelecer pessoalmente a contínua Páscoa dos amigos do Senhor, uma vez que a φιλία assume a dimensão humana e redentora

¹²⁵ TAYLOR, J., Discepoli, p. 365-366; KEENER, C. S., The Gospel of John: A Commentary, p. 1004-1015.

“pois quando trabalhamos pela humanização do homem, trabalhamos pela salvação da humanidade”¹²⁶.

Assim uma teologia da amizade presente no Evangelho de João assume a dimensão mistagógica e anamnética que não se resume a uma simples recordação, mas sempre torna atual a relação de Seus amigos, e não apenas de discipulado, pois falar de “amigos de Cristo” corresponde a reconhecer “aqueles que amam Jesus”. Afinal, em referência ao Cristo Ressuscitado, a *φιλία* não pode estar vinculada ao passado e nem ao futuro, posto que a relação de amizade implica na existência do amigo. Logo, o Cristo vivo e presente é o amigo que continua a amar (*φιλία*) os seus no hoje de cada celebração e os convida a amar e a recordar o seu amor, assim como permanecer dispostos a amar os seus com um amor (*ἀγαπάω*) capaz de gerar comunidade.

O evangelista encerra a temática da *φιλία* no capítulo 15 ao utilizar o verbo *φιλέω* para caracterizar o amor ao mundo: “Se fôsseis do mundo, o mundo amaria o que era seu” (Jo 15,19). Aquele que é o objeto do seu amor o faz ser amado ou ser odiado, pois se és amigo de Cristo entras em oposição ao mundo¹²⁷. A *φιλία* é o movimento natural de reciprocidade de cada discípulo à amizade que Cristo oferece como sinal da sua aliança. Sem essa correspondência não é possível firmar um pacto de amizade, é necessário o movimento de ir ao encontro do amigo, num processo de dentro para fora: “e minha escolha vos separou do mundo, o mundo, por isso vos odeia” (Jo 15,19b).

A separação deste amigo assume a condição de sair do mundo com a finalidade de se distinguir dele, visto que aquilo que alguém ama, não apenas define a sua natureza, mas o coloca em relação de união ou de separação, pois a medida em que o sujeito ama (*φιλέω*), torna-se progressivamente semelhante a natureza do objeto amado.

Na continuidade narrativo-teológica do Quarto Evangelho em Jo 16,27, que trata da temática da *φιλία*, na seção denominada ceia e discurso de despedida de Jesus, se encerra o uso do verbo *φιλέω*¹²⁸. A perícopes de Jo 16,25-28 faz referência

¹²⁶ MOINGT, J., *Faire bouger l'Église Catholique*, p. 131.

¹²⁷ Para a teologia joanina o mundo ganha nuances segundo o contexto narrativo. No Evangelho o mundo pode ser a realidade dos homens que necessitam ser redimidos (cf. Jo 1,9-10;3,16-17); a realidade que rejeita a Boa nova (cf. Jo 3,19;17,14) e a realidade que se opõe ao Evangelho (cf. Jo 7,7;15,18; 1Jo 2,12-17). TRAGAN, P-R., “Giovanni, Lettere di”, p. 582-586; SEGALLA, G., “Giovanni, Vangelo di”, p. 595.

¹²⁸ PITTA, A; FILANNINO, F., *La vita nel suo nome*, p. 249-251.

ao amor do Pai aos filhos com φιλέω, paralelo ao texto de Jo 5,20, cujo amor do Pai pelo Filho é também o φιλέω: “pois o próprio Pai vos ama, porque me amastes e crestes que vim de Deus” (Jo 16,27).

O Pai ama os discípulos com φιλέω por crerem que Jesus vem de Deus. A condição para entrar no φιλέω do Pai é evidenciada pela atitude de crer no Filho que está prestes a ser glorificado¹²⁹. A dinâmica pascal é o movimento salvífico que leva os discípulos a crer e perseverar no amor que “se faz carne e habita entre nós” (Jo 1,14) e de novo “deixa o mundo e vai para o Pai” (Jo 16,28), ou seja, Encarnação, Morte e Ressurreição formam o arco completo do movimento pascal do Filho de Deus.

Quando os discípulos estabelecem a relação de φιλία com o Pai por meio de Cristo, eles entram no movimento pascal do qual o φιλέω deixa de ser simplesmente o amor do Pai pelos discípulos para assumir o amor universal, que oferece a salvação por meio de seu Filho.

O papel da φιλία é impulsionado pelo dinamismo do movimento pascal de Cristo e firmado pelo ato de crer: “crestes que vim de Deus” (Jo 16,27). A φιλία se consolida pelo elemento estável do ato de crer, que é sólido e traduz o sentido do termo amém¹³⁰, isto é, à medida que o amigo crê no movimento dinâmico da Páscoa de Cristo: do Cristo que se fez carne, do Cristo que morreu, ressuscitou e que voltará para o Pai por sua ascensão, proporciona ao amigo a solidez, a constância e a estabilidade necessária para entrar no movimento de fé que permeia a história da humanidade como convite à salvação.

O Pai ama o Filho e os discípulos com o mesmo amor à medida que os discípulos creem que Jesus vem de Deus e se tornam seus amigos (Jo 16,27), pois o ato de crer possibilita a semelhança com o Filho. A partir de Jo 15,15: “Já não vos chamo servos; mas vos chamo amigos, porque tudo que ouvi de meu Pai vos dei a

¹²⁹ O crer no Evangelho joanino é imbuído de uma adesão pessoal a figura de Jesus Cristo, o Filho de Deus, não como uma mera teoria, ou filosofia de vida, mas uma experiência de vida que implica no acolhimento e seguimento que é capaz de mudar uma vida. Esta atitude vem traduzida no Evangelho através do verbo crer (πιστεύω). O Papa Bento XVI, em sua catequese sobre São Bernardo de Claraval, sintetiza da seguinte maneira essa experiência: “o verdadeiro conhecimento de Deus consiste na experiência pessoal, profunda de Jesus Cristo e do seu amor. E isto, é válido para cada cristão: a fé é antes de tudo encontro pessoal, íntimo com Jesus, é fazer a experiência da sua proximidade, da sua amizade, do seu amor”. BENTO XVI, PP., Audiência Geral 21 de outubro de 2009.

¹³⁰ SCHLIER, H., “ἀμήν”, p. 909-916.

conhecer”, a relação do Filho com os discípulos se transforma, e assim o amor do Pai pelos discípulos se converte no φιλέω por meio de Cristo.

O ato de crer é corroborado também em Jo 15,4: “Permanecei em mim, como eu em vós”. Este permanecer é o efeito do ato de crer, que faz dos discípulos a imagem e semelhança do Amigo, e, conseqüentemente, são amados sem distinção pelo Pai do mesmo modo como Ele ama o seu Filho, ou seja, um amor completo que abarca todas as nuances que este amor pode conter.

Na Eucaristia se realiza a perfeita permanência em Cristo e a epifania do amor em suas nuances, porque o Cristo é o grande liturgo do Pai. Deste modo, em toda ação litúrgica, os amigos são convidados a se unir a Cristo — o Amigo —, e elevar um grande louvor dirigido ao Pai: *Por Cristo, com Cristo e em Cristo, a vós Deus Pai todo poderoso, na unidade do Espírito Santo, toda honra e toda a glória.* Unidos a Cristo, os amigos entram nesse grande movimento pascal de retorno ao Pai, que por meio da liturgia, sua ressonância e seus efeitos se perpetuam no cotidiano de todos aqueles que creem¹³¹.

Em Jo 20,2 no contexto da Ressurreição, encontra-se a expressão: o discípulo amado, com o verbo φιλέω: “Corre, então e vai a Simão Pedro e ao outro discípulo, que Jesus amava e lhes diz: ‘Retiraram o Senhor do sepulcro e não sabemos onde o colocaram’”. Dentro do âmbito narrativo do Evangelho joanino, o discípulo amado pode ser todo aquele que estabelece uma relação de φιλία com Jesus, porque crê que Ele saiu do Pai e voltou para o Pai, realizando assim o movimento pascal completo.

Entretanto, Pedro, na manhã da ressurreição, realiza o ato de crer no Ressuscitado. Uma vez que negara Jesus na sua paixão, Pedro se exclui da φιλία com Cristo, todavia, se arrepende na manhã da ressurreição, e diante desse fato passa a crer, dando início a uma relação de fé com Cristo junto ao discípulo que Jesus amava. Assim, Pedro abandona a φιλία com Jesus no momento em que o

¹³¹ A declaração de Puebla, nos n. 917-918, se insere muito bem nesse contexto: “O Pai, por Cristo e no Espírito, santifica a Igreja e, por ela, o mundo; mundo e Igreja por sua vez, por Cristo e no Espírito, dão glória ao Pai. A liturgia, como ação de Cristo e da Igreja, é o exercício do sacerdócio de Jesus Cristo; é o ápice e a fonte da vida eclesial. É um encontro com Deus e os irmãos; banquete e sacrifício realizado na Eucaristia; festa de comunhão eclesial, na qual o Senhor Jesus; por seu mistério pascal, assume e liberta o Povo de Deus e, por ele, toda a humanidade, cuja história é convertida em história salvífica, para reconciliar os homens entre si e com Deus”. DOCUMENTOS DO CELAM. III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, n. 917-918.

negou, mas a retoma quando acredita no Ressuscitado, e a partir deste fato se descortina o epílogo do Quarto Evangelho.

2.8.3

O Epílogo do Evangelho de João

Após percorrer o itinerário da *φιλία* no Quarto Evangelho, é mister olhar atentamente para o capítulo 21, denominado o epílogo, que segundo alguns exegetas¹³², seria um acréscimo ou um apêndice do Evangelho já encerrado, onde Pedro e o discípulo amado¹³³ são as figuras centrais da narrativa, no qual os principais temas teológicos de todo o Evangelho serão recordados.

A partir dessa ótica, a *φιλία* e o *ἀγάπη* assumem seu esplendor e revelam a novidade para todo aquele que se abre a dinâmica do Cristo Ressuscitado. Às margens do lago de Tiberíades, Pedro toma a iniciativa de pescar e os seus amigos o acompanham (Jo 21,3), todavia, a noite torna-se longa e a pesca infrutífera. O contexto da perícope de Jo 21,1-14 tem seu início com a aparição de Jesus ao amanhecer, junto às margens da Galileia, ao grupo de apóstolos (Simão Pedro, Tomé, os filhos de Zebedeu: Tiago e João) e alguns discípulos (Natanael e outros dois discípulos). Estando o barco já em terra e decepcionados por ter as redes vazias, encontram-se com alguém¹³⁴ que os aconselha de forma amigável a tentar novamente¹³⁵. Nesta passagem os dois grupos não foram capazes de reconhecer quem se dirigia a eles (v. 4) dizendo: “Filhos tendes algum peixe para comer?”¹³⁶ O grupo acata a palavra do desconhecido e lança novamente suas redes, agora em

¹³² FABRIS, R., Giovanni, p. 1063-1073; SCHNACKENBURG, R., El Evangelio según San Juan, p. 421-433; KONINGS, J., Evangelho segundo João, p. 420-421.

¹³³ No Evangelho de João a expressão “discípulo amado” utiliza tanto o verbo *ἀγαπάω* quanto o *φιλέω*. Esta expressão corresponde: “o discípulo que Jesus tinha o amor de *φιλία*” ou “o discípulo que Jesus tinha o amor de *ἀγαπάω*”. Todavia, conforme foi referido na introdução deste capítulo, o Evangelho joanino contém o maior número de citações do termo *φιλία*, encerrando o Evangelho com a alternância de grande valor teológico entre *φιλέω* e *ἀγαπάω*. Observa-se também que o termo *φιλία* é utilizado mais vezes por Pedro do que pelo próprio João (cf. Jo 21, 15.17).

¹³⁴ O leitor sabe que ele é o Ressuscitado, mas não os discípulos, que mesmo podendo vê-lo e ouvi-lo, “não sabiam que era Jesus.”. LEON-DUFOUR, X., Leitura do Evangelho segundo São João IV (capítulos 18-21), p. 198-199.

¹³⁵ O termo utilizado aqui é *παιδία*, que pode ser traduzido como filhos ou moços. CARSON, D. A., The Gospel According to John, p. 670.

¹³⁶ O termo utilizado é *παιδία* que pode ser traduzido como “filhos, crianças ou servos”. Embora a Bíblia de Jerusalém o traduza como “jovens”, neste caso, o mais adequado seria “filhos”, pois *παιδία* evoca uma conotação carinhosa, todavia a tradução para “servos”, contradiz Jo 15,15: “não vos chamo servos”. KEENER, C. S., The Gospel of John: A Commentary, p. 1228.

uma nova direção (v. 6). As redes ficam repletas, o que faz deste dia um novo dia: o dia do reencontro. Aquele discípulo que Jesus amava disse então a Pedro: “É o Senhor!” (v. 7).

A abundância dos peixes e as palavras daquele homem ressoaram no discípulo amado talvez aquele mesmo sentimento dos discípulos de Emaús (Lc 24,13-35), que com o coração abrasado, reconheceria o seu Senhor, e na abundância dos peixes via o fato extraordinário que Pedro até então não podia perceber, mas o discípulo amado sim. Segundo J. Mateos & J. Barreto, diante do mesmo evento, somente aquele que mais amou seria capaz de ler os sinais e comunicar a Pedro a presença do Senhor: “o que foi testemunha da vida de Jesus na cruz (Jo 19,35) reconhece o fruto da vida”¹³⁷.

Conforme narrado, Pedro imediatamente “veste a sua roupa e atira-se ao mar” (v. 7). Vale a pena salientar a discrepância existente entre a lógica e o discurso narrativo que permeia todo o capítulo 21, como por exemplo o fato de ser inadequado uma pessoa nadar vestida de túnica¹³⁸. Pedro, na verdade, “cingiu a sua roupa”, ou seja, ele a amarrou no dorso para poder nadar (v. 7). O ato de mergulhar na água vestido conforme a narração evangélica, recorda o gesto batismal no qual o fiel pela água morre e pelo batismo ressuscita com o Cristo, para então levantar-se e vê-Lo.¹³⁹

As atitudes distintas dos dois discípulos, isto é, o discípulo amado e Pedro, manifestam suas personalidades e características singulares diante do mesmo encontro que São João Crisóstomo descreve em sua homilia: “Pedro mais ardente, João mais espiritual. Pedro muito mais impulsivo, João mais zeloso. João foi o primeiro a reconhecer Jesus, enquanto Pedro foi o primeiro a chegar até Ele”¹⁴⁰.

Do outro lado da margem o banquete estava sendo preparado: sobre as brasas acesas havia um peixe e um pão (v. 9). Foram estes os alimentos que Jesus

¹³⁷ MATEOS, J; BARRETO, J., O Evangelho de São João, p. 889.

¹³⁸ KEENER, C. S., The Gospel of John: A Commentary, p. 1229-1230.

¹³⁹ Vale a pena ressaltar que neste capítulo há sinais de uma forte simbologia joanina, presente no evento da pesca milagrosa, remetendo o leitor ao livro dos Sinais (Jo 1,19-12,50). Pedro é a imagem do neófito e representa a Igreja que espera o Cristo e pede o batismo para reconciliar-se com Deus, pois, Pedro negara Jesus na paixão; posteriormente ele corre em direção ao sepulcro com João e acredita na Ressurreição, mas o narrador não havia tratado ainda de uma reconciliação de Pedro com Cristo. Deste modo, o Evangelho de João é o único que relata a reconciliação de Pedro com Jesus e para isso o narrador acrescenta o diálogo de Jesus com Pedro em Jo 21,15-23. PITTA, A; FILANNINO, F., La vita nel suo nome, p. 259; MAZZEO, M., “Pietro, Apostolo”, p. 1028.

¹⁴⁰ JUAN CRISÓSTOMO. Homilias sobre el Ev. de Juan, 87,2. In: ELOWSKY, J.C. (org.), La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia, p. 481-482.

repartiu anteriormente, realizando o sinal da multiplicação dos pães (Jo 6,9.11). Em João capítulo 21 foi a terceira vez que Jesus se manifestou aos discípulos após a sua ressurreição (v. 14), porém eles não o reconheceram completamente.

Se no livro dos Sinais (Jo 6,1-15) os seus discípulos trouxeram os alimentos para serem repartidos, agora é Ele quem os prepara e os oferece aos seus, para que, nessa comunhão, os laços de amizade sejam selados e celebrados, como o sinal da alegria do reencontro.

Jesus convida os seus amigos e partilha com eles o mesmo alimento, em alusão a mesma ceia da Nova Aliança e que, por amor aos seus amigos, é recordada às margens do lago de Tiberíades, acenando claramente ao contexto eucarístico que o autor joanino procura nos remeter¹⁴¹. Jesus não se apresenta como um senhor que pede contas do trabalho de seus servos, mas sim como amigo que tudo compartilha (Jo 15,15)¹⁴². Eis a oferta de si mesmo, que se expressa agora no alimento partilhado em torno de uma comunidade de verdadeiros amigos, e assim eles não ousam mais perguntar quem Ele é, pois através desses gestos reconhecem o seu Senhor.

Destarte, X. Léon-Dufour denominará esse gesto de Jesus frente à confissão silenciosa dos discípulos como um “ato de comunhão reinstauradora” em que o Senhor estabelece, por meio de uma refeição partilhada, a plena reconciliação com seus amigos que o haviam abandonado (Jo 16,32)¹⁴³.

A cena, segundo J. Mateos & J. Barreto, prefigura a ação futura da comunidade que, instruída por Jesus, necessita aprender que os dons recebidos do Ressuscitado comunicam a vida divina que se ofereceu em favor de seus amigos no mistério da Paixão e Morte, pois sabem que ausência de Cristo nas suas atividades torna a sua missão estéril (vv. 3-6). Os discípulos devem agir como homens livres unidos ao seu Senhor com profundos laços de amizade.

Conforme X. Léon-Dufour, após a refeição, a cena é direcionada para ao íntimo diálogo entre Jesus e Pedro. Jesus sabia que era necessário restabelecer a comunhão que foi quebrada durante sua Paixão com aquele que seria confirmado no primado do amor, apesar de tê-lo negado por três vezes (Jo 18,25-27). O essencial está contido no tríptico diálogo (Jo 21,15-17): “Simão, filho de João, tu

¹⁴¹ KONINGS, J., Evangelho segundo João, p. 423; PANIMOLLE, S. A., Lettura pastorale del vangelo di Giovanni, p. 479; LÉON-DUFOUR, X., Leitura do Evangelho segundo São João IV (capítulos 18-21), p. 203; e SCHNACKENBURG, R., El Evangelio según San Juan, p. 444.

¹⁴² MATEOS, J.; BARRETO, J., O Evangelho de São João, p. 893.

¹⁴³ LÉON-DUFOUR, X., Leitura do Evangelho segundo São João IV (capítulos 18-21), p. 203.

me amas (ἀγαπᾷς με) mais do que estes?” O verbo empregado por Jesus é o ἀγαπάω, que pode denotar o amor como uma escolha incondicional e o conduz à doação generosa de si, que os escritos joaninos sugerem como expressão de um amor experimentado humanamente, porém é de origem divina¹⁴⁴. Em contrapartida, o amor de Pedro por Jesus é retratado pelo verbo φιλέω.

Mediante a resposta de Pedro, Jesus vai mais além e diz: “apascenta os meus cordeiros” e novamente o indaga: “Simão, filho de João, tu me amas (ἀγαπᾷς με) mais do que estes?” Pedro então responde: “Senhor tu sabes que te amo (φιλῶ σε)”. A partir deste momento, Jesus confia a Pedro o cuidado das suas ovelhas e não mais os cordeiros (v. 16).

Nota-se uma alternância entre ἀγαπάω e φιλέω, assim como entre cordeiros e ovelhas. Por isso, os especialistas, diante dessa perícope, afirmam que o hagiógrafo utiliza termos sinônimos: cordeiro e ovelha; ἀγαπάω e φιλέω. Esses termos não demonstram diferença de sentido e a maioria dos estudiosos vê nisso uma variação estilística¹⁴⁵.

Pela terceira vez Jesus o interpela: “Simão, filho de João, tu me amas?” Neste momento Jesus introduz o verbo φιλέω. “Entristeceu-se Pedro porque pela terceira vez perguntara: tu me amas?”. Jesus, nesta tríplice pergunta, oferece a Pedro o resgate daquela amizade que, por medo, morria simultaneamente com Cristo na Cruz. Assim, aquele amor que o apóstolo havia professado de forma presunçosa diante de seus amigos (Jo 13,37-38), foi purificado pelas lágrimas (Lc 22,62), e agora foi fortalecido pelo selo da amizade, restabelecido com o Ressuscitado, às margens do mar de Tiberíades.

Cristo ressuscitou na carne e Pedro segundo o espírito¹⁴⁶, fazendo assim com que a tríplice pergunta de Jesus represente um perdão livre de qualquer ressentimento e desperte no discípulo uma amizade incondicional na mesma proporção do amor que recebeu.

Deste modo, o Amigo vai além: torna-se um cordeiro (Jo 1,29) para que o seu rebanho possa reconhecê-lo¹⁴⁷. Deus, através de seu Filho, renova

¹⁴⁴ LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho segundo São João IV* (capítulos 18-21), p. 206-207.

¹⁴⁵ STÄHLIN, G., “φιλέω κτλ”, p. 1168-1172; LEON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho segundo São João IV* (capítulos 18-21), p. 206; KEENER, C. S., *The Gospel of John: A Commentary*, p. 1235-1236.

¹⁴⁶ SANTO AGUSTÍN. Sermones, 229 Ga 1,18. In: ELOWSKY, J. C. (org.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia*, p. 489.

¹⁴⁷ AGOSTINHO, *Sermo Guelferbytanus* 16,12: PL 2, 579-580.

incansavelmente sua Aliança por meio da Eucaristia que se estende pelos laços de amizade¹⁴⁸, convidando Pedro a cuidar do seu rebanho, e este, admiravelmente, mostra o quanto sua vida se transformou a partir da amizade com Cristo.

Pedro é aquele que torna visível o amor com que Jesus amou os seus, por isso diz: “Pedro tu me amas?”. As ovelhas não são confiadas ao amor que Pedro pode ter por elas, mas ao amor que Cristo quer expressar através dele (Jo 21,17). A amizade de Pedro agora pôde ser resgatada, porque foi um caminho percorrido, uma verdade conhecida e uma vida experimentada (Jo 14,6-8).

Mediante a narração do capítulo 21, conclui-se que os sucessivos questionamentos de Jesus utilizando ora o verbo φιλέω, ora o verbo ἀγαπάω, demonstram que o sentido dos verbos é o mesmo. Todavia, pode-se identificar uma diferença sutil entre os mesmos, conforme os contextos precedentes nos quais são utilizados esses mesmos verbos.

Deste modo, a presença de termos sinônimos nesta perícope do diálogo entre Jesus e Pedro aponta para a necessidade de examinar o contexto onde essas palavras ocorrem no Evangelho, com o objetivo de encontrar outras matizes semânticas que ajudem a compreender a alternância destes verbos, pois, a partir da Ressurreição de Cristo, ἀγαπάω e φιλέω adquirem uma nova particularidade, visto que João insere esses dois verbos em seu epílogo, possibilitando em todo o Evangelho a convergência da riqueza semântica destes.

O narrador emprega φιλέω e ἀγαπάω no diálogo entre Cristo e Pedro à luz do contexto pascal do capítulo precedente (capítulo 20), com uma abertura eclesial, isto é, a vida da Igreja após a Ressurreição, que é fundamentada na experiência do batismo e da eucaristia. Por isso, ἀγαπάω e φιλέω são aplicados na vida da Igreja a partir desta nuance pascal que se abre à experiência do amor dos discípulos para com o Cristo e do amor destes entre si.

No Evangelho de São João, ἀγαπάω e φιλέω assumem o mesmo sentido no qual o Pai ama o Filho com ἀγαπάω e φιλέω (Jo 3,35;5,20), mas para seguir a Cristo é primordial que Pedro permaneça decidido a dar a vida por Suas ovelhas e não apenas apascentá-las (Jo 21,18-19), sendo esta a condição elementar que envolve o φιλέω: doar a vida pelos amigos (Jo 15,13). O ἀγαπάω é o verbo que manifesta a atitude de Cristo em oferecer generosamente sua vida por àqueles que Nele creem

¹⁴⁸ MISSALE ROMANUM: Prex Eucharistica IV, p. 592.

(Jo 10,17;13,1), e, por tê-lo feito, demonstra sua capacidade de viver o φιλέω (Jo 15,13-15). Todavia, Pedro, em sua limitação, só poderá responder a Cristo através do φιλέω, porque é chamado a doar a sua vida pelo rebanho (Jo 21, 18-19).

O verbo φιλέω não abrange em seu campo semântico dentro do Novo Testamento nenhuma conotação do ato de doar a vida por alguém, uma vez que este gesto está ligado a um movimento de reciprocidade, pois a morte não representa uma doação, mas finitude. Sendo assim, não seria possível o ser humano perceber esta forma de doação do amigo. Essa correspondência só é factível mediante o evento da Ressurreição. Ao ver Cristo Ressuscitado, Pedro crê, e diante dessa novidade se sente pronto a doar sua vida, pois compreende que o caminho inaugurado por Cristo é agora uma realidade incontestável, e, a partir deste momento, manifesta-se a reciprocidade que Cristo concede no φιλέω:

A cruz de Cristo mudou o sentido da dor e do sofrimento humano. De todo sofrimento, físico e moral. Ela não é mais um castigo, uma maldição. Foi redimida pela raiz, quando o Filho de Deus a tomou sobre si. Qual é a prova mais segura de que a bebida que alguém lhe oferece não está envenenada? É se ele bebe em sua frente do mesmo copo. Assim Deus fez: na cruz bebeu, ao lado do mundo, do cálice da dor até a borra. Mostrou assim que ele não está envenenado, mas que há uma pérola em seu fundo.¹⁴⁹

O ponto de referência para a compreensão do amor cristão não é o ἀγάπη ou a φιλία em si, mas o Cristo ressuscitado. Ele dá a mais profunda compreensão desses verbos. Apesar de serem verbos distintos, eles podem ter o mesmo sentido. Ainda que os contextos em que esses verbos são aplicados sejam diversos, é possível compreender a convergência semântica dos mesmos, à medida que o leitor faz a experiência do Cristo Ressuscitado: não somente a experiência do Cristo, mas do Cristo Ressuscitado. Por isso, Pedro olhou para a margem e não foi capaz de reconhecer o Cristo que lá estava de pé, mas o discípulo que Jesus amava (Jo 21,7), aquele que tinha feito a experiência do amor de Cristo, foi capaz de reconhecê-lo.

Cristo converte o ato de doar a vida em φιλία: “Em verdade, em verdade te digo: quando eras jovem, tu te cingias e andavas por onde querias; quando fores velho, estenderás as mãos e outro te cingirá e te conduzirá para onde não queres” (Jo 21,18). Consecutivamente, o narrador elucida seu significado no v. 19: “Disse isso para indicar com que espécie de morte Pedro daria glória a Deus”, ratificado nesse mesmo versículo “Tendo falado assim, disse-lhe: ‘Segue-me!’”, ou seja,

¹⁴⁹ CANTALAMESSA, R., Pregação da Sexta-feira da Paixão na Basílica de São Pedro.

Pedro que seguirá o caminho da Paixão, Morte e Ressurreição, a exemplo do Cristo Ressuscitado: “quando fores velho, estenderás as mãos e outro te cingirá”. O verbo cingir aparece em três momentos no Evangelho de João: lava-pés, a pesca milagrosa e Jo 21,18. Portanto, o verbo cingir associa-se ao ato de doar a vida e de servir, enriquecendo deste modo a concepção joanina do verbo φιλέω utilizado em Jo 21, 15-17.

O epílogo do Evangelho joanino retoma os grandes temas que foram tratados neste, para que o cristão alcance o sentido último, verdadeiro e profundo da Ressurreição que ilumina o sentido do φιλέω e do ἀγαπάω em todo o Quarto Evangelho. Ao olhar para o Cristo Ressuscitado, observa-se que Ele realiza em si as novas características destes dois verbos, a partir da experiência pascal enquanto fonte da vida. A dinâmica de toda a liturgia nasce também do corpo ressuscitado do Cristo, pois:

O rio da vida, difundindo-se do sepulcro até nós no corpo incorruptível de Cristo, tornou-se *liturgia*. A sua fonte não é apenas o Pai, mas também o corpo do Filho, uma vez para sempre penetrado da sua glória [...]. É esta aliança das suas duas energias, divina e humana, a tornar o Cristo Ressuscitado a fonte inexaurível da liturgia.¹⁵⁰

Além disso, o verbo φιλέω adquire a conotação de doar a vida pelos amigos, sentido este que fora testemunhado pelo Cristo no mistério pascal e transmitido à Igreja. O amigo não é aquele que só participa do banquete com Cristo e depois o abandona, não sendo capaz de segui-lo no caminho da Cruz. A amizade, à luz da Ressurreição, vai até as últimas consequências, partilhando o seu dom mais precioso: a própria vida.

Para que Igreja possa viver a experiência da φιλία por Cristo é necessário primeiramente reconhecer que nem todo o rebanho é igual. A Igreja não é composta apenas de cordeiros ou de ovelhas. Há também no contexto narrativo de Jo 21,15-17 um sentido eclesial que reúne o tema do batismo (v. 7), da eucaristia (v. 12.13) e do pastoreio (v. 15-17).

João é o único evangelista que menciona a reconciliação de Pedro com Jesus, e responde à questão que permaneceu em aberto nos sinóticos, pois o diálogo da reconciliação transformou o mal da negação de Pedro num bem maior, que o conduziu ao pastoreio das ovelhas de Cristo. Assim, Pedro torna-se o ícone do Bom

¹⁵⁰ CORBON, J., *Liturgia alla sorgente*, p. 50.

Pastor que deve imitá-Lo e agora ter a coragem de doar a vida pela diversidade de Suas ovelhas.

O tríplice questionamento de Jesus a Pedro teve como fruto o resgatar da vocação deste (Mt 16,18). Assim, aquele mesmo amor que Pedro havia professado de modo soberbo diante de seus amigos (Jo 13, 37-38), foi transformado e fortalecido pelo selo da amizade firmado com o Ressuscitado. Pedro negou por não perceber o quanto era amado, e a sequência deste diálogo foi imprescindível para ele vivenciar a experiência do amor: “Senhor tu sabes tudo”, tu sabes que eu te neguei, que estou aqui, que entrei na água, que eu pesquei, que eu obedeci à sua voz e joguei a rede de novo, mesmo depois de uma pescaria falida, mas estou aqui. “Tu sabes que eu te amo”.

No início do capítulo 21, o pescador experiente, ao retornar da noite falida, ouve a voz que o conduz para uma nova direção. Ele, racionalmente, sabe que uma boa pesca não ocorre durante o dia, porém, este mesmo homem que traz em si a tríplice negação, ousa aceitar este convite, contrariando a lógica da natureza e a própria experiência da pesca. Mesmo sem o reconhecer, Pedro desafia sua razão e lança a rede que o liberta definitivamente do cárcere da negação, para finalmente vislumbrar o milagre que dá origem a uma nova experiência com Cristo Ressuscitado.

Destarte, o epílogo simultaneamente recupera a vocação dos discípulos em sua origem (Lc 5,4-7; Jo 21,1-3), visto que Jesus, agora Ressuscitado, retorna às margens do mesmo lago e aparece aos seus amigos, não para um acerto de contas pelo abandono diante da Cruz, mas para demonstrar que suas fraquezas não têm peso diante da imensidão de seu amor. Cristo anseia que a maior prova de amor que lhes foi oferecida seja compreendida por meio de uma nova experiência da *φιλία* no reencontro com o Amigo, agora ressuscitado.

2.9 Conclusão

Ao final deste capítulo percebemos a iniciativa e a sabedoria de Deus desde a criação em fazer um convite à humanidade para uma Aliança cujos laços são alicerçados no amor. A amizade (*φιλία*) tem seu papel preponderante nesse

itinerário onde Deus, através de seus amigos, instrui seu povo ao caminho da salvação “para que, ao procurar-vos, vos pudessem encontrar”¹⁵¹.

Destarte, é muito significativa a teologia expressa na IV Oração Eucarística, em que a consequência da quebra dessa Aliança é a perda da amizade com Deus. O autor do texto eucológico¹⁵² revela a ligação profunda entre Aliança e amizade:

Confitemur tibi, Pater sancte, quia magnus es et omnia opera tua in sapientia et caritate fecisti. Hominem ad tuam imaginem condidisti, eique commisisti mundi curam universi, ut, tibi soli Creatori serviens, creaturis omnibus imperaret. Et cum amicitiam tuam, non obædiens, amisisset, non eum dereliquisti in mortis imperio. Omnibus enim misericorditer subvenisti, ut te quaerentes invenirent. Sed et foedera pluries hominibus obtulisti, eosque per profetas erudisti in expectatione salutis.¹⁵³

Deus, por meio de uma relação de Aliança e como peregrino na história da humanidade, socorre a todos com bondade e expressa seu desejo de caminhar como amigo ao lado de cada ser humano. Ao se despir de sua onipotência, Ele permite ao ser humano a livre escolha de querer ou não fazer parte desse pacto de amizade, cabendo a decisão de aceitá-la não por coação ou por medo, mas por uma simples atitude de reconhecimento da gratuidade, pois na relação de amizade, entre os amigos não existe “o não poder falar” (Gn 18-17-33), porque diante deles é possível até pensar em alta voz e falar face a face (Ex 33,11).

Deus, a partir do relato da criação, expressa na realidade cósmico-temporal o íntimo desejo de se unir aos homens por meio de um banquete (Gn 2,8-9) e como amigo convida a partilhar da grande mesa da criação para celebrar o pacto de amizade. Abraão em um banquete acolhia a Deus (Gn 18, 1-15), cujo sim ao desejo de se tornar seu amigo transformaria a sua vida e a do seu povo, em uma experiência universal de fé por aprender a esperar as promessas feitas pelo Amigo.

¹⁵¹ MISSALE ROMANUM: Prex Eucharistica IV, p. 592.

¹⁵² Os textos eucológicos são as orações que a Igreja dirige a Deus. Este termo vem do grego εὐχή (oração) e λογία (estudo, discurso, tratado). Portanto a eucologia é o estudo da oração e da sua forma, sob o ponto de vista doutrinal ou litúrgico, também usado para exprimir o conjunto de orações de um livro litúrgico ou de uma celebração. AUGÉ, M., Eucologia, p. 415; ALDAZÁBAL, J., Eucologia, p. 142.

¹⁵³ MISSALE ROMANUM: Prex Eucharistica IV, p. 592. “Nós proclamamos a vossa grandeza, Pai santo, a sabedoria e o amor com que fizestes todas as coisas: criastes o homem e a mulher à vossa imagem e lhes confiastes todo o universo, para que, servindo a vós, seu Criador, dominassem toda criatura. E quando pela desobediência perderam a vossa amizade, não os abandonastes ao poder da morte, mas a todos socorrestes com bondade, para que, ao procurar-vos, vos pudessem encontrar. E, ainda mais, oferecestes muitas vezes aliança aos homens e às mulheres e os instruístes pelos profetas na esperança da salvação”. ORAÇÕES EUCARÍSTICAS PARA A CONCELEBRAÇÃO I-IV, p. 31-32.

Moisés, também em um banquete, celebrava a conclusão da Aliança e assumia com Deus, perante os anciãos, uma comunhão de vida e de destino (Ex 24,1-2.9-11), que na Tenda da Reunião — o lugar paradigmático do encontro entre amigos — crescia e desenvolvia a intimidade com Deus, à medida que cultivava e visitava com frequência o Amigo para falar-lhe face a face (Ex 33,11).

Destarte, o caráter régio da amizade de Davi e Jônatas revestia a amizade na Revelação veterotestamentária de um caráter sapiencial. O amigo é aquele que procede segundo o coração de Deus porque sabe discernir a sua vontade, cujos gestos refletem a ternura e a benevolência recíproca que une os amigos ao coração de Deus por meio de um pacto fundado no amor (חַבְדּוּת).

Deste modo, na Constituição Dogmática *Dei Verbum*, acerca da natureza e objeto da Revelação, o tema da amizade vincula-se a comunhão, por meio do desejo de Deus em convidar os amigos a fazer parte de sua Aliança: “Em virtude desta revelação, Deus invisível (Cl 1,15; 1Tm 1,17), na riqueza do seu amor fala aos homens como amigos (Ex 33, 11; Jo 15,14-15) e convive com eles (Br 3,38), para os convidar e admitir à comunhão com Ele”¹⁵⁴ cujo cume se realiza na Revelação neotestamentária, pela pessoa do Cristo Ressuscitado que iluminará a amizade com seu ato extremo de doar a vida pelos amigos.

No Novo Testamento, sobretudo nos Evangelhos, foi apresentada a temática da φιλία, a partir da análise narrativa dos mesmos, com o objetivo de evidenciar as formas deturpadas do φιλέω (φιλαυτία, φιλοστοργή, φιλαργυρία). Uma vez que o verbo φιλέω não depende de atitudes extrínsecas ou de reconhecimento por parte dos homens, pois o amor a Deus não necessita ser exibido: “que vê tudo o que está no segredo” (Mt 6,4.6.18), mas doado ao próximo, pela capacidade de o acolher com misericórdia, dado que o amor naturalmente se abre ao mistério do outro que o interpela em vista de uma comunhão.

A imagem do banquete nos Sinóticos é também a expressão do lugar da comunhão e da amizade, onde Jesus é categorizado como “amigo dos pecadores” (Mt 11,19; Lc 7,34) por acolhê-los em comunhão (κοινωνία). Esta é o sinal messiânico da presença do Reino de Deus, que é reflexo do sacramento universal da salvação e ultrapassa os laços naturais e sociais das relações humanas por meio

¹⁵⁴ DV 2.

da gratuidade (Lc 14,12-14)¹⁵⁵. Assim sendo, a *φιλία* não é reduzida a uma simples troca de benevolências, mas é reconhecida como o amor que se doa pelo amigo.

No Quarto Evangelho, denominado o *Evangelho dos amigos de Jesus*, o *φιλέω* assume a dimensão relacional com o *ἀγάπη*, no qual, à luz do mistério Pascal de Cristo, permite que a *φιλία* seja relida para se tornar o paradigma pascal de uma nova relação de Jesus com seus amigos, pautada no amor que abarca todas as suas nuances.

A narrativa do epílogo do Evangelho joanino permite descortinar uma nova realidade, na qual as perguntas que Jesus fez a Pedro, utilizando alternadamente o verbo *φιλέω* e o verbo *ἀγαπάω*, demonstram que eles possuem o mesmo sentido. Porém o verdadeiro contributo, ou a nuance profunda do sentido que emerge do uso destes verbos, pode ser compreendida ao estudar o contexto narrativo em que estes são utilizados.

Deste modo, a presença de outros termos sinônimos no diálogo entre Jesus e Pedro permite a compreensão da alternância também dos verbos, pois, a partir da Ressurreição de Cristo, *ἀγαπάω* e *φιλέω* assumem uma nova particularidade ou nuance semântica, visto que em João esses dois verbos são inseridos em seu epílogo simultaneamente, possibilitando a convergência da riqueza semântica destes, preparada ao longo de todo o Evangelho.

O verbo *φιλέω*, à luz da Ressurreição, adquire, portanto, o significado de “doar a vida”, mesmo que, em seu campo semântico original, não haja nenhuma relação com este ato. Sendo assim, com o evento da Ressurreição, Pedro crê e diante dessa novidade está pronto a doar sua vida, pois compreende que o caminho inaugurado por Cristo é agora uma realidade incontestável, e, a partir deste momento, manifesta-se a reciprocidade com a qual Cristo Ressuscitado enriquece o *φιλέω*.

Mediante isto, surge então um questionamento: seria a Igreja capaz de viver o *φιλέω* pascal pelo amigo (Jo 15,15)? Ao responder “Sim Senhor, tu sabes que te amo” (Jo 21,15-17), Pedro faz ressoar a voz da Igreja: Tu sabes que nós te amamos. Nós somos capazes de doar a vida (*φιλέω*) por ti.

Para o evangelista, o amor de Jesus é o paradigma também do amor fraterno, é o amor da gratuidade e da amizade que gera comunhão, dá frutos (Jo 15,5), e

¹⁵⁵ CANOY, R. W., *Turning the Table: Luke's Inclusive Invitation to Communion*, p. 318.

quebra paradigmas, como fez com Pedro (Jo 21,15-17), visto que na amizade existe a intimidade “porque tudo o que ouvi do meu Pai vos dei a conhecer” (Jo 15,15) e também a eleição “não fostes vós que me escolhestes, mas fui eu que vos escolhi” (Jo 15,16), numa íntima relação do ἀγάπη e da φιλία com suas nuances que são exaladas em todo o Evangelho joanino.

Em um contexto eucarístico, cuja centralidade é o mistério do Cristo Ressuscitado que se doa à Igreja reunida em assembléia, o fiel é chamado, a exemplo de Pedro, a doar sua vida na medida em que entra na dinâmica do movimento pascal que se descortina em cada liturgia celebrada, porque Cristo se faz *presença* ali.

O fiel, na sua liberdade, não deve esperar nada do outro para se lançar nesse movimento e permitir ser indagado pelo Cristo em cada celebração, a exemplo de Pedro, imagem da Igreja que entra na dinâmica do Ressuscitado e faz com Ele a experiência pessoal e comunitária, que o torna capaz de sair de si e gerar comunidade, para então abandonar a condição servil, preso às observâncias das leis que o mantém como um servo, na mesma condição de Pedro antes do evento do Ressurreição: vê o Cristo, vê seus sinais, mas não permite que Ele lave os seus pés (Jo 13,8), ao invés de ser amigo do Cristo (Jo 15,13), cuja lei é o amor.

Na liturgia, que é o sinal visível da comunhão de Deus com o ser humano, se manifesta a história da nossa salvação, muito bem evidenciada na IV Oração Eucarística¹⁵⁶. Todavia, só é possível viver essa história à medida que se entra na dinâmica pascal de Cristo, que passa pelo processo de reconciliação com Deus por meio da φιλία. Quem não vive essa reconciliação não pode se restabelecer e celebrar a amizade.

Em cada celebração eucarística há o constante apelo amoroso para voltar à amizade com Deus, onde se faz o memorial da experiência do epílogo joanino, no qual, por meio do Espírito Santo (Jo 14,26), a Páscoa de Cristo permanentemente se atualiza na anamnese da Igreja: seja por meio da experiência do discípulo amado, que se reclina no peito do amigo (Jo 13,25), ou seja por meio da experiência de Pedro, que às margens do lago de Tiberíades percebe o quanto é plenamente amado, pode-se então experimentar a alegria da reconciliação com o Amigo.

¹⁵⁶ Antes da epiclese desta oração, se menciona literalmente a passagem de Jo 13,1, o que faz dela uma oração com traços joaninos “tendo amado os seus que estavam no mundo, amou-os até o fim”.

Finalmente, a liturgia concretiza a convergência destes temas abordados em um momento celebrativo. Porém, é necessário entender a teologia subjacente à liturgia e a primordial importância da mesma como fonte de vida (CCE 1071-1075), da qual promana uma teologia da amizade, porque tanto a liturgia quanto a amizade são obras de Cristo, o Amigo que nos convida a celebrar.

3

Liturgia: fonte de vida, de oração e de amizade

Os elementos da teologia da amizade presentes na Sagrada Escritura encontram na liturgia e na sua espiritualidade um *iter* teológico que merece ser analisado com maior profundidade. Tal presença se expressa, à luz da história da salvação, como um processo de humanização e formação integral do indivíduo, articulando harmoniosamente o patrimônio da Revelação e da vida da Igreja que estão na liturgia.

Ao desenvolver neste capítulo alguns conceitos de liturgia a partir da Constituição *Sacrosanctum Concilium* e do Catecismo da Igreja Católica, perceber-se-á que a vivência da autêntica espiritualidade litúrgica foi, ao longo dos séculos, se distanciando da sua verdadeira fonte. Ela é a primeira e a necessária fonte genuína de onde os cristãos devem nutrir-se para, então, experimentarem o encontro vivo e transformador com o mistério¹⁵⁷.

Neste âmbito, a Igreja, a cada ano, reconhece e proclama nas figuras de Basílio de Cesareia (329/330-379) e Gregório de Nazianzo (329-389) o traço característico por excelência destes santos: a amizade¹⁵⁸. Recordar a amizade cristã dentro de um espaço celebrativo é evocar a liturgia como fonte de vida, de oração e de amizade, porque ela é o *locus* privilegiado do encontro marcado por Deus para santificar o ser humano, e o meio mais eficaz para transmitir a possibilidade de uma

¹⁵⁷ SC 14.

¹⁵⁸ A memória de São Basílio era celebrada no calendário romano desde o séc. XII no seu *dies natalis* (1º de janeiro). A partir do séc. XIII a sua memória foi fixada no dia 14 de junho (data de sua ordenação episcopal). Com a reforma do calendário romano pós-conciliar (1969), sua celebração passou-se a ser obrigatória quando o dia 2 de janeiro ficou estabelecido como data de sua memória, data esta próxima de sua morte, em virtude da coincidência com a Solenidade de Santa Maria Mãe de Deus. Paralelamente, a memória de São Gregório de Nazianzo foi introduzida no calendário romano por volta do ano de 1500. Como a sua morte coincidia com a festa da conversão de São Paulo (25 de janeiro), a Igreja eternizou a memória desses amigos, não apenas pelas suas virtudes, mas pelo laço de amizade que os uniu na terra e no céu (PAULORENA, J. A. G. B., *Doctores de la Iglesia*, p. 202-203). Todavia, uma teologia do ano litúrgico que se exprime nos seus textos próprios de cada festa ajuda a fomentar a compreensão de uma espiritualidade não abstrata, mas sensível às realidades da vida. Celebrar na liturgia a vida dos santos é reconhecer todos os aspectos da vida humana e divina do Cristo como instrumento e caminho de humanização.

aliança de amizade que se renova a cada celebração entre aqueles que abandonaram a condição servil para se tornarem os amigos de Deus (Jo 15,15).

3.1

A teologia da amizade que brota do coração de Basílio e Gregório: um testemunho patrístico-litúrgico

A comunhão de vida experimentada por Basílio e Gregório — manifestada na *Oração 43*¹⁵⁹ — é um dos mais ricos e expressivos testemunhos de amizade cristã do período patrístico, na qual dois homens de temperamentos tão distintos e de personalidades igualmente marcantes formaram uma aliança que transformou as suas vidas e seus pensamentos. A partir dessa amizade, foram capazes de enfrentar os desafios de seu tempo, utilizando harmoniosamente em modo profundo a Sagrada Escritura e o pensamento grego, dos quais foram profundos conhecedores.

Afinal, recordar esses gigantes do período patrístico é reavivar as contribuições destes “luminares da Igreja” que, com suas vidas e pensamentos, demonstraram o significado e o valor de uma grande amizade para todos que anseiam por uma autêntica experiência cristã, onde cada amigo experimenta o que há de mais belo e doloroso numa relação humana, e, através do convívio com as suas luzes e sombras, cada um deixa de ser um simples desconhecido para fazer parte de uma íntima relação de vida com o outro, se unindo e se entrelaçando no desafio de sair de si mesmo para viver uma perfeita comunhão cristã.

A autêntica *philia* cristã possui uma expressão histórica e hermenêutica no vínculo existente entre Basílio de Cesareia e Gregório de Nazianzo, descrita por este na célebre *Oração 43*. Neste vínculo de amizade, o célebre encômio fúnebre oferece à teologia litúrgica elementos que a iluminam e a ajudam a resgatar o papel da amizade hoje, presentes em uma espiritualidade litúrgica imersa em um contexto histórico e eclesial pós Concílio Vaticano II. O verdadeiro sentido da

¹⁵⁹ GRÉGOIRE DE NAZIANZE, Sch 384, p. 117-307.

espiritualidade litúrgica¹⁶⁰ não deve permanecer restrito apenas aos momentos celebrativos, separados da vida e da prática cristã, mas demanda abranger existencialmente toda a realidade humana em sua cotidianidade, pois a liturgia é a experiência concreta e sensível do mistério de Cristo que deseja penetrar na vida dos fiéis.

3.1.1

Basílio de Cesareia: o itinerário de um pastor

Basílio (329/330-379)¹⁶¹ nasceu em Cesareia da Capadócia¹⁶², região importante que ganhou notoriedade por Constantino ao substituir Nicomédia por Constantinopla¹⁶³ (330), a nova capital conhecida como “nova Roma”, berço cultural e importante rota comercial, que fazia dela uma cidade rica e cosmopolita, facilitadora do grande afluxo de informações e intercâmbios culturais, provindos tanto do Ocidente quanto do Oriente.

Por sua vez, a Capadócia, cuja capital era Cesareia, ganhou destaque no coração do império pelo simples fato de transitar por suas estradas os altos funcionários do império, soldados, comerciantes, intelectuais e, até mesmo, o próprio imperador, que se deslocava de uma capital a outra. Nesse aspecto, as palavras de E. Cândido assumem um devido significado: “pois se ‘todos os

¹⁶⁰ Desde os primórdios da Igreja até os seus dias atuais, as diversas correntes de espiritualidade identificadas em seu seio foram os frutos do Espírito, que suscitou homens e mulheres dóceis e sensíveis aos sinais dos tempos. Estes souberam interpretar e corresponder, à luz da Palavra, a um peculiar carisma, assim como encorajar outros ao seguimento de Cristo. Todas essas espiritualidades assemelham-se aos galhos de um imenso tronco que é a Igreja, eles se nutrem da seiva litúrgica, capaz de levar todos os nutrientes da vida trinitária, dando sustentabilidade a cada um de seus ramos, que são os cristãos. Estes, devidamente fortalecidos e capacitados, geram frutos inigualáveis. É pela liturgia que a vida cristã se alimenta, nela o mistério de Cristo é celebrado; Ele é o mistagogo que, conduzido pelo Espírito, nos apresenta ao Pai. Sendo assim, é pertinente destacar a *Oração 43*, que nasce em um ambiente onde na Igreja predominava tão somente a espiritualidade litúrgica, tendo como exemplo o clássico relato da vocação de Santo Antônio, transcorrida em um espaço celebrativo, conforme descrito por Santo Atanásio (ATHANASE D’ALEXANDRIE, SCh 400, p. 133-139).

¹⁶¹ Não é possível determinar com exatidão o ano de nascimento deste grande Padre da Igreja. BOSIO, G; DAL COVOLO, E; MARITANO, M., *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli III e IV*, p. 263; CONSTANTELOS, D. J., *Basil*, p. 116-117; DROBNER, H. R., *Manual de Patrologia*, p. 278; e QUASTEN, J., *Patrologia*, vol. II, p. 206.

¹⁶² Os povos da Assíria foram os primeiros dominadores desta região, os quais a batizaram como *Katpatuka* (terra de cavalos), título importante que corrobora a descrição do historiador grego Hérodoto que, no tempo da dominação persa, forneceu uma quantidade significativa de cavalos de numerosas raças ao rei. CÂNDIDO, E. R., *Discurso 43 de Gregório de Nazianzo*, p. 6-7.

¹⁶³ O termo em grego *Konstantinoúpolis* pode também designar “cidade de Constantino”, que, em maio de 330, construiu sobre Bizâncio a nova capital do império Romano.

caminhos levam a Roma’, todos os caminhos para a Nova Roma, Constantinopla, passam pela Capadócia”¹⁶⁴.

É nesse efervescer cultural que nasce Basílio, onde os cristãos, com o Edito de Milão (313), já haviam conquistado a liberdade de culto¹⁶⁵, aspecto importante para a percepção do florescer de uma Capadócia que posteriormente iluminará o pensamento cristão, até então mergulhado em um contexto de incertezas e oscilações decorrentes da heresia ariana, que necessitava com urgência de uma profunda reflexão e de uma resposta teológica, sobretudo no âmbito trinitário, que seria decisiva para a elaboração do futuro Concílio de Constantinopla (381), do qual o pensamento de Basílio foi uma das pedras primordiais.

Basílio nasceu e viveu em um período considerado pela Patrologia como “idade de ouro”, devido às grandes transformações sociais e culturais, caracterizadas principalmente pelo avanço dos latifundiários e pelas novas classes dirigentes da Igreja que, segundo H. Drobner, pertenciam a núcleos familiares de berço cristão renomado, portadores de recursos e influências sociais, que propiciaram a Basílio uma formação acadêmica de excelência que o qualificou para assumir, no curso de sua carreira, os mais importantes e cobiçados cargos do império¹⁶⁶.

A família de Basílio era reconhecida pelo zelo em manter viva a tradição cristã hereditária. O exemplo permanente de seus avós, pais e irmãos¹⁶⁷ tornou-se um modelo de santidade, ou, conforme dito na catequese de Bento XVI, era

¹⁶⁴ CÂNDIDO, E. R., Discurso 43 de Gregório de Nazianzo, p. 8.

¹⁶⁵ A grande perseguição de Galero e Maximino Daia (303-313) atingiu duramente a província do Ponto, cessando com o Edito proclamado por Constantino. Segundo Hamman há inúmeros relatos de cristãos influentes e abastados que receberam maus tratos. Um típico exemplo foi o avô materno de Basílio, que morreu mártir e teve seus bens confiscados. Do lado paterno, seus familiares fugiram para as regiões ermas do Ponto, sofrendo privações e dificuldades. HAMMAN, A-G., Para ler os Padres da Igreja, p. 113.

¹⁶⁶ DROBNER, H. R., Manual de Patrologia, p. 276.

¹⁶⁷ Dentre seus familiares destaca-se sua avó Macrina, que foi discípula de Gregório Taumaturgo, o apóstolo da fé cristã no Ponto, e que transmitiu à família de Basílio os fundamentos da teologia alexandrina, sobretudo o pensamento de Orígenes. Basílio Magno herdou o nome de seu pai, e sua mãe chamava-se Emélia ou Amélia. Seus irmãos eram: o futuro bispo de Nissa, Gregório, conhecido como o “pai da mística” e educado por sua irmã Macrina, bem como por Basílio Magno. Gregório de Nissa definiu seu irmão como seu “pai e mestre” (Epístola 13,4: SCh 363, p. 198) e escreveu a *Vida de Macrina* (SCh 178), com o objetivo de sublinhar a santidade e o seu papel na formação religiosa e ascética de seus irmãos, entre os quais, Pedro, bispo de Sebaste. MORESCHINI, C., Basílio Magno, p. 9-11; ALTANER, B.; STUIBER, A., Patrologia, p. 293; FIGUEIREDO, F. A., Curso de Teologia Patrística III, p. 48; BENTO XVI, PP., Os Padres da Igreja, p. 97-101.

verdadeiramente uma família de santos, “verdadeira igreja doméstica, que vivia num clima de profunda fé”¹⁶⁸.

Basílio recebeu por intermédio de seu pai as primeiras lições das ciências clássicas, já sua avó paterna Macrina assumiu o compromisso de sua formação cristã. Somente após a morte de seu pai (345), Basílio mudou-se para a Cesareia da Capadócia para dar continuidade aos seus estudos, onde, então, conheceu Gregório de Nazianzo, aquele com quem ao longo de sua vida edificaria uma profunda amizade. A figura de Gregório foi de suma relevância para conhecer a pessoa e o pensamento de Basílio, pois, foi sob sua ótica que o vasto material epistolar e teológico que exprime o pensamento de Basílio foi propagado.

De Cesareia Basílio se dirigiu para Constantinopla, onde estudou com o famoso retórico Libânio (314-394)¹⁶⁹, e em seguida seguiu para Atenas (351/352), como último estágio de sua formação intelectual, onde aprendeu não apenas filosofia, mas também literatura, retórica e medicina¹⁷⁰, e ali foi recebido por Gregório de Nazianzo, onde estreitaram os laços de amizade que hoje é reconhecida pelo testemunho do próprio na sua autobiografia: “[O Senhor] deu-me por amigo o mais sábio, o mais respeitável, o mais erudito de todos os homens. Quem? Perguntar-me-ão. Uma só palavra o fará conhecer: Basílio”¹⁷¹.

Em Atenas, recebeu aulas dos melhores professores de seu tempo, seja pelo pagão Himério ou pelo cristão Proerésio¹⁷², contudo, apesar de fazer parte desses ambientes de elevado conhecimento intelectual, não foi ali que alcançou a resposta aos seus anseios mais profundos, e definiu Atenas, segundo seu amigo Gregório, como “um paraíso vazio”¹⁷³. Apesar do reconhecimento de todos diante de suas habilidades intelectuais e profissionais, Basílio permanecia insatisfeito pelo tempo dispendido em vaidades efêmeras, o que o levou a confessar:

Desperdicei muito tempo e dediquei quase toda a minha juventude ao estudo da sabedoria [...]. Mas um dia acordei como de um sono profundo, concentrei meu olhar para a admirável luz da verdade do Evangelho e entendi qual é a inutilidade

¹⁶⁸ BENTO XVI, PP., Os Padres da Igreja, p. 79.

¹⁶⁹ Foi um famoso filósofo e professor de retórica, adepto da escola sofista. Embora pagão, teve entre seus alunos vários cristãos famosos, dentre eles São João Crisóstomo.

¹⁷⁰ CONSTANTELOS, D. J., Basil, p. 116-117.

¹⁷¹ GREGÓRIO DE NAZIANZO, Autobiografia, p. 25.

¹⁷² MORESCHINI, C., Basílio Magno, p. 15; DROBNER, H. R., Manual de Patrologia, p. 278.

¹⁷³ GRÉGOIRE DE NAZIANZE, Discours 43,18: SCh 384, p. 161.

da sabedoria dos grandes deste mundo que não vai ter êxito. E chorei sobre a minha vida miserável.¹⁷⁴

Conforme o relato de seu irmão, o bispo Gregório de Nissa, Basílio foi fortemente influenciado pelo ideal de sua irmã Macrina, que conduziu seu olhar para a realidade mais profunda de sua vida. Macrina, naquela época, extinguiu do seu ambiente familiar as diferenças sociais entre senhores e escravos, dedicava-se à oração continua e ao canto de hinos, bem como à meditação das Sagradas Escrituras e o exercício da caridade fraterna¹⁷⁵.

A seguir, Basílio abandonou Atenas (355) e seu amigo Gregório¹⁷⁶, a fim de dedicar-se a conhecer os principais centros de irradiação monástica de sua época: Síria, Palestina, Mesopotâmia e Egito. Conheceu também Atanásio, biógrafo de Santo Antão, e o bispo Eustácio de Sebaste (300-377)¹⁷⁷, seu guia e fundador de uma comunidade monástica no Ponto, que se destacou por um modelo ascético aberto à vida de toda a Igreja¹⁷⁸, contribuindo assim, posteriormente, para a formulação de um ideal monástico no pensamento basiliano.

Após empreender essa viagem aos principais centros da vida monástica, Basílio se estabeleceu em uma das propriedades de sua família em Anesi, próximo ao rio Íris, na província do Ponto, local onde, posteriormente, após muita insistência do amigo Basílio, Gregório de Nazianzo foi ao seu encontro (358)¹⁷⁹. Segundo H. Drobner, ali se desenvolveu uma comunidade familiar fecunda que mais adiante representaria um modelo de vida para as futuras comunidades. Neste contexto, Basílio compôs suas duas primeiras regras monásticas, que lhe proporcionaram o título de “pai do monaquismo oriental”, e, devido às bases que promoveu, foi também considerado o grande legislador da vida monástica, citado e reconhecido posteriormente por São Bento de Núrsia (480-547), patrono do monaquismo ocidental¹⁸⁰.

¹⁷⁴ BASÍLIO MAGNO. In: Basilii Magni, Epístola 223,2: PG 32, 823.

¹⁷⁵ GREGÓRIO DE NISSA. In: Gregorii Nysseni, Vita S. Macrinae: PG 46, 966.

¹⁷⁶ GRÉGOIRE DE NAZIANZE, Discours 43,25: Sch 384, p. 181-183.

¹⁷⁷ BASÍLIO MAGNO. In: Basilii Magni, Epístola 1: PG 32, 219.

¹⁷⁸ MORESCHINI, C., Basílio Magno, p. 22.

¹⁷⁹ Segundo Meulenberg, quando Gregório adiou a sua ida ao Ponto, Basílio tentou atraí-lo com uma de suas cartas, descrevendo a região com cores vivas: “[...] localizada em cima de uma montanha no meio das florestas, cercada por profundos barrancos e ao lado de uma belíssima cascata que embaixo se torna uma torrente impetuosa”. Descreve a brisa leve, aromas agradáveis da natureza e incontáveis espécies de flores, peixes, aves e animais silvestres, fazendo deste lugar um espetáculo inesquecível e um ambiente de paz. MEULENBERG, L., Basílio Magno, p. 11; BASÍLIO MAGNO. In: Basilii Magni, Epístola 14,2: PG 32, 275-278.

¹⁸⁰ RB 73,5.

Em parceria com seu amigo Gregório, compôs uma antologia de textos de Orígenes, a *Philokalia* (“amor a beleza”), produzida em virtude da bagagem cultural que adquiriram em Atenas, assim como pelas viagens que empreenderam para Alexandria e possibilitaram o acesso às obras deste grande teólogo e expoente dos mestres pelos quais haviam passado até então. Segundo C. Moreschini, ao recordar este breve período que passaram juntos no Ponto, “o intercâmbio epistolar entre os dois nos faz ver um período, ainda que breve, no qual eles tinham fixado e dividido um regime de vida cristã. Talvez em nenhum outro momento seus sentimentos tenham sido assim tão fortes”¹⁸¹.

Ordenado sacerdote em Cesareia (362), embora fosse um homem de intensa atividade e de temperamento singular, sua saúde era frágil, o que não o impedia de ir mais além. Após a morte do bispo Eusébio, instaurou-se uma disputa, no intuito de definir seu sucessor na Sé Episcopal. Por um lado, o clero persistia numa forte oposição à sua eleição, devido às suas enfermidades recorrentes, e, opostamente, havia o povo, por quem sempre lutou, que muito o estimava, a ponto de lançar a seguinte pergunta, referindo-se a essas oposições: “Vós quereis um atleta ou um doutor da fé?”¹⁸².

Finalmente, em 370 assumiu o episcopado em Cesareia e, em apenas nove anos, foi denominado “o Grande”, devido à envergadura com que defendeu a unidade da Igreja e o modo como concebeu o monaquismo, pois afirmava que não deveria haver diferença entre os monges e os demais cristãos, uma vez que conheceu profundamente o monaquismo com suas luzes e sombras; empenhou-se pelo justo equilíbrio sem desfavorecer as práticas ascéticas e a importância do aprofundamento teológico.

Basílio foi o pioneiro da ação social, considerado o “pai da filantropia institucionalizada”, quando Gregório definiu como “cidade nova” ou *Basíliades*¹⁸³, a cidade que seu amigo Basílio fundou junto aos muros da sede episcopal de Cesareia. Esta se traduzia num verdadeiro oásis, cuja finalidade era proporcionar o conforto e o acolhimento aos forasteiros necessitados. A *Basíliades* era também um lugar que oferecia asilo para os idosos e um hospital para os doentes, sendo que este

¹⁸¹ MORESCHINI, C., Basílio Magno, p. 22.

¹⁸² HAMMAN, A-G., Para ler os Padres da Igreja, p. 114; FRANGIOTTI, R., Basílio de Cesaréia, p. 14-15.

¹⁸³ GRÉGOIRE DE NAZIANZE, Discours 43,63: SCh 384, p. 261-265.

último dispunha de uma ala específica para as doenças infectocontagiosas. Basílio foi mais além ao importar-se com a formação dos órfãos, e para tal constituiu escolas profissionalizantes, assim como estimulou o desenvolvimento de uma cidade operária com um forno comunitário e um alojamento para empregados e operários, “tornando-se um dos primeiros apóstolos sociais suscitados pelo Evangelho”¹⁸⁴.

Apesar de seu temperamento forte e resoluto, foi um profundo teólogo, um amigo e um homem aberto ao diálogo, portador de uma sensibilidade pastoral devido às suas inclinações aos aspectos mais práticos do cristianismo, fato que lhe garantiu o epíteto “um romano entre os gregos”¹⁸⁵. Basílio soube aliar a rica teologia oriental à prática pastoral, que é própria da teologia ocidental, uma vez que suas obras se caracterizam fundamentalmente por estes dois aspectos. Sendo assim, é possível afirmar que ele foi um verdadeiro exemplo do “*ora et labora et lege*”, máxima que seria posteriormente abraçada pela tradição beneditina.

Basílio foi portador de um forte caráter, contraditório à sua frágil condição física, e, por isso, as palavras de Atanásio o descrevem como um homem que honra a Igreja e que “para socorrer os fracos, passou a ser um deles”¹⁸⁶.

No primeiro dia do ano de 379, faleceu Basílio sem vislumbrar o florescer da causa que consumiu suas forças e que desabrochou no seu esplendor somente em 381, no famoso Concílio de Constantinopla. Neste, por meio de suas inúmeras obras, conquistou dois porta-vozes de peso: seu irmão Gregório de Nissa e aquele que presidiria o Concílio, Gregório de Nazianzo, seu grande amigo, que foi capaz de testemunhar em vida a grande amizade que ultrapassou tantas diferenças.

3.1.2

Elementos fundamentais do pensamento de Basílio de Cesareia

Basílio é um homem de governo e de ação¹⁸⁷, assim descreve L. Bouyer, considerado “luminar da Igreja” e de “espírito eminente”, conforme encontramos

¹⁸⁴ HAMMAN, A-G., Para ler os Padres da Igreja, p. 116.

¹⁸⁵ REBAQUE, F. R., Basílio de Cesaréia. In: BERARDINO, A.; FEDALTO, G.; SIMONETTI, M. (orgs.), Dicionário de Literatura Patristica, 2011, p. 300.

¹⁸⁶ ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. In: Athanasii Alexandrini, Epístola ad Palladium: PG 26, 1167.

¹⁸⁷ BOUYER, L., La spiritualità dei Padri 3/B (III-VI secolo), p. 55.

descrito nos antigos textos da liturgia bizantina¹⁸⁸. Colocou sua vida e seu pensamento a serviço da fé cristã. Como bispo e monge, seus escritos podem ser divididos em dois blocos: o primeiro, que abrange o período que antecede sua ordenação episcopal (370), onde destacam-se as questões de cunho social e parenético¹⁸⁹, cujas obras se destinam a vida prática da Igreja, com uma ênfase nos aspectos éticos da mensagem cristã, o que contrasta com a maioria dos Padres da Igreja, que eram mais propensos ao lado mais especulativo.

Já o segundo bloco contempla o período de seu episcopado, denotando, segundo C. Moreschini e E. Norelli¹⁹⁰, um caráter mais dogmático, que procura refutar as heresias da época, destacando-se o tratado *Sobre o Espírito Santo* (374/375), onde encontramos pela primeira vez na Teologia o *argumentum patristicum*¹⁹¹, que apela para o testemunho aprovado da Tradição dos Padres da Igreja, através das suas argumentações doutrinárias¹⁹².

A partir destes dois blocos, destacam-se algumas características importantes que marcaram o pensamento de Basílio e, conseqüentemente, o de seu amigo Gregório de Nazianzo. Essas influências nortearam seus escritos e seu *modus operandi*, gerando um valioso patrimônio para a história da Igreja, que está expresso em obras de natureza dogmática e ascética, bem como em homilias, discursos e um riquíssimo epistolário.

Uma destas características retomou a educação recebida dos seus familiares, sobretudo sob a égide de Macrina, sua avó, herdeira da tradição alexandrina, cujo acento concentrava-se na divina humanidade de Cristo, ou, conforme Clemente de Alexandria, do *Lógos Divino*, que compreendia cada ser humano como reflexo de seu Criador. Neste estilo de pensamento, no XVI centenário do aniversário de morte de São Basílio, João Paulo II afirma que na dignidade do ser humano está a

¹⁸⁸ Sobretudo no tropário composto no século XI aos três santos hierarcas Basílio de Cesaréia, Gregório de Nazianzo e João Crisóstomo.

¹⁸⁹ B. Nunes, na sua introdução a São Basílio, o denomina como o primeiro orador que a Igreja possuiu. Antes dele, o bispo Atanásio tinha falado aos soldados da fé, mas Basílio é o primeiro que fala em qualquer circunstância, diante de todos os homens, com uma linguagem natural ao público que se destina, sem perder a eloquência e a sabedoria. NUNES, B. B., Introdução à Vida e Obra de São Basílio. In: BASÍLIO MAGNO, As regras monásticas, 1984, p. 30.

¹⁹⁰ MORESCHINI, C.; NORELLI, E., História da literatura cristã antiga grega e latina (vol. 1), p. 135.

¹⁹¹ BASÍLIO DE CESARÉIA, Tratado sobre o Espírito Santo, p. 117-118.

¹⁹² DROBNER, H. R., Manual de Patrologia, p. 283-284.

manifestação do mistério de Deus e, ao mesmo tempo, o mistério da Cruz¹⁹³, o qual denomina como “humanismo basiliano”, que é o outro nome do humanismo cristão.

Herdeiros do pensamento de Orígenes, Basílio e Gregório foram considerados discípulos deste grande teólogo, conforme D. Amand. Estes conservam uma admiração fervorosa, mas não cega, pelo mestre do pensamento especulativo, que é um dos exemplos vivos da utilização cristã dos tesouros da verdade, encontrados nos escritos da sabedoria grega¹⁹⁴.

Na sua exortação aos jovens, pode-se perceber sua sensibilidade literária e seu refinamento filosófico-teológico, buscando recolher, especialmente dos escritos clássicos, aquilo que é essencial da cultura pagã, que possibilita modelos virtuosos, fato que comprova sua erudição e sua formação clássica e cristã, sobretudo do tempo que passou em Atenas, sem se permitir influenciar pelos modismos e pelos pensamentos que fervilhavam no século IV. Desta forma, Basílio encorajava os jovens à elaboração de uma consciência crítica acerca dos textos dos autores pagãos, fazendo-se valer da figura das abelhas que sabem extrair das flores apenas o essencial para produzir o mel:

Se formos prudentes, adotamos desses textos somente aquelas ideias que por causa da sua conformidade com a verdade completam o nosso conhecimento. E descartamos o resíduo [...]. Como as abelhas sabem tirar das flores o mel, distinguindo-se dos outros animais que se limitam a usufruir do perfume e da cor das flores, assim também destes escritos [...] se pode obter algum proveito para o espírito.¹⁹⁵

Segundo C. Moreschini, Basílio, ao contrário de Gregório de Nazianzo que foi certamente mais influenciado pela corrente platônica, desenvolveu o campo doutrinal de forma mais ampla, tendo as correntes filosóficas marcado seu léxico e sua linha de pensamento. Fazia uso de termos peculiares da cultura pagã, a fim de esclarecer e iluminar o mistério que é próprio da Revelação cristã, recorrendo a conceitos extra-bíblicos no intuito de elucidar e salvaguardar a ortodoxia da Igreja contra as heresias de seu tempo¹⁹⁶.

O tratado *Sobre o Espírito Santo* foi um dos marcos teológicos na luta contra as seitas que negavam a divindade de Jesus (arianismo) e do Espírito Santo

¹⁹³ JOÃO PAULO II, PP., Carta Apostólica Patres Ecclesiae, p. 16.

¹⁹⁴ AMAND, D., L'ascèse monastique de Saint Basile, p. 33-35.

¹⁹⁵ SAINT BASILE, Aux jeunes gens, p. 45-46.

¹⁹⁶ MORESCHINI, C., Basílio Magno, p. 126-129.

(pneumatômacos)¹⁹⁷. Para isso, Basílio se utilizou dos termos gregos *ousia* (aquilo que é comum e único às Três Pessoas: natureza e substância) e *hypostasis* (aquilo que compõe a particularidade de cada Pessoa da Trindade)¹⁹⁸. No pensamento de Basílio existe uma dinâmica pericorética na qual se preservam as particularidades de cada uma das Pessoas da Trindade, unidas pelo amor recíproco, contendo uma única natureza, por ser a única fonte de luz e de vida. Em uma época em que as heresias de Ário causavam divisões na Igreja e confundiam o pensamento cristão, a figura de Basílio foi primordial para construir e consolidar a unidade doutrinal da Igreja, assim como legitimar que Jesus era consubstancial ao Pai e ao Espírito Santo, sendo, portanto, os Três dignos da mesma honra e do mesmo louvor¹⁹⁹.

O equilíbrio desta síntese teológica de Basílio, que também se fez perceptível na obra de Gregório de Nazianzo, é fruto de uma profunda reflexão teológica e humanista, formada por pessoas dotadas de uma sensibilidade capaz de conciliar de maneira virtuosa os problemas de seu tempo, tanto no campo cultural, quanto no social e eclesial. Isto possibilitou uma renovação do modelo cristão, capaz de permear todas as camadas sociais e libertá-las de estruturas caducas e inflexíveis.

O ponto de partida para o avanço teológico de Gregório foi baseado no pensamento de seu amigo Basílio. Contudo, o bispo de Nazianzo procurou desenvolver sua doutrina de maneira peculiar, através de um discurso que evidenciava um caráter mais especulativo e dotado de uma linguagem poética, marca dos grandes teólogos. Estes afirmam que a poesia confere ao ser humano a capacidade de transcender as barreiras da linguagem, sem esgotar o mistério inefável de Deus.

O teólogo tem a missão de transformar a linguagem teológica em uma “hermenêutica da vida”, que não tem a pretensão de elucidar a essência de Deus, pois isto seria afirmar que ela se esgota. Então, é mister que o teólogo não se apresente como o luzeiro da humanidade, mas como aquele que conduz a realidade humana até a admirável luz do mistério de Deus. Para tal, “terá que inserir-se em

¹⁹⁷ HAYKIN, M. A. G., The Pneumatomachian Controversy: background and development, p. 9-49.

¹⁹⁸ Diferente de Basílio, Gregório evidencia principalmente as hipóstases divinas. MORESCHINI, C., Gregório Nazianzeno, p. 123.

¹⁹⁹ SILVA, M. F., A linguagem trinitária de Basílio de Cesaréia, p. 160-161.

contextos existenciais cotidianos que correspondam aos habituais contextos de vida dos contemporâneos”²⁰⁰.

3.1.3

Gregório de Nazianzo: o itinerário de um monge poeta

Em uma propriedade rural de Arianzo, próximo de Nazianzo, na Capadócia, no período entre 329/330, nasceu Gregório, o filho ultimogênito do bispo de Nazianzo, conhecido também como Gregório “o velho”. Seu pai era um homem “simples nos seus costumes”, e seu modo de vida se assemelhava ao do santo patriarca Abraão. Sua mãe, Nona, descendente de uma família de cristãos ortodoxos, foi quem contribuiu substancialmente para a conversão do marido, que pertencia à seita pagã dos hipsistários²⁰¹, e foi também responsável pela educação cristã de toda a família. À ela, Gregório se refere como uma mulher “moralmente superior aos homens”²⁰².

Gregório possuía dois irmãos, Gorgônia e Cesário, e este último exerceu medicina na corte de Constantino. Tendo ambos falecido antes de seus pais, coube a Gregório o compromisso de ampará-los na velhice: “Os meus, na velhice, encontraram em mim toda ajuda e todo o apoio que puderam esperar de um filho. Cuidando deles, esperava merecer um dia a mesma atenção na velhice, pois colhemos conforme o que semeamos”²⁰³.

Desde a sua concepção, Gregório equipara-se ao profeta Samuel, ao ser consagrado ao Senhor por sua mãe, seguindo o exemplo de Ana (1Sm 1,27-28). A partir do seu nascimento, foi educado e orientado no propósito de assemelhar sua vida aos modelos dos santos que o precederam, portanto, seu nascimento não foi em vão: “[...] quando nasci já dependia de um outro. E feliz dependência! Fui apresentado ao Senhor como um cordeiro [...]. Era um novo Samuel”²⁰⁴. Segundo

²⁰⁰ DUQUE, J. M., Teologia como hermenêutica da fronteira, p. 26.

²⁰¹ Seita sincrética pagã que se utilizava de elementos judaicos. Segundo C. Moreschini, esta seita floresceu entre 200 e 400 d.C., sobretudo na região da Capadócia, na Bitínia e no Ponto. O que sabemos dela, devemos primeiramente a Gregório de Nazianzo (*Oração 18,5*) e a Gregório de Nissa (*Contra Eunômio II*). Os hipsistários eram adoradores do Deus “Hipsistos que não reconheciam Deus como “Pai”, mas como Pantocrator e adoravam os elementos da natureza como o fogo e a luz, recusavam a circuncisão, mas guardavam o Sabath. MORESCHINI, C., Gregório Nazianzeno, p. 9-10.

²⁰² GREGÓRIO DE NAZIANZO, Autobiografia, p. 15.

²⁰³ GREGÓRIO DE NAZIANZO, Autobiografia, p. 30.

²⁰⁴ GREGÓRIO DE NAZIANZO, Autobiografia, p. 18.

C. Moreschini, Gregório é fruto de uma vocação consagrada a Deus, logo, sua vida é assumida como oferta generosa do mistério que torna seu nascimento incomum²⁰⁵.

A história de Gregório possui uma característica semelhante à de seu amigo Basílio pelo fato de ambos pertencerem a famílias que lhes ofereceram uma educação privilegiada, assim como uma formação de excelência e o acesso aos melhores retóricos e filósofos de sua época. Embora partilhassem de um mesmo ensino acadêmico, Gregório e Basílio percorreram caminhos muitas vezes opostos, graças aos seus pensamentos singulares, fruto de suas personalidades marcantes. Contudo, o mistério de Deus os uniu pela amizade, que imprimiu um caráter indelével em suas vidas, porque a amizade tem como essência o amor, que permite que duas pessoas tão distintas constituam uma aliança que em Deus encontra sua fonte inesgotável.

Gregório iniciou sua formação sucessivamente em Cesareia da Capadócia e da Palestina. Logo após, seguiu para o Egito, especialmente no berço da escola alexandrina²⁰⁶, onde fez grandes progressos, e, por fim, prosseguiu para Atenas, numa viagem que quase lhe custou a vida, a qual referiu: “[...] querendo ir para a Grécia, para lá parti numa época imprópria à navegação”²⁰⁷.

O Nazianzeno escreve que, após uma forte tempestade, ficou longo tempo à deriva, sem água e alimento, situação esta que o atormentou duplamente: primeiro, pela ameaça de morrer submerso, e, segundo, pelo risco de morrer sem receber as águas batismais. Foi quando, então, num ato de extremo sofrimento, se dilacerou com gritos agonizantes a ponto de impressionar seus companheiros de viagem pelo seu tormento, que alcançava dimensões titânicas: “Já havia rasgado minhas vestes e me prostrado com o rosto em terra; elevava as mãos para o céu, batia uma contra a outra e o barulho fazia eco no meio das ondas [...] tanto que estavam tocados com minha funesta situação”²⁰⁸. Gregório elevava suas súplicas a Deus, e Ele, de modo contrário ao seu desespero, lhe respondia em silêncio, acalmando a fúria dos ventos.

Após este fatídico episódio, Gregório chegou ao porto de Egina e dali prosseguiu para Atenas (348), importante centro universitário de sua época, e, por

²⁰⁵ MORESCHINI, C., Gregório Nazianzeno, p. 10.

²⁰⁶ BROEK, R. Van Den, The Christian ‘School’ of Alexandria in the Second and Third Centuries, p. 39-47.

²⁰⁷ GREGÓRIO DE NAZIANZO, Autobiografia, p. 21.

²⁰⁸ GREGÓRIO DE NAZIANZO, Autobiografia, p. 23.

meio de sua *Oração 43*, nos remete ao conteúdo programático das disciplinas oferecidas durante este período²⁰⁹. É neste contexto ateniense que Gregório recebeu Basílio (350), com quem já havia encontrado anteriormente em Cesareia, e, através de um gesto de solidariedade, Gregório salvaguardou seu futuro amigo da “regra comum”²¹⁰ e, desde então, brotou entre ambos a confiança mútua que abrasou a fagulha da amizade e, nas palavras de Gregório, tornar-se-iam uma dupla que faria honra à Grécia²¹¹.

Por volta de 356, o Nazianzeno afasta-se de Atenas, sede do saber da antiguidade, pouco após a partida de seu amigo Basílio, que o deixou muito decepcionado: “Quanto a mim, fui deixado em Atenas. Em parte, porque, para ser sincero, demonstrei-me mais fraco; em parte porque fui traído por Basílio, que foi convencido a abandonar a quem jamais o teria abandonado, e a ceder àqueles que o atraíam”²¹². Por volta de seus trinta anos, retornou à sua terra natal com o objetivo de amparar seus pais na velhice, e, simultaneamente, dedicou-se à paixão pelo estudo e aprofundamento da filosofia cristã. Para ele, aquela terra era um lugar onde a fé resplandecia na aurora do Oriente.

Após a incessante insistência de seu amigo Basílio e um longo período de discernimento, Gregório cedeu aos seus apelos e uniu-se a ele na pitoresca região do Ponto, no intuito de abraçar e percorrer o itinerário de uma vida monástica. Era uma peculiaridade própria de sua personalidade necessitar sempre de um “empurrão” para avançar em veredas desconhecidas, pois considerava os sábios conselhos de seus amigos e neles se apoiava²¹³.

Para C. Moreschini, Gregório é descrito como um homem de sensibilidade refinada e receptivo, e L. Bouyer²¹⁴ complementa que ele possuía a qualidade de colocar um toque pessoal em tudo o que realizava. Foi uma daquelas pessoas ávidas pela simpatia e amizade, pois se não fosse possível alcançar a felicidade, a amizade

²⁰⁹ Eram oferecidas disciplinas como filosofia, retórica e gramática, acompanhadas de noções basilares de astronomia, geometria, medicina e aritmética. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 43,23*: SCH 384, p. 175.

²¹⁰ Espécie de trote destinado a calouros. Encontramos os detalhes desta prática comum entre os jovens acadêmicos no relato de sua *Oração*. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 43,16*: SCH 384, p. 153-157.

²¹¹ GREGÓRIO DE NAZIANZO, *Autobiografia*, p. 25.

²¹² GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 43,24*: SCH 384, p. 179-181; GREGÓRIO DE NAZIANZO, *Autobiografia*, p. 27-28.

²¹³ GREGÓRIO DE NAZIANZO, *Autobiografia*, p. 28.

²¹⁴ MORESCHINI, C., *Gregório Nazianzeno*, p. 16; BOUYER, L., *La spiritualità dei Padri 3/B (III-VI secolo)*, p. 65.

ao menos tornaria a solidão suportável, visto que nela os amigos poderiam encontrar a paz se fossem capazes de encontrar a Deus. Indiscutivelmente, “Gregório é um romântico inato”²¹⁵ que, pela naturalidade com que nos revelou seus sentimentos através de seus discursos, permitiu que sua voz ecoasse profundamente no interior de cada homem, convidando a um processo de humanização que nunca se realiza sozinho por necessitar de um outro.

Assim, Gregório experimentou com Basílio uma experiência diversa daquela marcada pelo radicalismo estimulado pelos monges do deserto. Estes traziam em si um elevado grau de ascetismo motivado pela radicalidade evangélica, pois dispunham de um ideal com caráter cenobítico, que primava pelo justo equilíbrio entre oração, trabalho e estudo.

Gregório foi batizado em uma data de difícil delimitação²¹⁶, o que se sabe é que, após seu batismo, recebeu, contra sua vontade, o ministério sacerdotal das mãos de seu pai, no Natal de 361/362. Por ocasião deste evento ele recorda: “Meu pai conhecia bem meus sentimentos e, animado por não sei quais motivos [...] quis me prender por laços espirituais para me decorar com honras que estavam em seu poder. Assim, fez-me sentar, contra a minha vontade, no segundo lugar do trono sacerdotal”²¹⁷.

Gregório sentia-se incapacitado para esse ministério, não suportando o peso imposto por esta “tirania”, como ele a qualificou. No desejo de viver aquela vida a que sempre aspirou, que se distanciava consideravelmente da rotina própria do sacerdócio por demandar uma atividade predominantemente pastoral, ele abandonou seu pai, seus amigos e sua pátria para encontrar consolo na companhia de Basílio naquele momento de “extrema aflição”. Assim relatou em sua

²¹⁵ BERNARDI, J., Introduction. In: GRÉGOIRE DE NAZIANZE, Discours 43: SCh 384, p. 26. R. Cantalamessa o define como “homem com um coração maior do que a mente, um temperamento exageradamente sensível, de modo a causar-lhe não poucos sofrimentos”. CANTALAMESSA, R., San Gregorio Nazianzeno, maestro di fede nella Trinità.

²¹⁶ Altaner-Stuber, Hamman e Antônio Fernando Figueiredo colocam o batismo de Gregório em torno de 357-358, antes da sua saída para o Ponto para encontrar com Basílio. H. Drobner e C. Moreschini colocam o seu Batismo depois desta experiência, possivelmente em 361 ou começo de 362. Daley, citando os biógrafos do séc.VII, afirma que seu batizado ocorreu quando retornou para Nazianzo a pedido de seu pai, o qual não especifica a data. Todavia, é difícil delimitá-la com precisão, visto que Gregório não menciona quando e em que ocasião recebeu o seu batismo. ALTANER, B.; STUIBER, A., Patrologia, p. 301; DALEY, B. E., Gregory of Nazianzus, p. 8; DROBNER, H. R., Manual de Patrologia, p. 295; FIGUEIREDO, F. A., Curso de Teologia Patrística III, p. 61; HAMMAN, A-G., Para ler os padres da Igreja, p. 118; MORESCHINI, C., Gregório Nazianzeno, p. 13.

²¹⁷ GREGÓRIO DE NAZIANZO, Autobiografia, p. 31.

Autobiografia: “Tomei meu caminho. Fui procurar alívio para minhas aflições na companhia de um amigo divino; ele estava, no retiro, conversando com o Senhor [...]. Suas palavras acalmaram minha dor”²¹⁸.

Mediante esta embaraçosa situação provocada por sua fuga repentina e pelas consequências geradas por este ato intempestivo, Gregório de Nazianzo refletiu sobre tal circunstância e reconheceu o dever de retomar o compromisso sacerdotal. Na Páscoa de 362, abraçou finalmente o seu ministério e escreveu na solidão do mosteiro de Anesi seu discurso de defesa:

Abandonei o ministério por breve tempo para refletir sobre mim; retorno com o ministério, fazendo um apelo a este belo dia em apoio a minha fraqueza e minha timidez, a fim de que com Ele que ressuscitou dos mortos eu também tenha em mim o espírito renovado [...].²¹⁹

Logo após redigiu uma apologia em forma de discurso (*Oração 2*), que seria o primeiro tratado teológico sobre o sacerdócio, e que inspiraria São Basílio, São João Crisóstomo e, posteriormente, São Gregório Magno na sua Regra Pastoral²²⁰.

No período compreendido entre 371/372, Basílio nomeia seu irmão Gregório e seu amigo Gregório de Nazianzo para as dioceses de Nissa e Sásima²²¹, motivado pelo interesse de salvaguardar os territórios de sua diocese da divisão criada pelo imperador Valente, assim como tencionava reforçar o partido niceno contra as ameaças arianas. Destarte, arrastado pelas ambições paternas de ver um filho ascender a um trono episcopal e guiado pela firme persistência de seu amigo, Gregório termina por acatar, ainda que com hesitação, o múnus episcopal.

O Nazianzeno nunca chegou de fato a assumir a posse de sua cátedra em Sásima, fato este que provocou um abalo na relação de confiança entre ele e Basílio. Nesse período, Gregório relembra, tanto em suas cartas, quanto tardiamente em sua *Autobiografia*, a dor e a decepção causada pela atitude de seu amigo: “No entanto, pela força me fez assumir o trono episcopal, assim com seu amor paternal, enganou-me duas vezes”²²², e também na Epístola 48, em que depois de externar toda a sua

²¹⁸ GREGÓRIO DE NAZIANZO, *Autobiografia*, p. 31-32.

²¹⁹ GREGÓRIO DE NAZIANZO. In: *Gregorii Theologi, Oratio 1*: PG 35, 395.398.

²²⁰ NORRIS, F. W., *Your Honor, My Reputation: St. Gregory of Nazianzus's Funeral Oration on St. Basil the Great*, p. 144.

²²¹ A diocese de Sásima é descrita por Gregório como “um lugar seco e árido, onde tudo é poeira, ruídos tumultuosos de carruagens, queixas, gemidos, cobradores de impostos, correntes e torturas. Não se vê por cidadãos senão viajantes e vagabundos; tal é Sásima”. GREGÓRIO DE NAZIANZO, *Autobiografia*, p. 35.

²²² GREGÓRIO DE NAZIANZO, *Autobiografia*, p. 34.

mágoa em um caráter que lhe é peculiar, conclui: “Por nossa parte, tiramos um lucro de sua amizade: não confiar em amigos, e não considerar nada mais valioso do que Deus”²²³.

A amizade de ambos foi posta à prova e Gregório decidiu retornar a Nazianzo junto de seu pai, para auxiliá-lo no governo da igreja, assim como assisti-lo em seu leito de morte. Neste período de ruptura, C. Moreschini sugere que o motivo da divisão entre ambos se encontrava no modo distinto de cada um deles em conceber e lutar por seus ideais e aspirações, refletindo assim suas divergências. Para Basílio, o presbiterato e o ideal monástico eram compatíveis, enquanto para Gregório, poderia ser uma ameaça a este ideal²²⁴. Vale ainda ressaltar que havia uma concepção diferente entre ambos, quanto a maneira de perceber a amizade: Gregório a entendia de uma maneira mais afetiva, já Basílio a concebia como uma convergência ao serviço de um mesmo ideal²²⁵.

Com a morte de seu pai, em 374, seguida da morte de sua mãe no ano seguinte, Gregório se viu aflito novamente e então retirou-se para a solidão no mosteiro de Santa Tecla, da qual era devoto. Este foi um período considerado obscuro porque não há relato de qualquer oração ou carta, o que leva a crer que possivelmente, neste período, se dedicou àquela vida filosófica²²⁶ que sempre almejou, o que lhe acarretou um amadurecimento e discernimento espiritual.

Logo após, um pequeno grupo de fiéis que permaneceu em Constantinopla, conhecedores da sua eloquência nas artes da ciência e de sua santidade, foi ao seu encontro para persuadi-lo a retornar com eles, a fim de combater a doutrina de Ário. Gregório o descreveu e nos relembra este episódio:

Entre os pastores e entre o rebanho, muitos insistiram para que eu viesse a semear a palavra às almas áridas e inférteis; a reacender a luz que estava perto de se apagar; a desmascarar os raciocínios enganadores [...]. Fui, portanto, não pela minha livre e espontânea vontade, mas convocado, como que forçado a defender a verdade.²²⁷

No início de 379, embora desejasse permanecer em seu retiro, optou por retornar a Constantinopla e lá começou a pregar e celebrar os santos mistérios numa

²²³ GREGÓRIO DE NAZIANZO. In: Gregorii Theologi, Epístola 48: PG 37, 99-100.

²²⁴ MORESCHINI, C., Basílio Magno, p. 31.

²²⁵ VISCANTI, L., Introduzione Generale, p. 126, nota 17.

²²⁶ É necessário esclarecer que no contexto de São Gregório de Nazianzo, “filosofia” é um termo clássico na sua linguagem para designar o monaquismo, isto é, a “vida contemplativa e ascética” (MORESCHINI, C., Gregório Nazianzeno, p. 149). Para o aprofundamento, ver o artigo BARDY, G., ‘Philosophie’ et ‘Philosophe’ dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles, p. 97-108.

²²⁷ GREGÓRIO DE NAZIANZO, Autobiografia, p. 44.

casa particular adaptada por sua prima Teodósia, a qual nomeou de “Anástasis”, que vem a designar a “igreja da Ressurreição”²²⁸. Em 27 de novembro de 380, com a posse do imperador Teodósio²²⁹, finalmente a situação dos nicenos mudou após a admissão solene de Gregório na basílica dos Santos Apóstolos, em maio de 381. Ao defender a fé nicena, experimentou a animosidade da parte de alguns cidadãos, o que culminou numa tentativa de assassinato. Gregório, como pastor, não temeu expor as duras realidades administrativas de sua igreja, tampouco se esquivou de relatar a triste realidade de como a encontrou dilapidada por seus antecessores:

No entanto, encontrei os bens desta igreja, enriquecida pelas liberalidades dos maiores senhores do universo, numa terrível desordem. Não havia, nos papéis dos meus predecessores, nenhuma declaração daquilo que a ela pertencia: rendimentos, seus cofres, sua mobília preciosa. Tampouco informação alguma se encontrava nos registros dos administradores temporais da igreja [...]. Ora, não se presta contas daquilo de que se vai receber, mas daquilo que já foi recebido[...]. O desejo insaciável de enriquecer é um vício abjeto, mesmo quando se trata de bens profanos. Porém, é infinitamente mais criminoso quando se trata de bens eclesiásticos. Se todos pensassem dessa forma não veríamos tantos males e tantas feridas na Igreja.²³⁰

Neste mesmo ano, o Concílio de Constantinopla era conduzido pelo bispo Melécio, mas, com a sua morte, o imperador Teodósio convocou Gregório de Nazianzo para assumir este posto. Guardião da fé nicena e propagador da teologia de São Basílio que, juntamente ao bispo de Nissa e irmão de Basílio, tornaram-se “os luminares da Igreja”, pois foram os principais responsáveis pelo esclarecimento do Espírito Santo na fé trinitária, da qual a Igreja se faz depositária e reconhecadora de sua importância até os dias de hoje.

Devido a sucessão de fracassos e intrigas, aliados à falta de experiência e interesse na política vigente — requisitos indispensáveis ao cargo que ocupava —, e ao seu caráter impulsivo e sensível, no verão de 381, Gregório optou por apresentar ao imperador Teodósio a sua demissão do cargo. Segundo C. Moreschini

²²⁸ Em Constantinopla havia uma forte influência do arianismo por parte dos bispos que se sucediam naquela sede por mais de 40 anos, o que ocasionou a proibição dos ortodoxos de se reunirem em uma igreja oficialmente reconhecida. É neste sentido que é compreendido o fato de São Gregório não poder celebrar em uma igreja pública. É nesta sede simples que proclamou os seus cinco discursos teológicos, a fim de defender a fé trinitária, com uma eloquência e lógica sofisticada, que o levaram a receber o apelativo de “o Teólogo”. MORESCHINI, C., Gregório Nazianzeno, p. 17.

²²⁹ Com Teodósio I (347-395), através do Editto de Tessalônica (380), estabeleceu-se o cristianismo como a religião exclusiva do império, abolindo todas as práticas pagãs.

²³⁰ GREGÓRIO DE NAZIANZO, Autobiografia, p. 82.

e E. Norelli, embora o imperador nutrisse grande estima por sua pessoa, entendia que Gregório não possuía o perfil político que o posto exigia²³¹.

Na catedral repleta de pessoas — cujo público era composto por um grande número de bispos que ali se encontravam por ocasião do Concílio, autoridades, fiéis, curiosos e até mesmo aqueles que se opuseram à sua liderança — Gregório, de sua cátedra, pronunciou o seu discurso de despedida (*Oração 42*) à grande capital do império do Oriente, conclamando a união do clero e o fim das divisões que ecoavam para fora dos muros da Igreja. Em sua *Autobiografia*, clamou por uma genuína reconciliação do clero, por meio da figura do profeta Jonas que se lançou ao mar, ainda que não tivesse sido o responsável pela tempestade, se despojou livremente de sua sede, para assim salvar a barca de Cristo, que é sua Igreja, de toda divisão²³².

Após o pronunciamento do seu discurso, conforme relatou tardiamente, Gregório provocou um profundo constrangimento em toda assembleia por recordar as duras situações ali presenciadas, assim como por manifestar o amor que nutria pelos fiéis daquela igreja.

Pode ser selvageria e ignorância de minha parte, mas é como sou. Aflige-me o que apraz aos demais e o que lhes é desagradável me dá prazer. Consequentemente, não me surpreenderia se me classificassem como um indivíduo que incomoda e se considerassem geralmente que eu perdi o ânimo. Foi, digamos, o que ocorreu com um dos filósofos da Grécia: sua sabedoria foi considerada loucura porque ele se alegrava com tudo, considerando ridículas as preocupações da maioria dos homens. Pode ser também que me considerem embebedado de vinho doce, como aconteceu com os discípulos de Cristo pelo fato de falarem em línguas, não se deram conta de que havia o poder do Espírito e não o efeito de uma desordem mental.²³³

Numa mescla de sentimentos que beirava a tristeza e a preocupação semelhantes à de um pai que se separa de seus filhos, associadas a alegria de um homem livre daquele ambiente eclesiástico repleto de ganância e “homens ávidos por honras e dignidades vãs”²³⁴, Gregório se designou “um cavalo alado”, que

²³¹ MORESCHINI, C; NORELLI, E., História da literatura cristã antiga grega e latina (vol. 1), p. 152. Para aprofundar os desdobramentos políticos e religiosos do Concílio de Constantinopla a visão de M. Paño é pertinente. PAÑO, M. V. E., Constantinople and Rome, Christian Capitals: Discussing Power between Councils and Emperors (382), p. 77-101.

²³² “Prelados que Deus aqui reuniu [...] É preciso união, enfim uni-vos! Há quanto tempo nossas divisões vêm sendo motivo de chacota do público? Abraçai-vos uns aos outros; reconciliai-vos sinceramente. Eu serei Jonas, entregar-me-ei para salvar a embarcação [...] Adeus colegas, lembrai-vos ao menos dos meus trabalhos”. GREGÓRIO DE NAZIANZO, Autobiografia, p. 96-97.

²³³ GRÉGOIRE DE NAZIANZE, Discours 42,22: SCh 384, p. 99-101.

²³⁴ GREGÓRIO DE NAZIANZO, Autobiografia, p. 96.

rompeu suas rédeas para retornar ao paraíso outrora perdido. Porém, para reconquistá-lo, foi necessário regressar a Nazianzo e enfrentar pela última vez as sombras de uma igreja vacante que, desde a morte de seu pai (374), permanecia imersa num ambiente de mesquinharias, o qual sempre rejeitou. Ali permaneceu temporariamente até que, em 383, seu parente Eulálio assumiu definitivamente a sede.

Pouco tempo antes de morrer²³⁵, retornou a Arianzo, sua última e definitiva morada, onde passou seus últimos anos numa propriedade familiar, para viver como asceta, algo que sempre almejou, pois, em suas palavras: “é a vida e não a solidão, que faz o monge”²³⁶. Gregório aprendeu a ser monge não na solidão de um eremitério, a qual conhecia muito bem devido a inúmeras viagens concluídas aos grandes centros monásticos de seu tempo, mas por meio daquele processo de humanização que se abre para uma autêntica amizade. Com seu grande amigo Basílio, aprendeu o significado de ser monge (*monakhós*), que no sentido mais pleno do termo: é ser com o outro “um só coração e uma só alma” (At 4,32), para, assim, alcançar o ser um com o próprio Deus.

3.1.4

Elementos fundamentais do pensamento de Gregório de Nazianzo

Gregório de Nazianzo foi um homem de uma sensibilidade singular, cuja personalidade demasiadamente humana era dotada de uma grande bagagem cultural aliada ao berço cristão onde foi educado, que fez dele um dos grandes expoentes intelectuais cristãos de seu tempo. Naquela época, as sementes do cristianismo germinavam e frutificavam, graças à política de Constantino e Teodósio²³⁷.

Herdeiro de uma educação clássica, Gregório soube extrair dela os ideais éticos e culturais que o capacitaram para a edificação de uma retórica caracterizada pela sofisticação argumentativa e pelo requinte estilístico, associada a uma dose de ironia, que também fez dele um excepcional orador, poeta, profundo humanista, teólogo e uma figura crucial para a formulação da clássica doutrina cristã.

²³⁵ Gregório morre em 390.

²³⁶ GREGÓRIO DE NAZIANZO, Autobiografia, p. 30.

²³⁷ LEADBETTER, B., From Constantine to Theodosius (and beyond), p. 258-292.

Amante da solidão e fortemente inclinado à vida filosófica, realizou a maior parte da sua produção literária na última etapa de sua vida, em Constantinopla, pouco tempo depois da morte de seu amigo Basílio (379). Foi nesse período que, segundo H. Drobner, Gregório publicou aproximadamente metade de suas quarenta e sete homilias²³⁸, a maior parte das suas duzentas e quarenta e nove cartas e quase toda a sua produção poética, que, espetacularmente, alcança um número superior de dezessete mil versos, “sem concorrentes na literatura patrística de língua grega”²³⁹.

B. Daley atesta que Gregório foi o primeiro escritor no mundo grego que, a pedido de seu sobrinho-neto Nicóbulo, editou e colocou em circulação a sua própria correspondência, e, igualmente, fez questão de tornar pública a sua amizade com Basílio quando expôs algumas cartas recebidas de seu amigo²⁴⁰. Vale referir que a maioria das cartas escritas por Gregório foram aquelas destinadas a Basílio, que seriam em torno de vinte, conforme J. Gribomont, “cifra que não causa surpresa, embora seus contatos fossem frequentes”²⁴¹. Esse aspecto leva a conclusão de que mesmo não havendo necessidade de uma troca epistolar tão frequente, ambos fizeram questão de registrar e conservar aquele ideal que uniu pela amizade duas personalidades tão distintas.

A morte de Basílio, para alguns autores²⁴², foi um “divisor de águas” na vida de Gregório, pois influenciou sua maneira de formular e expressar seu pensar teológico. Este fato foi ratificado pelo número expressivo de seus discursos, poesias, homilias e cartas, o que interessantemente ocorre de modo similar a Gregório de Nissa, irmão de Basílio. Ambos parecem ter se desprendido da “sombra” da figura imponente e do temperamento incisivo para alçar seus próprios voos e seguirem em frente sem a tutela daquele homem que, pela sua simples

²³⁸ Das inúmeras homilias que foram escritas, apenas quarenta e sete delas foram conservadas. Um exemplo disso é o relato de São Jerônimo, que esteve em Constantinopla e ficou extasiado pela sua eloquência como orador sacro, cujas homilias não temos registro. FIGUEIREDO, F. A., Curso de teologia Patrística III, p. 63. Tardiamente, definiu Gregório como seu meu mestre, de quem aprendeu a exegese da Escritura. MORESCHINI, C.; NORELLI, E., História da literatura cristã antiga grega e latina (vol. 1), p. 149.

²³⁹ DROBNER, H. R., Manual de Patrologia, p. 298.

²⁴⁰ DALEY, B. E., Gregory of Nazianzus, p. 30; MORESCHINI, C., Gregório Nazianzeno, p. 77-79.

²⁴¹ GRIBOMONT, J., Gregório Nazianzeno. In: Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs, 2002, p. 654.

²⁴² MORESCHINI, C.; NORELLI, E., História da literatura cristã antiga grega e latina (vol. 1), p. 149 e 160; FIGUEIREDO, F. A., Curso de teologia Patrística III, p. 71.

presença, impunha respeito e limites, nas palavras de Gregório, uma “figura esmagadora”²⁴³. Todavia, indiscutivelmente até o fim da vida desses dois Padres Capadócijs, Basílio foi o retrato de uma figura imponente e responsável por preservar a fé nicena e um mestre da doutrina e da espiritualidade.

Embora se saiba que o bispo de Nazianzo e o bispo de Cesareia cresceram com uma mesma formação acadêmica e teológica, destaca-se uma significativa influência de Basílio no *corpus gregorianum*, porém, isto não impediu Gregório de desenvolver o seu modo peculiar de agir e pensar.

Como filósofo, Gregório concebia a filosofia como uma vida puramente ascética e contemplativa, assim como em seu sentido clássico, o amor a sabedoria que o acompanhou e permitiu ultrapassar os caminhos trilhados pelos seus mestres. Tanto Gregório quanto Basílio não subestimaram o valor da cultura clássica, pois souberam extrair o mais precioso néctar da sabedoria grega para transmitir aos novos cristãos a possibilidade de uma “cristianização em um ambiente greco-romano”, conforme atesta E. Cândido²⁴⁴.

Segundo T. Špidlík, o conceito de filosofia reconhecido na época acadêmica de Gregório era “o conhecimento das coisas divinas e humanas”²⁴⁵. Para Gregório, a filosofia se definia como um modo de vida, no qual aquele que praticar a arte de viver de forma justa, honesta e virtuosa, vive a amizade com Deus²⁴⁶. Para T. Špidlík, sua filosofia difere do pensamento complexo, que muitas vezes não se aproximava de um objetivo específico. Gregório, simpatizante da filosofia cínica e estoica, buscou uma práxis na qual a filosofia cristã se traduzia pela imitação do Evangelho “a fim de preparar o homem para o encontro com Deus”²⁴⁷.

Por outro lado, a filosofia platônica constituía um elemento preponderante para o pensamento de Gregório, que ao reler e reconstituir a teoria platônica de *Fédon* em uma perspectiva cristã, leva C. Moreschini a afirmar que a perspicácia desse pensamento lhe permitiu transitar com sabedoria e desenvoltura entre o mais espiritualizado pensador pagão e a viva Tradição cristã²⁴⁸.

²⁴³ GREGÓRIO DE NAZIANZO, Autobiografia, p. 33.

²⁴⁴ CÂNDIDO, E. R., Discurso 43 de Gregório de Nazianzo, p. 16.

²⁴⁵ GREGÓRIO DE NAZIANZO. In: Gregorii Theologi, Oratio 2,50: PG 35,459.

²⁴⁶ ŠPIDLÍK, T., Grégoire de Nazianze: Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle, p. 133.

²⁴⁷ GREGÓRIO DE NAZIANZO. In: Gregorii Theologi, Oratio 25,4: PG 35, 1203.

²⁴⁸ MORESCHINI, C., Gregório Nazianzeno, p. 150 e 160.

Platão, considerado pelos cristãos antigos como o “Moisés ático”²⁴⁹, foi um dos teóricos que influenciou Gregório de Nazianzo. A filosofia platônica se direcionava ao transcendente²⁵⁰, expandindo um campo fecundo aos cristãos para elucidar e fundamentar os aspectos da fé cristã numa linguagem filosófica²⁵¹.

Gregório e seu amigo Basílio, por terem recebido educação em um ambiente secular, alcançaram a maturidade necessária para assimilar e promover o pensamento grego, e com primazia fomentaram o debate entre a fé e a cultura. Os amigos concluíram que a filosofia não deve ser um fim em si mesma, mas um caminho que se abre a possibilidade de praticar com o outro o exercício do filosofar através da virtude (*areté*), da vida compartilhada e do ideal comum, que desperta nas almas um olhar para a mesma direção.

Ao relatar a influência do ideal platônico na amizade de Gregório e Basílio, I. Cassagne prima por evidenciar que a amizade se cumpre na “afinidade” (*ad finem*), cujo destino culmina na busca pela contemplação do bem divino, que é a Beleza articulada aos seus valores: verdade, justiça, sabedoria. Se, no pensamento de Platão, esse conjunto de valores só existia como uma promessa futura, na amizade cristã a promessa já é uma realidade estável e duradora:

*A philia é verdadeiramente uma forma de amar, onde cada pessoa elege um alguém com uma afinidade que o orienta e lhe dá sentido. É um amor generoso e magnânimo, pois ele compartilha sem inveja o bem divino que está em sua origem e que é a sua meta. Isto é decisivo, não é possível acontecer nem desenvolver uma amizade sem este terceiro elemento: o bem divino. Na amizade não são dois, mas três.*²⁵²

Gregório, a partir da própria vivência descreveu sua amizade com o amigo Basílio na *Oração 43*, na qual são perceptíveis as ressonâncias platônicas de um homem que, como filósofo, confluiu em suas obras aquele espírito herdado de uma tradição alexandrina. Em suas reflexões, fez emergir a tônica cristã e propiciou a união dos elementos da filosofia pagã com a novidade da Revelação do Cristo que,

²⁴⁹ FRANGIOTTI, R., *Cristãos, Judeus e Pagãos: acusações, críticas e conflitos no cristianismo antigo*, p. 176.

²⁵⁰ HATCH, E., *The Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church*, p. 241.

²⁵¹ O fato de ter estudado e admirado a filosofia grega, não o impediu de tecer-lhe relevantes censuras. Suas críticas a Platão são bem específicas no que se refere à transmigração das almas e à descrição sobre o amor erótico da alma pelos corpos físicos, além de qualificá-lo como glutão. Para Gregório de Nazianzo, cabe aos cristãos perceberem como extrair aquilo que for relevante de cada filosofia, para que “os espinhos não arranquem as rosas”. NORRIS, F. W., *Of Thorns and Roses: The Logic of Belief in Gregory Nazianzen*, p. 455-456.

²⁵² CASSAGNE, I., *Eros y Philia*, p. 486.

pela sua Encarnação, reconduz o ser humano a uma relação de aliança motivada pelo amor. Este amor é obra do Espírito, ou conforme a imagem platônica do *pneuma* descrito no *Fedro* como um fluxo misterioso que age nos amigos: “o sopro comunicador que os eleva e os une”²⁵³, tornando-os uma só alma.

Dotado de uma inteligência perspicaz e reflexiva e, concomitantemente, detentor de uma alma inquieta em sua busca espiritual, Gregório traduziu sua teologia em uma bela poesia, que revelou o encanto do mistério infinito. Através de suas palavras, o bispo de Nazianzo transcendeu este mistério e demonstrou ao homem aquilo que é mais profundo. Por isso, ele, em sua potência criativa e vivaz, foi considerado por L. Viscanti, o mais grego dentre os Padres²⁵⁴.

Em 451, o Concílio de Calcedônia reconheceu os cinco *Discursos Teológicos* de Gregório, consagrando-o à posteridade como o único escritor antigo com o título de “Teólogo”. Diferente de seu amigo Basílio, Gregório notabilizou-se por evidenciar com nitidez a formulação dogmática, ao expor as particularidades das hipóstases divinas²⁵⁵, bem como por ter professado claramente a divindade do Espírito Santo: “O Espírito é, portanto, Deus? Certamente! É consubstancial? Sim, se é verdade que é Deus, até quando esconderemos a lâmpada debaixo do móvel e não proclamaremos em alta voz a plena divindade do Espírito Santo?”²⁵⁶.

R. Cantalamessa descreveu Gregório de Nazianzo como “mestre de fé na Trindade”, pois sua habilidade e capacidade de ensinar de maneira magistral revelou o mistério profundo da Trindade, não como uma verdade abstrata ou um simples dogma, mas sua paixão, “o seu ambiente vital, algo que vibra o seu coração só com a menção”²⁵⁷.

Seu persistente zelo pela Sagrada Escritura e pela Tradição da fé da Igreja, associada ao cuidado atento pelo uso correto da terminologia teológica para falar de Deus, fez com que a Tradição ao longo dos séculos conferisse a Gregório, assim como a João Evangelista, o título de “o Teólogo”. Sua característica peculiar de compreender com clareza, no seu próprio âmbito, a sua limitação diante do mistério que o abarcava o singularizou. Assim sintetiza F. Trisoglio:

²⁵³ PLATON, Oeuvres Complètes, Fedro, p. 255d.

²⁵⁴ VISCANTI, L., Introduzione Generale, p. 5.

²⁵⁵ GRÉGOIRE DE NAZIANZE, Discours 30,19: SCh 250, p. 265-267.

²⁵⁶ GREGÓRIO DE NAZIANZO. In: Gregorii Theologi Oratio 31,10: PG 36, 143.

²⁵⁷ CANTALAMESSA, R., San Gregorio Nazianzeno, maestro di fede nella Trinità.

A razão devia, conjuntamente, compreender com clareza, no próprio âmbito, e respeitar com solicitude a realidade do mistério; descobrir os próprios limites, era para ele a mais alta forma de sabedoria; era um culto a Deus buscar conhecer a Trindade e era um ato de humildade quando Deus se manifestava como treva profunda, mesmo sendo a Suma Luz. O seu pensamento teológico visa um conhecimento que é essencialmente orientado para uma descoberta que é encontro; isso supera muitas vezes, sem obviamente distorcê-la, a mais pura lógica, porque esta é fomentada por uma emoção que, muitas vezes protegida, irrompe impetuosamente. Com o teólogo estão presentes o asceta e o místico.²⁵⁸

Para Gregório, a teologia não deveria ter o intuito de esgotar a essência de Deus, tampouco submetê-la a conjecturas humanas. Caberia à teologia reconhecer que sua origem está na amizade com Deus, conforme suas palavras, é o exercício de subir à montanha “cheio de ardor, ou para dizer com mais verdade, com desejo e temor ao mesmo tempo: um, pela esperança; o outro, por minha fraqueza. Quero penetrar na nuvem e me entreter com Deus”²⁵⁹.

Este homem, teólogo e poeta deixou transbordar fluentemente em seus escritos sua genialidade e bagagem cultural diante de um mundo que, aos poucos, se cristianizou ao estabelecer um ponto harmônico na nova realidade da tradição clássica. Segundo B. Daley, Gregório sentia que a poesia que brotava do cristianismo poderia ser uma valiosa contribuição ao ambiente que o cercava, especialmente ao anunciar uma nova realidade na tradição clássica, elevando a poesia cristã a um grau de dignidade na língua grega²⁶⁰.

Isso fez de Gregório, de acordo com B. Daley ao citar o grande humanista e conhecedor da literatura grega bizantina Miguel Psello (1018-1068), não apenas “o grande teólogo por excelência”, mas um digno representante do helenismo cristão²⁶¹, considerado em contrapartida o “Demóstenes do cristianismo”²⁶².

Este grande retórico, dotado de uma personalidade de vários contrastes, é, ao mesmo tempo, lírico e humanista, e isto faz dele o único poeta entre os teólogos do século IV, que, por meio de seus poemas, respondeu com grande sabedoria as

²⁵⁸ TRISOGLIO, F., San Gregorio di Nazianzo, p. 259.

²⁵⁹ GREGÓRIO DE NAZIANZO, Discursos Teológicos, p. 28.

²⁶⁰ DALEY, B. E., Gregory of Nazianzus, p. 29.

²⁶¹ DALEY, B. E., Gregory of Nazianzus, p. 27.

²⁶² CLÈMENT, O., São Gregório de Nazianzeno. Para G. Kennedy a *Oração 43* é “provavelmente a maior obra da retórica grega desde a morte de Demóstenes”, visto que Gregório de Nazianzo fez uma síntese harmônica entre a cultura helênica e a fé cristã quando recorreu a argumentos racionais persuasivos ao invés de fazer uso de sua autoridade religiosa por meio de argumentos “ad baculum”. KENNEDY, G. A., *Greek Rhetoric Under Christian Emperors*, p. 237; e KONSTAN, D., *How to Praise a Friend: St. Gregory of Nazianzus’s Funeral Oration for St. Basil the Great*, p. 176.

acusações de atraso cultural direcionadas aos cristãos do seu tempo²⁶³. Ao compor uma lírica cristã, Gregório de Nazianzo, segundo C. Moreschini, “queria criar uma espécie de poesia cristã, ‘corrigir’ as letras pagãs e torná-las cristãs”²⁶⁴, a fim de elaborar não apenas composições líricas, mas, particularmente, refinar seus escritos com argumentos de natureza catequética e pedagógica.

Dentre as suas poesias, a mais extensa é a sua *Autobiografia*²⁶⁵ (383), composta na última fase de sua vida, na solidão de sua cidade natal de Arianzo, localizada próxima à pequena cidade de Nazianzo, onde, após uma sucessão de infortúnios, alcançou uma vida longe das agitações e intrigas, das quais sempre se esquivou. No refúgio acolhedor de sua terra, Gregório, numa espécie de confissão, narrou os próprios acontecimentos que, para ele, “felizes ou infelizes” permitiriam ao leitor analisá-los pelo próprio julgamento²⁶⁶.

Assim, nos últimos dias de sua vida, Gregório de Nazianzo canta uma melodia que não remete a um pranto, mas ao poema de um homem que deixa a existência tangível para, de modo singelo, tornar-se eterno. Seu estilo e linguagem teológica utilizados em suas pregações, orações, discursos e cartas, aliados aos gestos virtuosos, com o traço de um temperamento impulsivo diante das perseguições, assim como a busca incessante pelo ideal de uma vivência contemplativa perante a complexidade de sua vida, se fundiram para compor sua personalidade singular, que se tornou para a humanidade uma verdadeira obra de arte.

3.2

Oração 43: Uma ode à amizade

O século IV foi a era da palavra (*logos*), em que tanto pagãos como cristãos foram beneficiados por discursos eloquentes de homens profundamente conhecedores da arte sofística e detentores de uma bagagem cultural-filosófica de

²⁶³ ALTANER, B.; STUIBER, A., *Patrologia*, p. 304; MORESCHINI, C., Gregório Nazianzeno, p. 88.

²⁶⁴ MORESCHINI, C., Gregório Nazianzeno, p. 86.

²⁶⁵ Composta por 1949 trímetros jâmbicos, é imprescindível não só como fonte histórica para compreendermos a sua vida e seu contexto, que segundo B. Altaner e A. Stuiber é equiparada às “Confissões de Santo Agostinho”. ALTANER, B.; STUIBER, A., *Patrologia*, p. 304. As citações aqui referidas de sua *Autobiografia* não são em versos, mas em prosa, que os tradutores franceses acharam por bem transpô-la, devido ao risco de se perder as nuances do texto original.

²⁶⁶ GREGÓRIO DE NAZIANZO, *Autobiografia*, p. 15.

rico aparato estilístico, graças à educação privilegiada de uma autêntica *paideia grega*, que instruía jovens acadêmicos e os capacitava no campo do saber para serem mestres do pensamento.

Esses homens, através de seus discursos com eloquente oratória, apresentavam a seus ouvintes um pensamento ricamente adornado pelas regras próprias da retórica e, frequentemente de modo soberbo, traduziam e difundiam por meio destes uma cultura imbuída de literatura e de filosofia simultaneamente, características próprias do fenômeno cultural conhecido como a segunda fase da sofística²⁶⁷.

Para M. Silva, o período definido como segunda sofística foi caracterizado por um movimento literário, sobretudo estético, direcionando a forma e o estilo dos escritos²⁶⁸, que despontou no cenário helênico nos primeiros séculos da Era Cristã. Os herdeiros desta cultura, embora muitas vezes vivessem longe dos muros da Hélade, eram reconhecidos por seus escritos e por sua oratória, que habitualmente concebia o *logos* como toda estrutura linguístico-discursiva, com acentos fortemente persuasivos que poderiam até ultrapassar a visão exclusivamente lógica.

A palavra (*logos*), neste período, exerceu a sua maior peculiaridade: a centralidade do pensamento, sendo o seu maior atributo e maior instrumento motivador para a disseminação do conhecimento e formação dos cidadãos, em uma época definida pelos historiadores como antiguidade tardia.

Naquele momento, a sociedade se encontrava dividida em duas categorias: *humiliores* e *honestiores*. A primeira era composta por famílias mais simples e humildes que não dispunham de recursos para oferecer aos seus descendentes qualquer possibilidade de ingressar na vida acadêmica; eram também classificados como não educados (*apaídeutoi*). A segunda (*honestiores*), constituída por famílias ilustres e nobres, que, logo após a reforma de Diocleciano e Constantino, puderam ser acrescidas pelos ricos comerciantes, que também dispunham dos recursos financeiros necessários para proporcionar aos seus descendentes a mesma educação das ilustres famílias²⁶⁹.

²⁶⁷ O nome de segunda sofística foi cunhado no século III d.C., aparecendo pela primeira vez na obra *Vida dos Sofistas*, do autor grego Flávio Filostrato. SILVA, M. A. O., Plutarco e Roma: o mundo grego no Império, p. 41 e 45.

²⁶⁸ SILVA, M. A. O., Plutarco e Roma: o mundo grego no Império, p. 50-54.

²⁶⁹ CAVALCANTI, E., La spiritualità della vita quotidiana 3/C, p. 144.

Segundo C. Moreschini, a existência de uma cultura cristã nesse período é uma realidade onde a formulação de um discurso cristão, tecido com os elementos da cultura clássica que recebeu, pelas mãos de Gregório de Nazianzo, a notoriedade que legitimou sua aplicação na formação cultural dos futuros cristãos²⁷⁰. Todavia, ressalta-se que alguns destes cristãos desenvolveram uma aversão a esta cultura, considerando inconcebível o diálogo entre o cristianismo e a cultura pagã.

Gregório e seu amigo Basílio extraíram brilhantemente o melhor da educação pagã, fato ratificado num breve tratado pelo bispo de Cesareia ao escrever para seus sobrinhos, indicando a forma apropriada de acolher esta cultura, que conforme W. Jaeger simbolizou “o alvará de toda a educação superior cristã durante os séculos vindouros”, pois “a sua filosofia em particular, mostra que a sua admiração pelas coisas gregas vai além das simples formas”²⁷¹.

Gregório Nazianzeno também apresenta essa questão em sua *Oração 43,11*, ao descrever a formação inicial de Basílio com o propósito de reconhecer a importância da educação helênica, sem excluí-la do pensamento cristão:

Eu penso que todos os homens de bom senso estão de acordo ao reconhecer que a educação [*paídeusis*] seja o bem mais importante que o ser humano possui. Não me refiro somente à educação mais nobre, isto é, a dos cristãos que, desprezando todos os ornamentos e a vaidade no falar, pensam somente na salvação do homem e na beleza das realidades inteligíveis, mas também na educação profana, desprezada pela maioria dos cristãos, como coisa insidiosa e falaz que nos distancia de Deus. Essas pessoas se equivocam. [...] Não devemos desprezar a educação somente porque parece bem a alguns, estas nos servem para o culto de Deus porque nós aprendemos o melhor do que é pior, e fazemos daquilo que constitui sua fraqueza a força da nossa doutrina cristã.²⁷²

Ao refletir sobre estes autores no contexto das suas produções literárias, Gregório de Nazianzo era mais favorável a descrever respeitosamente a filosofia clássica²⁷³, e extraía dela os dons poéticos admiráveis, unidos a um forte elemento retórico-literário, que o distinguia dos demais Padres Capadócijs. Suas orações, que somaram um total de quarenta e cinco, se configuraram em uma das mais ricas obras literárias da cultura cristã na língua grega.

A complexidade de suas obras e as circunstâncias em que foram redigidas, acrescidas à sensibilidade e o modo peculiar deste autor de compor suas orações,

²⁷⁰ MORESCHINI, C., Gregorio di Nazianzo: tutte le orazioni, p. 10; MORESCHINI, C., Gregório Nazianzeno, p. 180.

²⁷¹ JAEGER, W., Cristianismo primitivo e paideia grega, p. 105.

²⁷² GRÉGOIRE DE NAZIANZE, Discours 43,11: SCh 384, p. 137-139.

²⁷³ KONSTAN, D., A amizade no mundo clássico, p. 232.

possibilitaram a autêntica percepção de seu pensamento e de sua personalidade. Tais aspectos fizeram de Gregório “um digno herdeiro da tradição clássica grega e seu apaixonado imitador”²⁷⁴, pois por sua eloquência e habilidade de manusear a arte da escrita e oratória, estruturou talentosamente um pensamento diferente dos modelos habituais, sem renunciar à ortodoxia da fé.

Gregório, além de orador cristão, foi consagrado também como teólogo, principalmente por sua destreza em transformar os seus discursos teológicos em uma oratória loquaz, na qual sua teologia se conecta à linguagem poética em forma de oração, resguardando o rigor de uma retórica que compôs um dos traços de sua educação capaz de cativar seus ouvintes.

Todavia, sua oratória possuía igualmente a característica de apresentar uma rica multiplicidade de informações, distinta dos demais Padres Capadóci. Isso se dava porque, para o Nazianzeno, as palavras eram tão conaturais que despertavam no ouvinte a profundidade de seus sentimentos e de seus pensamentos, estreitando cada vez mais os laços deste ilustre orador com seu público.

A crítica dos séculos XIX e XX insistiu exaustivamente em qualificar Gregório mais especificamente como um retórico do que como um pensador de sua época, segundo C. Moreschini. Para este autor, no entanto, está claro que esta postura não representa uma inábil força especulativa, mas uma peculiar estrutura de pensamento moldada e estruturada num estilo retórico da oração, preferencialmente lapidada, dissociada dos parâmetros habituais dos tratados científicos²⁷⁵.

Por outro lado, para o C. Moreschini, é importante evidenciar que suas orações são comumente referidas como “homilias”, sendo assim, é impreterível considerar que os destinatários sejam os cristãos. Destarte, a elaboração da retórica de Gregório não deve ser categorizada simplesmente como homilética no sentido literal do termo, posto que ela alcança uma amplitude e uma dimensão que supera as homilias de caráter puramente exegéticas, como encontradas em seu mestre Orígenes, ou de estilo predominantemente moral-exegético, muitas vezes constatadas nos textos de Basílio²⁷⁶.

²⁷⁴ MORESCHINI, C; NORELLI, E., História da literatura cristã antiga grega e latina (vol. 1), p. 159.

²⁷⁵ MORESCHINI, C., I Padri Cappadoci, p. 90.

²⁷⁶ MORESCHINI, C., I Padri Cappadoci, p. 91.

Gregório apresenta também em suas orações o gênero literário denominado encômio (do grego *enkomio* que designa “elogio”, “louvor”, “panegírico”), que inicialmente foi muito apreciado e utilizado em ambiente não cristão, por demonstrar em um discurso laudatório, o enaltecer a vida e os feitos da pessoa a quem se prestava a devida homenagem. Semelhante à biografia e ao epitáfio²⁷⁷, a estrutura do encômio²⁷⁸ foi largamente desenvolvida no período helenístico pelos grandes oradores latinos e gregos.

O bispo de Nazianzo foi um profundo conhecedor do gênero encômio e entendia muito bem o poder e o valor da palavra (*logos*), por isso, empregou esta estrutura e a conciliou com a *Oração 43*, dedicando como homenagem póstuma a narrativa de uma amizade que foi mais forte que a morte, por vencer o tempo para se immortalizar na história.

Gregório, após sua conturbada jornada pública em Constantinopla, permaneceu retirado em Arianzo, longe de seus familiares e de qualquer situação que o afastasse daquele ideal que, desde a sua juventude em Atenas, havia sonhado junto de seu grande amigo Basílio, que já não se encontrava mais ao seu lado. Desta vez, a distância que os separou não foi em virtude das discordâncias que tiveram desde o episódio da nomeação de Gregório para a decadente cidade de Sásima, foi tampouco devida às circunstâncias pastorais assumidas pelo Nazianzeno na capital do império Romano do Oriente. Agora, a distância se manifestou por um único motivo: Basílio havia falecido.

²⁷⁷ O epitáfio (*epí* – sobre e *táphos* – tumba), na antiguidade clássica, era a oração realizada sobre a lápide, normalmente pronunciada poucos dias depois da morte de um indivíduo, visando um aspecto consolativo, uma vez que era geralmente proferido diante dos familiares e amigos. Posteriormente, ganhou um novo significado, referindo-se exclusivamente às inscrições sobre a lápide de um túmulo. A biografia (*bíos* – vida e *graphía* – escrita), ao contrário do encômio, tinha a pretensão de descrever cronologicamente e integralmente a vida da pessoa. MORESCHINI, C., Gregório Nazianzeno, p. 28.

²⁷⁸ Quando um encômio tenta seguir uma linha narrativa, identificam-se as seguintes partes desta estrutura: proêmio, origem, histórico familiar, formação, profissão, feitos heróicos, costumes e atitudes, bem como as qualidades naturais do indivíduo. BERGER, K., As formas literárias do Novo Testamento, p. 311.

Assim, é importante observar que a páscoa de Basílio ocorreu justamente no período em que Gregório de Nazianzo se dirigia para Constantinopla (379) e, segundo J. Bernardi e E. Cândido, o motivo pelo qual a oração fúnebre ocorreu tão tardiamente — provavelmente no ano de 382, três anos após a sua morte²⁷⁹ —, deve-se ao possível fato de que Gregório atravessava um período de transição, finalizado somente no ano de 381. Após enfrentar um combate, que para ele era solitário e árduo, num século caracterizado por inúmeros conflitos, coube a esse homem a espinhosa missão de reconduzir Constantinopla à ortodoxia da fé nicena, que, durante quatro décadas, enfrentou uma violenta oposição²⁸⁰. Já no pensamento de L. Cremaschi, Gregório, por estar doente, não teve a oportunidade de ir ao encontro de Basílio e perseverar ao seu lado em seus últimos dias, assim como no último encontro com seu Senhor²⁸¹.

Já em Arianzo, em um novo contexto, afastado de todas estas perturbações, aflora em Gregório a *Oração 43*, a mais extensa e uma das mais belas de suas orações. Por meio dela, fez ressoar o sentimento de um homem que, desde a juventude até a maturidade, experimentou a força de uma amizade e descobriu o valor de um grande amigo, fazendo dele sua pátria apesar da distância.

Esta oração fúnebre, revestida pela magnitude de sua inspiração e pela profundidade do seu sentimento, tornou-se a obra pela qual Gregório consagrou e celebrou publicamente a memória de seu amigo Basílio. Ao proferí-la, seu conteúdo não pretendia cumprir as meras exigências precisas de um tratado retórico, tampouco desfrutar dele para se afirmar como um orador cristão. Pelo contrário, empenhou-se para fazer emergir a essência vital da amizade que, por sua autenticidade, foi consagrada e eternizada na figura de Basílio.

E. Cândido faz uma análise estatística cuidadosa do perfil desta oração que ajuda a evidenciar e salientar o significado da amizade de Basílio na vida de seu autor. Ele descreve que, dos oitenta e dois parágrafos que dividem a *Oração 43*, onze são dedicados ao despertar da amizade (§§14-24), correspondendo a 13% de

²⁷⁹ Segundo alguns autores, não é possível afirmar com precisão a data da elaboração deste encômio fúnebre. A grande maioria fixa esta data em torno de primeiro de janeiro de 382, no aniversário da morte de São Basílio, todavia, para J. Lupi, esta data ocorreu um ano após a morte de Basílio (379). BERNARDI, J., Introduction. In: GRÉGOIRE DE NAZIANZE, Discours 43: Sch 384, p. 27; MORESCHINI, C., Gregório Nazianzeno, p. 73; KONSTAN, D., A amizade no mundo clássico, p. 231; LUPÍ, J. E. P. B., O Conceito e a prática da amizade do período clássico ao patrístico, p. 167; CÂNDIDO, E. R., Discurso 43 de Gregório de Nazianzo, p. 13.

²⁸⁰ BERNARDI, J., Introduction. In: GRÉGOIRE DE NAZIANZE, Discours 43: Sch 384, p. 26.

²⁸¹ CREMASCHI, L., Um'amicizia tra monaci: Basilio di Cesarea e Gregorio di Nazianzo, p. 222.

toda a oração. Ao contabilizar os outros parágrafos, que relatam o episódio de Sásima (§59), este percentual abrange aproximadamente 15% da oração²⁸². Dessa forma, podemos constatar que a amizade representou um papel fundamental no curso da história de Gregório, porque sempre despertou nele uma grande afeição.

Contudo, quando alcançou o final de sua vida, na solidão de Arianzo, decidiu redigir esta oração que fez emergir a lembrança de toda uma existência percorrida, e serviu de sustento para manter viva a memória do seu grande amigo. Por isso, descreveu extensamente todos os seus sentimentos e as dificuldades enfrentadas, onde a distância não o impediu de esculpir para a posteridade a imagem de Basílio, o Grande.

Deste modo, esse discurso fúnebre também espelha a imagem daquele que o compôs. Não falou apenas de Basílio, mas apresentou um Gregório que matizou em sua tela as cores de uma viva personalidade, com traços fortes e ao mesmo tempo sensíveis, repleto de luzes e perspectivas que iluminam quem o lê, mas também com as sombras que desafiam a própria fé. Segundo J. Bernardi, “esta obra fala-nos do que ele havia amado, do que ele admirava, do que ele desejava como do que ele abominava”. Este trecho da historiografia eloquente é, para J. Bernardi, a obra de um magnífico poeta²⁸³.

Gregório também almejou demonstrar nesta oração a referência exemplar que foi Basílio como pastor. Com isso, revelou a figura extraordinária do bispo que deveria ser imitado pelo exemplo de sua vida, seja na figura do homem, do filósofo ou do monge²⁸⁴. Ao longo da oração, enalteceu veementemente as virtudes próprias de Basílio: a austeridade (§60), a continência (§61 e §62), o estilo de vida solitária ou cenobítica (§62), a atenção aos pobres (§63), assim como seu testemunho de humildade (§64). Gregório ressaltou a produção intelectual do bispo de Cesareia (§65), sobretudo o *Hexámeron*²⁸⁵ (§67) e a sua determinada preocupação em proteger e salvaguardar a fé (§§68-69), tornando-se Basílio, doravante, uma referência para qualquer homem do seu tempo.

²⁸² CÂNDIDO, E. R., Discurso 43 de Gregório de Nazianzo, p. 19.

²⁸³ BERNARDI, J., Introduction. In: GRÉGOIRE DE NAZIANZE, Discours 43: Sch 384, p. 37.

²⁸⁴ Gregório de Nissa, em 381 já havia feito um elogio fúnebre ao seu irmão Basílio, onde também ressaltava as suas virtudes e o seu modelo exemplar de cristão. GREGORII NYSSENI. In laudem fratris Basilii: PG 46, 787-818. É possível que, por ocasião do primeiro aniversário da morte de Basílio, Eládio, o seu sucessor tenha proferido também um discurso. BERNARDI, J. nota 1 In: GRÉGOIRE DE NAZIANZE, Discours 43,1: Sch 384, p. 118-119.

²⁸⁵ Obra que é composta por nove homilias em forma de comentários filosófico-teológicos sobre as primeiras páginas da Bíblia, versando sobretudo a criação.

No pensar de C. Moreschini, havia também uma intenção provocativa, visto que ao exaltar as qualidades de Basílio, Gregório as assumia como suas, pois acreditava que desta forma atingiria os membros do episcopado, especialmente muitos daqueles que compuseram o recente Concílio de Constantinopla, que, para ele, estavam muito aquém da figura e do modelo que foi seu grande amigo, cuja teologia reivindicava para si.

Oxalá a teologia dele permaneça, comigo e com todos os que são caros! Neste ponto, sem falar dos outros, confio de tal modo na pureza desse homem, que também aqui não recuso comunhão com ele. Que se atribua a ele tudo o que é meu e, reciprocamente, a mim tudo o que é dele, diante de Deus e dos homens mais sábios.²⁸⁶

Todavia, existem controvérsias por parte de alguns críticos quanto à possibilidade de Gregório ter proferido publicamente esta oração fúnebre ou somente ter expressado uma parte dela, pois um conjunto de sucessivos fatores levantam dúvidas sobre este acontecimento. Um aspecto é a possibilidade de que esta oração tenha sido, em sua versão final, retificada e acrescida pelo próprio autor na solidão de Arianzo, uma vez que este elogio é demasiadamente extenso, sendo improvável tê-lo imposto aos seus ouvintes. Outro aspecto seria o fato de não ser feita nenhuma menção a Eládio, sucessor de Basílio na cátedra de Cesareia, o que representaria, por parte deste renomado retórico, uma deselegância mediante a um discurso público, considerando que possivelmente o atual bispo estaria presente.

Ainda neste contexto, conforme J. Bernardi, no elogio fúnebre a Basílio, ficou evidente que “o autor fala exageradamente dele mesmo, frequentemente, de maneira vantajosa, sem temor, sobretudo quando mistura as críticas de conduta aos elogios que faz ao falecido”²⁸⁷. Portanto, essas críticas não poderiam fazer sentido num elogio fúnebre, uma vez que os parentes de Basílio estariam presentes e Gregório não fazia parte desta família.

O Nazianzeno, em seu discurso, também fez menção às discórdias, calúnias e perseguições por parte alguns membros da Igreja, que Basílio enfrentou ao longo de sua vida pública até alcançar o episcopado. Suas palavras não trariam conforto aos ouvintes, principalmente aqueles que nutriam uma aversão à cultura clássica,

²⁸⁶ GRÉGOIRE DE NAZIANZE, Discours 43,69: SCh 384, p. 281.

²⁸⁷ BERNARDI, J., Introduction. In: GRÉGOIRE DE NAZIANZE, Discours 43: SCh 384, p. 28.

ouvir um ancião recordar saudoso o tempo em que dois jovens amigos eram formados no centro cultural de Atenas²⁸⁸.

É possível, então, considerar que a redação final deste discurso foi fruto de uma longa reflexão do curso da história de duas vidas, que convergiram para uma única nascente sob a chancela da amizade, onde Deus assim o quis, conforme as palavras de Gregório²⁸⁹.

De fato, uma vez chegado a este ponto do discurso, aproveitando as circunstâncias, gostaria de acrescentar ao que já foi dito algo que me diz respeito e deter-me um pouco, para descrever onde, de que modo e como iniciou esta amizade, que pode ser mais propriamente definida como íntima união de sentimentos.²⁹⁰

Logo, não existe a pretensão de abarcar com exatidão o tempo e a forma com que este discurso foi proferido, visto que não há na literatura uma data exata sobre essa *Oração*, assim como a impossibilidade de Gregório se fazer presente no dia do funeral do seu melhor amigo. Entretanto, é unânime, tanto para a Tradição da Igreja, quanto para os críticos, reconhecer que o encômio fúnebre, por si só, já seria o suficiente para provar a amizade de Gregório por Basílio, sem mencionar a troca epistolar de ambos ao longo de suas vidas, repletas de expressões que denotavam um vocábulo e uma franqueza que é própria da verdadeira amizade²⁹¹.

Gregório, ao final da *Oração* 43, é o amigo que ainda chora e admite neste pranto a dificuldade de suportar a dor de uma separação causada pela morte. Em um tom carregado pelos vivos sentimentos, fez transbordar de maneira eloquente uma oração que sensibilizou seus contemporâneos, e, consternado, tornou-se o porta-voz de todo um rebanho disposto a doar uma porção de sua vida para trazê-lo de volta, se isso fosse viável:

Não consigo, de fato, expressar em termos filosóficos o meu sofrimento, embora tenha usado todos os meus recursos para a prática desta filosofia e ainda me lembro da perda que sofremos todos nós e dos sofrimentos que ela encheu o mundo [...]. Todos buscavam o modo de reter a sua alma, como se pudessem retê-la ou freá-la com as mãos ou com as orações. De fato, era a dor a torná-los insensatos e cada um estava disposto a ceder um pouco da própria vida àquele homem, como se isso fosse possível [...]. Quanto a mim Gregório, morto pela metade, dividido em duas

²⁸⁸ WATTS, E. J., *City and school in late antique Athens and Alexandria*, p. 24-47.

²⁸⁹ GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 43,15: SCh 384, p. 151.

²⁹⁰ GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 43,15: SCh 384, p. 149. Cf. Tradução de Edinei da Rosa Cândido (CÂNDIDO, E. R., *Discurso 43 de Gregório de Nazianzo*, p. 19).

²⁹¹ KONSTAN, D., *A amizade no mundo clássico*, p. 230; KONSTAN, D., *How to Praise a Friend: St. Gregory of Nazianzus's Funeral Oration for St. Basil the Great*, p. 162; BØRTNES, J., *Eros Transformed: Same-Sex Love and Divine Desire. Reflections on the Erotic Vocabulary in St. Gregory of Nazianzus's Speech on St. Basil the Great*, p. 180-193.

partes, separado desta grande união que arrastou uma vida dolorosa, e por nada fácil, como é natural no momento em que fui separado daquele homem, não sei aonde terminarei, mesmo tendo como base a educação por ele assinalada.²⁹²

Ao observar profundamente o sentido desta oração, Gregório fez emergir não apenas uma homenagem póstuma à figura de um bispo exemplar, mas se utilizou dela para expressar quão profundos e similares eram seus pensamentos e valores, reiterando que suas divergências não serviram de obstáculos para separá-los. Assim, alcançou a plenitude de perceber que falar de Basílio era o mesmo que falar de si, e coube a ele a grande tarefa de deixar registrado na história um dos mais belos testemunhos de uma grande amizade. O fato deste elogio ter acontecido tardiamente, não significou que Gregório foi insensível ou desatento à virtude que os impelia, tampouco desconsiderou a amizade que verdadeiramente os uniu²⁹³.

3.2.1

“Sermos reconhecidos como cristãos: eis a nossa identidade”

Ao se considerar as circunstâncias e o panorama da *Oração 43*, é necessário atentar com sutileza para o nascimento desta grande amizade. Para isso, é importante direcionar o olhar aos parágrafos 15 a 22 desta memorável oração que consagrou e imortalizou Gregório e Basílio na história da literatura cristã como um dos maiores exemplos de amizade no período patrístico.

Gregório lembrou de maneira poética o início do reencontro na capital do saber, Atenas, onde jovens provenientes de vários lugares do mundo aspiravam estudar, a fim de exercitar a sabedoria e o conhecimento para fazer valer aquelas palavras de Aristóteles de não ser possível para os homens viver sem a sabedoria, uma vez que “por natureza, todos os homens buscam o saber”²⁹⁴.

Encontramo-nos em Atenas. Como um curso de um rio, que partindo da única fonte se divide em muitos braços, Basílio e eu tínhamo-nos separado para buscar a sabedoria em diferentes lugares. Mas voltamos a nos reunir, certamente por ação de Deus, como se tivéssemos combinado.²⁹⁵

O nascimento de uma amizade é um grande mistério que Gregório considerou ter origem numa única fonte que jamais se esgota. Separados como

²⁹² GREGOIRE DE NAZIANZE, Discours 43,78.80: SCh 384, p. 299 e 303.

²⁹³ GREGOIRE DE NAZIANZE, Discours 43,2: SCh 384, p. 121.

²⁹⁴ ARISTÓTELES, Metafísica, 980a, p. 211.

²⁹⁵ GREGOIRE DE NAZIANZE, Discours 43,15: SCh 384, p. 149-151.

braços de um rio, esses dois amigos por um tempo percorreram caminhos diferentes e foram capazes de enfrentar seus desafios. Semelhantes à água, contornaram seus obstáculos até que fosse possível se reencontrarem no curso do rio que os originou.

Pela ação de Deus, esse encontro foi infinitamente maior que uma mera obra do acaso. Para Gregório, foi a centelha que originou a história de uma amizade²⁹⁶, não premeditada, tampouco firmada por uma simples conveniência, mas o ato de dois corações que se intersignificaram, gerando uma aliança incondicional, livre de qualquer aprisionamento. Por uma livre escolha, a amizade é o caminho para uma ação em conjunto, sem a qual o ser humano sozinho seria incapaz de alcançar o itinerário que o coloca diante do mistério que é outro.

Essa ação em conjunto culmina na vida em comum idealizada por Basílio e Gregório que, a exemplo dos primeiros cristãos (At 2,39-47), realizavam a fração do pão, partilhavam da mesma mesa e colocavam tudo em comum. A novidade acrescentada por Basílio e Gregório, tanto à experiência fraterna, quanto à vida monástica, foi a vida intelectual-acadêmica que, para os dois, se transformou num vínculo não apenas dialético-discursivo referente a cultura clássica, mas também quando refletiam a semelhança da mesa comum, ao partilharem do mesmo pão da reflexão bíblico-teológica.

Com o passar do tempo, confessamos um ao outro nosso desejo (*póthos*): a filosofia era o que almejávamos. Desde então éramos tudo um para o outro; morávamos juntos, fazíamos as refeições à mesma mesa, estávamos sempre de acordo aspirando os mesmos ideais e cultivando cada dia mais estreita e firmemente nossa amizade.²⁹⁷

Gregório utilizou a palavra *póthos*, termo que remete a um grande sentimento de afeição e ternura²⁹⁸, e, no grego, indica uma força movida pelo desejo, direcionada àquilo que está ausente no tempo e no espaço²⁹⁹, e conduz a um sofrimento pela ausência de algo que se possuía e que agora não é possível reaver. O sentimento de Gregório nesta oração poderia ser traduzido pela nostalgia de um passado movido por vivas lembranças, que agora não poderão ser tocadas, restando

²⁹⁶ GREGOIRE DE NAZIANZE, Discours 43,17: SCh 384, p. 157.

²⁹⁷ GREGOIRE DE NAZIANZE, Discours 43,19: SCh 384, p. 163.

²⁹⁸ BERNARDI, J., In: GRÉGOIRE DE NAZIANZE, Discours 43,19: SCh 384, p. 162, nota 2; e BØRTNES, J., Eros Transformed: Same-Sex Love and Divine Desire. Reflections on the Erotic Vocabulary in St. Gregory of Nazianzus's Speech on St. Basil the Great, p. 181-182.

²⁹⁹ FONTES, J. B., Eros, tecelão de mitos, p. 179.

apenas a saudade, sentimento próprio dos amigos que permanecem, por ser o amor que se eternizada no tempo e no coração de quem fica.

E, dessa forma, Gregório continuou a recordar o tempo vivido, persistindo nas lembranças do ideal filosófico, considerado por C. Moreschini como a contemplação das realidades divinas que jamais passam³⁰⁰ e se refletem no modo cristão de filosofar. J. Bernardi também a conceitua como uma forma de vida monástica, mais ou menos definida³⁰¹, a qual Gregório sempre aspirou, com fortes tons platônicos. Coube a esses jovens calouros do século IV o desafio de erguer a ponte entre a intelectualidade da vida acadêmica e a autenticidade da vida cristã.

Um forte ideal cristão impulsionou esses dois jovens a realizar aquela mesma experiência das comunidades primitivas, experiência que ouviam desde a infância no seio de suas famílias. Esta vivência serviu de exemplo para transformar a amizade em um modelo de vida que arrebatou de modo mais perfeito os seus sonhos e seus pensamentos, inflamando o amor ardente da unidade, pois todo amor suspira por união. A amizade, sendo uma forma de amor, busca o coração do amigo e nele encontra a expressão mais sensível da verdadeira Igreja, para juntos se tornarem “um só coração e uma só alma” (At 4,32)³⁰².

Guiavam-nos as mesmas esperanças voltadas a uma atividade particularmente exposta à inveja, a eloquência; no entanto, não tínhamos inveja, mas valorizávamos a emulação. Ambos lutávamos, não para ver quem tirava o primeiro lugar, mas para cedê-lo ao outro. Cada um considerava como própria a glória do outro. Parecia que tínhamos uma só alma em dois corpos. E embora não se deva dar crédito àqueles que dizem que tudo se encontra em todas as coisas, no nosso caso podia se afirmar que de fato cada um se encontrava no outro e com o outro.³⁰³

Gregório e Basílio sobressaíam dos demais estudantes de sua época justamente por serem naturais de uma fraternidade cristã, que, segundo Konstan, era “notável por sua nobreza e erudição”³⁰⁴. Todavia, ambos se distinguiram entre os colegas de grupo por ser uma dupla que alcançou uma notabilidade que ultrapassou as fronteiras da Grécia de modo superior a todos os Orestes e os Pílates³⁰⁵, muito bem conhecidos pelos atenienses³⁰⁶.

³⁰⁰ MORESCHINI, C., Gregorio di Nazianzo, p. 1382, nota 48.

³⁰¹ BERNARDI, J., In: GRÉGOIRE DE NAZIANZE, Discours 43,19: SCH 384, p. 162-163, nota 3.

³⁰² MORIN, G., O ideal monástico e a vida cristã dos primeiros dias, p. 87-88.

³⁰³ GREGOIRE DE NAZIANZE, Discours 43,20: SCH 384, p. 165.

³⁰⁴ KONSTAN, D., A amizade no mundo clássico, p. 232.

³⁰⁵ Orestes foi criado com o filho do rei Estrófius, Pílates, com o qual se uniu por uma amizade tão forte que se tornou proverbial. BULFINCH, T., Mitologia, p. 227.

³⁰⁶ GREGOIRE DE NAZIANZE, Discours 43,22: SCH 384, p. 171-173.

Fiéis aos preceitos do Senhor, esses amigos estimulavam um com o outro e um no outro a emulação para a vida virtuosa, que é o caminho de comunhão fraterna, repleta de amizade, onde o utilitarismo cedeu lugar ao altruísmo, e a inveja à admiração. É natural, naquele que ama, o sentimento de reciprocidade, logo, a alegria do amigo passa a ser a sua própria glória e as conquistas dele tornar-se-ão a sua própria vitória. Desta forma, a amizade eleva o ser humano ao mais alto grau da sua humanidade, onde, no entrelaçar de dois amores humanos, descortina-se o mistério do amor divino.

Assim, a amizade é uma experiência que marca indelevelmente a vida de dois amigos, porque através dela se percebe a própria humanidade e a maneira pela qual se estabelece o relacionamento com o outro. A amizade é a entrega incondicional ao amigo para vivenciar nela a mais nobre e elevada das relações, através da partilha sincera das vontades, dos anseios e dos pensamentos mais íntimos entre duas pessoas. Na amizade não existe o não poder falar, porque com o amigo é possível pensar até em voz alta, livre de qualquer julgamento. Deste modo, os amigos confluem numa completa comunhão universal e indivisível, permitindo que “dois corpos se tornem uma só alma”, e, nas palavras de M. Montaigne, “fica impossível identificar a costura que as uniu”: “Se alguém me pressionar para dizer por que eu o amava, sinto que só posso expressar isso respondendo: ‘Porque era ele e porque era eu’”³⁰⁷.

Com efeito, foi pelo prisma da Tradição cristã que Gregório ampliou o sentido do famoso adágio aristotélico acerca da amizade e demonstrou que um amigo, ao buscar o outro, não procura apenas o amigo em si, mas a imagem de Deus que cada um carrega dentro de sua frágil humanidade em vasos de barro (2Cor 4,7). Estes, são moldados pela vontade divina na conformidade de uma única alma, a tocar e a fazer nascer nos diferentes corpos o desejo pela unidade, porque é próprio do amor desejar a união.

Assim, pois, se tu te vês, vês a mim, que não sou outra coisa que não seja tu; e se amas a imagem de Deus é a mim, enquanto imagem de Deus, a quem tu amas; e na minha vez ao amar a Deus eu te amo. Ao buscar uma mesma coisa tendemos a fazer da mesma maneira e assim estamos sempre presentes um para o outro, em Deus, em quem nos amamos.³⁰⁸

³⁰⁷ MONTAIGNE, M., Sobre a amizade, p. 30.

³⁰⁸ BERNARDO DE CLARAVALL. In: Bernadi Clarae-Vallensis, Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis 15: PL 184, 495.

Ao prosseguir em seu elogio em honra da memória de Basílio, Gregório elencou uma sequência de personagens e fatos míticos, comparando as fortunas do rei Midas e Gíges, considerados homens aparentemente felizes por suas riquezas³⁰⁹. Como também citou a flecha de Ábaris, os voos de Pégaso e a longevidade dos hiperbóreos³¹⁰. Para o Nazianzeno, nenhum desses exemplos foi capaz alcançar a altura de uma amizade cujo centro do amor é o próprio Cristo, “pois nesta comunhão o homem não vai mais sozinho até a Deus, mas caminha até Ele em companhia”³¹¹.

Cristo novamente se perpetua numa nova aliança entre os homens e, ao assumir a centralidade da amizade entre Basílio e Gregório, apresenta o reflexo de sua imagem na face de todo aquele que aceita o desafio de se aventurar livremente em direção ao outro pelo caminho da comunhão. É Ele que se faz presente como o “Terceiro” nesta relação, não como um intruso (*alienus*), que invade a intimidade dos amigos, mas como o “Outro” (*alter*) que se coloca entre eles para proteger a amizade do risco de se tornar uma mera relação entre semelhantes que vagam sem cessar em torno de si mesmos³¹².

A amizade cristã é a possibilidade de constituir um selo indelével no ser humano onde a centralidade do mistério da encarnação de Cristo ilumina as relações entre os homens que por Ele são convidados e confrontados a se imortalizarem através do tempo num amor que jamais se impõe. Esse amor, por ser um dom gratuito do Ressuscitado, se prolonga indistintamente àqueles que reconhecem a importância de portar em suas vidas a marca do cristão, não pelo fato de serem apenas os admiradores de Cristo, mas pelo modo singular de agir e pensar de seus seguidores, que reconhecem no outro “o próprio Cristo” (*Christianus alter Christus*) e doam-se pelos amigos (Jo 15,13).

Destarte, onde um cristão estiver, seja nos mais diferentes lugares ou nas mais distintas culturas, a amizade cristã sempre favorecerá o reconhecimento do outro para que as próprias diferenças sejam postas de lado e se abra o caminho àquela unidade que é a quintessência do ser cristão, onde o ponto de partida é o amor a Deus, que se traduz pelo amor ao próximo na medida do amor que se tem

³⁰⁹ MORESCHINI, C., Gregorio di Nazianzo, p. 1382, nota 52.

³¹⁰ GREGOIRE DE NAZIANZE, Discours 43,21: SCh 384, p. 167-171.

³¹¹ LUBICH, C., Meditações, p. 106.

³¹² GESCHÉ, A., Deus para pensar, p. 49-51.

para consigo³¹³. Esta é a originalidade da amizade cristã, que é capaz de amar o outro indistintamente, incluindo até mesmo os inimigos, mas nem por essa razão significa que o cristão não os tenha, apenas é incapaz de manter uma inimizade com alguém.

Eis o ensinamento de suas palavras: bendizei aqueles que vos amaldiçoam e orai por vossos inimigos, e jejai por aqueles que vos perseguem. Com efeito, que mérito há em amar aqueles que vos amam? Os pagãos não fazem o mesmo? Quanto a vós, amai aqueles que vos odeiam, e não tereis mais inimigos.³¹⁴

Em sua oração, Gregório evidenciou que ele e Basílio, embora respeitados pelos seus sobrenomes e pelos méritos conquistados através da eloquência e sabedoria com que primorosamente desempenharam suas atividades acadêmicas, consideravam como o maior elogio e a maior honra o fato de serem reconhecidos e serem chamados de cristãos³¹⁵. Eis a sua identidade.

3.2.2

Oração 43: a amizade cristã como itinerário de humanização e santificação

Segundo o humanista cristão Lactâncio (+330), “o vínculo mais forte que une os homens é a humanidade”³¹⁶. Ela estreita os laços fazendo com que cada ser humano experimente aquele sentimento de pertença e acolhimento que é próprio dos que amam. É no núcleo originário da humanidade onde Deus se faz presente necessariamente, pois, ao criar o ser humano para a aliança, faz com que todo o ser humano reconheça um irmão no outro para gerar uma fraternidade universal, onde todos sejam reconhecidos como a imagem e semelhança do próprio Deus. Contudo, se todos são irmãos, o que faz com que os homens se desumanizem tanto ao ponto de ferir aquele que carrega em si a sua própria imagem? Se pretendem merecer serem chamados de homens e filhos de Deus em Cristo, para Lactâncio devem dar provas de humanidade e dar prova de humanidade significa amar o homem pelo fato dele possuir a mesma natureza que lhe é comum³¹⁷.

³¹³ CCE 1822.

³¹⁴ LA DOCTRINE DES DOUZE APÔTRES (Didachè), 1,3, Sch 248, p. 143-145.

³¹⁵ GREGOIRE DE NAZIANZE, Discours 43,21: Sch 384, p. 167-171.

³¹⁶ LACTANCIUS., In: Divinae Institutiones 6,10 PL: 6, 670.

³¹⁷ LACTANCIUS., In: Divinae Institutiones 6,10 PL: 6, 666-667.

O testemunho cristão de Gregório e de Basílio indicou que o modelo de amizade que os unia aponta para um caminho de humanização das relações, pois, absolutamente, ser amigo implica o modo pelo qual um se relaciona com o outro, na busca por uma experiência eminentemente humana e divina. A autêntica amizade floresce do desejo profundo de ser acolhido e compreendido em sua dignidade, pois todo ser humano tem o anseio vital de ser amado. Afinal, o que se saberia do amor se não fosse amado primeiro?

É por um amor incondicional que Deus apresenta ao ser humano o anseio de estar com ele, ao assumir sempre a iniciativa deste encontro. Em sua bondade e sabedoria, revela-se através da humanidade de seu Filho que se entrega ao mundo livremente³¹⁸. Deus assume um rosto (1Jo 1,1) para se tornar humano sem perder a sua divindade, não se fecha em si, mas prefere se esvaziar para elevar o ser humano a sua plena humanização.

Cristo, ao assumir a cotidianidade da vida do ser humano por sua encarnação, inicia o processo de humanização e estabelece com ele uma relação. É neste grande mistério que Deus toca a humanidade, fazendo-a entender de modo teândrico que a amizade cristã é muito mais que um conceito, ela significa uma experiência de humanização na qual o amigo encontra a possibilidade de viver, em Cristo, a força transformadora e humanizadora da amizade, que é capaz de unir os homens entre si.

O itinerário da amizade de Gregório e Basílio, segundo L. Cremaschi, não os eximiu dos momentos difíceis que brotavam do cotidiano de suas vidas³¹⁹, pois todo o percurso que leva o ser humano a experimentar as alegrias e as tristezas desse itinerário é indispensável para solidificar os alicerces das suas relações humanas, e é através do confronto provocado pelas diferenças existentes entre eles que se encontra a identidade dos verdadeiros amigos e aprende-se a respeitá-las.

Desta maneira, esta é a amizade que jamais pretende alcançar uma conformidade plena, pois, nas autênticas relações, os vínculos que se estabelecem se desprendem da superficialidade de uma união que simplesmente uniformiza os seres humanos e desconsidera os ricos contrastes que compõe a singular beleza de cada pessoa, para então olhar com maior acuidade o mosaico que compõe a natureza

³¹⁸ DV 2.

³¹⁹ CREMASCHI, L., *Um'amicizia tra monaci: Basilio di Cesarea e Gregorio di Nazianzo*, p. 228.

de cada amigo. Assim, a verdadeira amizade os complementa e os une a partir de suas diferenças, eis o seu paradoxo.

Basílio e Gregório, no terreno da amizade, empregavam um vocabulário próprio, no qual cada um encontrava maior familiaridade e sutileza para expressar a singularidade da amizade entre eles³²⁰. Segundo D. Konstan, Basílio atentou por fazer uma distinção entre *philia* e *agápe*, mesmo sabendo que essas palavras expressavam o mesmo amor³²¹. Talvez por estar mais intimamente ligado à concepção cristã do *agápe*, evitou o termo *philia* em contextos relacionados às comunidades cristãs, onde muitos deles ainda rejeitavam a cultura clássica.

Gregório, por sua vez, não se preocupou tanto em com a distinção entre *philia* e *agápe*, devido à sua familiaridade com esses termos. Por valorizar a formação clássica, o Nazianzeno trazia consigo os conceitos de Aristóteles sobre a amizade virtuosa. Embora soubesse que a virtude cristã nem sempre coincidiria com a filosofia pagã, jamais se esquivou de empregar a linguagem clássica, e, ao pretender realçar os atributos da amizade cristã, optou pelo uso de metáforas de cunho familiar. Conforme D. Konstan, possivelmente no que se refere as questões centrais da fé, a predileção por um vocábulo ou outro não caracterizava uma desarmonia entre eles, apenas configurava-se mais por uma “questão de sensibilidade que de doutrina”³²².

Os contrastes entre Gregório e Basílio também foram assinalados pelas suas personalidades e pelo modo com que cada um concebia as relações e os seus vínculos afetivos. L. Pizzolato, ao fazer menção ao díptico descrito pelo cardeal Newman, foi muito perspicaz ao utilizar esta figura que mostra os contrapontos de dois amigos que permaneceram lado a lado, ligados pelo anelo divino.

Assim, no díptico, a figura de Gregório é apresentada como um grande e eloquente orador, afetuoso e de coração terno, sempre propenso a viver os seus sentimentos. Ao seu lado, Basílio é retratado como um homem de grande têmpera e sempre empenhado no árduo trabalho de conduzir à luz da verdade o rebanho de Cristo, revelando-se diligente e ativo articulador na política eclesiástica³²³.

³²⁰ KONSTAN, D., A amizade no mundo clássico, p. 230.

³²¹ KONSTAN, D., A amizade no mundo clássico, p. 228. Na carta a Pergamio Basílio utilizou simultaneamente os dois termos para expressar a mesma amizade. BASÍLIO DE CESARÉIA. Epístola 56. In: Basilii Magni, Epístola 56: PG 36, 403-406.

³²² KONSTAN, D., A amizade no mundo clássico, p. 233; KONSTAN, D., How to Praise a Friend: St. Gregory of Nazianzus's Funeral Oration for St. Basil the Great, p. 176-177.

³²³ PIZZOLATO, L., L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano, p. 263.

No campo da amizade, segundo L. Pizzolato, Gregório voltava-se mais aos aspectos afetivos dos relacionamentos humanos; já Basílio procurava preservar o sentido da autêntica amizade, sem permitir seu desvio para a adulação, que corrompe as relações verdadeiras³²⁴.

Apesar das diferenças, Gregório e Basílio, pouco a pouco, por meio da amizade, optaram por derrubar os muros que poderiam enclausurá-los dentro de si mesmos para viver na liberdade como filhos de Deus. Juntos, eles se abriram para o caminho da humanização de suas relações, em que suas diferenças e tudo aquilo que servia de motivo para um afastamento ou qualquer divisão, revelou-se no outro como algo que os completou.

A amizade celebrada por Gregório a Basílio na *Oração 43* trouxe, em cada capítulo da história destes dois amigos, um processo unificador que, pelos olhos do próprio Gregório, ganhou aquele realce que talvez em Basílio não fosse percebido, os seus ricos adornos e aqueles vivos sentimentos, capazes de transbordar do coração de um homem a eloquência que manteve vivo o sentimento da amizade, ao ponto de escrever a um amigo já na solidão de Anesi:

Se um amigo comum – e penso que sejam numerosos – te pergunta: “Onde se encontra agora o nosso Gregório, e o que está fazendo?” Diga-o sem hesitar que vive na paz monástica (filosofia) e que se preocupa tanto com aqueles que lhe querem fazer mal, quanto com os que nem ao menos conhece a existência [...]. Mas se tu perguntas: “Como suportar a distância dos amigos?” Não lhe fale mais da paz monástica (filosofia), mas diga-lhe também que, ao tocar neste assunto, é ainda mais covarde. Outros teriam pontos fracos, o meu é a amizade e os amigos.³²⁵

A confissão de Gregório denota a sinceridade de um homem que, ao final de sua vida, mesmo na solidão da paz monástica, mostrou o quanto a amizade lhe é viva e o quanto ocupava um lugar privilegiado no seu coração, capaz de tirá-lo da quietude para fazer emergir os mais vivos sentimentos desta grande amizade, que com Basílio pôde experimentar.

Nesse processo de humanização, é possível afirmar que Basílio, com seu perfil pragmático e pensamento lógico, possivelmente incentivou Gregório a desvencilhar-se do comodismo ao qual era propenso; já Gregório, com seu perfil sensível e terno, denotou uma importância crucial no processo de humanização de Basílio, ao temperar a sua vida com o sal da autêntica amizade, da qual escreveu

³²⁴ PIZZOLATO, L., *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, p. 263.

³²⁵ GREGORIO NAZIANZENO, *Epistole*, p. 158-159 [Epístola 94 - A Amazônia].

Aristóteles na sua *Ética*³²⁶. Assim, esses dois homens foram capazes de perceber que a diferença de um era o que complementava o outro e, através dessa amizade fortemente consolidada, nos momentos difíceis ela os reergueu mutuamente, e nas suas incertezas foram um para o outro seus melhores conselheiros: “Quanto a mim tentava o mais que podia afugentar aquela aflição estando-lhe próximo com pensamentos e confortando-o com reflexões [...]. Assim o levava à serenidade e colocando-nos mutuamente à prova, o uni a mim mais fortemente”³²⁷.

No caminho da humanização, a amizade assume o papel central, pois permite que os homens, mesmo diante do mistério da morte, compreendam o sentido de sua humanidade. Gregório, após a morte de Basílio, demonstrou que mesmo diante da dor da saudade foi capaz de dar provas de sua humanidade, porque antes de tudo soube amar e ser amado, porque a essência da amizade traz em si o amor de Cristo como alicerce.

Que um corpo possa viver sem alma,
do que eu sem ti,
Basílio, servo de Cristo, meu amigo,
Eu refletia.
Mas tive que passar por isto,
e permaneci aqui.
Por que esperar?
Por que não me tomas e me levas onde tu e os santos formam um coro?
Não me abandones;
sobre a tua sepultura que o juro: não me esquecerei de ti, nem mesmo se o quisesse.
Palavras de Gregório³²⁸

O testemunho de vida destes dois amigos, narrado por Gregório em toda a sua *Oração 43*, tornou-se um inestimável legado para todos aqueles que procuram na amizade aquela fenda que permite alcançar o coração de Deus que se humaniza com nossa humanidade, pois na amizade, o amigo é a vereda oferecida por Deus que se abre a uma aliança para que junto a Ele todo homem possa permanecer em comunhão.

Neste encômio fúnebre, a morte pranteada por Gregório jamais representou o fim desta amizade, mas a dor em forma de saudade daquele que ansiou pelo reencontro, porque mesmo que quisesse esquecê-lo para aliviar a sua dor, seu coração jamais o deixaria.

³²⁶ EN, VIII, 1156b, 7-32.

³²⁷ GRÉGOIRE DE NAZIANZE, Discours 43,18: SCh 384, p. 161.

³²⁸ GREGORIO DI NAZIANZO, Epitaffi, epigrammi, p. 54 [Epitaffio 119].

Neste sentido, o Papa Paulo VI, ao reformar o calendário romano³²⁹, fixou a celebração da memória litúrgica de São Basílio de Cesareia e Gregório de Nazianzo no dia 2 de janeiro, um dia após a páscoa do bispo de Cesareia³³⁰. Esse dado aparentemente imperceptível, revela que a Igreja reconhece e celebra na liturgia a amizade e a comunhão de vida em Cristo desses dois Padres, que durante suas vidas na terra foram amigos e tornaram-se santos no céu.

Este reconhecimento em celebrá-los no mesmo dia, exprime o propósito da Igreja de manter vivo aquele vínculo de amizade para se personificar na vida espiritual de todo cristão, como uma experiência presente no único mistério celebrado. A vivência cristã destes dois amigos demonstrou, humana e teologicamente, que o seu elo de amizade gravitava em torno de uma experiência de comunhão.

3.3

Liturgia: sinal visível da comunhão entre Deus e o ser humano

O termo *liturgia*³³¹ (do grego *leitourgia*) indicava na antiguidade clássica uma obra, uma ação ou uma iniciativa assumida livremente por um particular em favor dos demais. Com o passar do tempo este serviço deixou de ser “livre” e então o termo *liturgia* passou a ser utilizado para qualquer trabalho de caráter mais ou menos obrigatório prestado ao Estado ou à divindade ou a um particular³³².

Na tradução dos LXX o termo *liturgia* indicava um “serviço religioso” prestado pelos levitas a Deus, mantendo sempre um caráter público e oficial segundo as leis cultuais levíticas, diferente do culto privado que é primeiramente o propósito do Êxodo, que se exprimia pelo termo *latría* ou *dulia*.

Por meio de seu amigo Moisés (Ex 33,11; Tg 2,23), Deus se dirigia ao faraó: “Deixa partir meu povo, para me prestar culto no deserto” e isso é repetido por seis vezes (Ex 7,16; 7,26; 8,16; 9,1; 9,13; 10,3). O culto não representava somente a

³²⁹ Para um estudo aprofundado sobre a reforma do calendário romano recomenda-se PAULORENA, J. A. G. B., *La reforma del Año Litúrgico y del Calendario Romano tras el Concilio Vaticano II*.

³³⁰ PAULORENA, J. A. G. B., *Doctores de la Iglesia*, p. 202-203.

³³¹ STRATHMANN, H., “*λειτουργίᾳ, κτλ.*,” In: GLNT, p. 600-608.

³³² CHUPUNGCO, A. J., *A Definition of Liturgy*, p. 3. O autor acrescenta a definição clássica de liturgia o aspecto da amizade: “como um pequeno serviço prestado aos amigos”; SENN, F. C., *Introduction to Christian Liturgy*, p. 5-6; KUNZLER, M., *La liturgia della Chiesa*, p. 51; STRATHMANN, H., “*λειτουργίᾳ, κτλ.*,” In: GLNT, p. 590-600.

finalidade do Êxodo, mas também era o instrumento pelo qual Deus se utilizava para educar Israel à liberdade. Ele é o primeiro ator da liturgia de Israel por ser Ele quem atua no culto. Assim, aprender a prestar o verdadeiro culto a Deus é também aprender a ser um povo livre que caminha na Aliança: “Se, pois, o culto — entendido do modo correto — é a alma da Aliança, então isso significa que ele não salva apenas o homem, mas deve levar toda realidade à comunhão com Deus”³³³.

A Escritura afirma que o culto é o lugar onde Deus age educando seu povo ao serviço, à adoração e, portanto, à oração (Dt 9,26; Is 25, 1-5; Sl 42,9-12). O diálogo salvífico que se desenvolve entre Deus e seu povo tem sua iniciativa gratuita em Deus, que se revela por amor e estabelece um diálogo de salvação. Somente nesse sentido primordial é possível falar de oração como diálogo³³⁴. Para isso, a primeira de todas as atitudes é a escuta e a resposta à Palavra de Deus, para que o diálogo iniciado pelo Deus da Revelação possa prosseguir³³⁵.

No Novo Testamento, a *liturgia* não se revela como sinônimo de culto específico (com exceção de At 13,2), visto que o termo permanecia estritamente vinculado ao sacerdócio levítico. Com o passar do tempo, já nos escritos extrabíblicos de origem judeu-cristã, o termo *liturgia*, privado do seu sentido cultural levítico específico, adquire o sentido do culto da Igreja primitiva³³⁶.

A oração é obra de Deus no fiel, e, por isso, é o próprio Deus que o educa à oração. Na Sagrada Escritura a linguagem metafórica é usada para indicar como o Senhor ensina Israel, do mesmo modo que um pai educa seu filho (Dt 8,5)³³⁷. A *paideia* (forma de educação) de Deus tem como propósito a vida, a felicidade, e, sobretudo, a liberdade do povo que ele resgatou da escravidão.

No Quarto Evangelho, a última palavra dirigida por Jesus a Pedro no epílogo se encerra com o imperativo: “Quanto a ti, segue-me” (Jo 21,22). Segundo J. M.

³³³ RATZINGER, J., O Espírito da Liturgia. Uma introdução, p. 42.

³³⁴ A máxima de Santa Teresa de Ávila (1515-1582) sobre a oração tornou-se clássica, porque a coloca como um processo relacional, como experiência viva com Deus: “Por isso peço aos que ainda não começaram que, por amor de Deus, não se privem de tanto bem. Não há o que temer, mas o que desejar. Mesmo que não vá adiante ou não chegue à perfeição a ponto de merecer os gostos e os regalos que Deus dá aos perfeitos, aos menos conhecerá o caminho do céu. Se perseverar, tudo espere da misericórdia de Deus, pois ninguém faz amizade com Ele sem obter grande recompensa. A oração não é senão tratar de amizade, estando muitas vezes a sós com Aquele que sabemos que nos ama” (*Vida* 8,5).

³³⁵ DV 2.

³³⁶ GRELOT, P., Introdução al Nuovo Testamento, p. 19-43; STRATHMANN, H., “*λειτουργέω*, κτλ.”. In: GLNT, p. 617-624.

³³⁷ “Reconhece, pois, em teu coração, que assim como um homem corrige seu filho, assim te corrige o Senhor, teu Deus”.

Cordeiro, este é o momento no qual acontece a celebração e a liturgia da vida³³⁸ que, pela imitação dos gestos de Cristo Ressuscitado, a Igreja reconhece a liturgia como o sinal visível e operante entre Deus e o ser humano.

Os primeiros cristãos seguiam a doutrina ensinada pelos apóstolos, transmitindo o próprio mandamento do Senhor: “Fazei isto em memória de mim. Todas as vezes que comerdes este pão e beberdes este cálice, anunciareis a minha morte e confessareis a minha ressurreição” (1Cor 11,26), assim como, “Em verdade, em verdade vos digo: se não comerdes a carne do Filho do Homem, e não beberdes o seu sangue, não tereis a vida em vós mesmos” (Jo 6,53). Após a Ressurreição de Cristo, estes cristãos perseveravam pela comunhão do pão e pelas orações como atestado na Igreja primitiva (At 2,42), celebrando os santos mistérios sacramentais.

Nos tempos apostólicos, a “liturgia” (At 13,2) era celebrada em casas de membros da comunidade³³⁹. No início do século II utilizavam a iniciação cristã aos mistérios da fé, pela qual eram celebrados secretamente, para que não se paganizassem, mantendo-se vivos no seio da Igreja. Nessa época os gentios e catecúmenos não participavam das celebrações, apenas os já catequizados e batizados podiam gozar de tais mistérios: os “sacramentos”. Os cristãos celebravam a liturgia no *Dies Domini*, isto é, o Domingo (Ap 1,10), quando eram lidos os textos proféticos do Antigo Testamento e as epístolas de Paulo conhecidas nas comunidades³⁴⁰.

Teologicamente, a liturgia tece a história cristã como ação sagrada que exerce a santificação da humanidade e a glorificação de Deus por meio da contínua obra sacerdotal do Cristo Ressuscitado. Esta definição expressa as duas dimensões do exercício da liturgia: uma descendente (a santificação) e outra ascendente (o culto). Pelo mistério da Encarnação Deus se manifesta e toca a existência humana livremente: “Deus ‘se muda em homem’, onde Deus e o homem se intersignificam”³⁴¹, conforme a terna expressão de Bérulle. Então, a realidade do encontro do fiel com Jesus permanece no tempo, concretizada pelos sacramentos

³³⁸ CORDEIRO, J. M., Da liturgia à vida, p. 210.

³³⁹ BILLINGS, B. S., From House Church to Tenement Church. Domestic Space and the Development of Early Urban Christianity: The Example of Ephesus, p. 541-551.

³⁴⁰ ZAHN, R., Culto, p. 276-279.

³⁴¹ GESCHÉ, A; SCOLAS, P., O corpo, caminho de Deus, p. 38.

celebrados em cada liturgia, na qual o invisível se converte num encontro visível³⁴² com aquele que é o Senhor que não está à procura de servos, mas sim dos amigos com quem deseja partilhar a oferta de si próprio, agora expressa no alimento oferecido que nutre uma comunidade constituída de verdadeiros amigos, que reconhecem o seu Senhor pela Aliança de um amor que os une³⁴³ e revela a face de um “Deus que nos encontra na fraqueza e nós podemos encontrá-lo em nossa fraqueza e fragilidade”³⁴⁴.

O termo *liturgia* no plano científico tornou-se apenas um modelo de referência dos livros rituais antigos ou de tudo aquilo que se atribuía ao culto da Igreja, e, desde então, a *liturgia* limitou-se a definição e repetição de um determinado complexo ritual. Infelizmente, a autenticidade desse termo, que intencionava expressar o verdadeiro sentido do culto cristão, foi mal compreendida e distorcida ao longo dos séculos, reduzindo-se ao sinónimo de uma mera ritualidade-cerimonial e rubrical, que perdurou até o Concílio Vaticano II.

A partir do momento em que o movimento litúrgico³⁴⁵ e o magistério da Igreja perceberam a liturgia como “fonte indispensável do verdadeiro espírito cristão”³⁴⁶, ou como “exercício do sacerdócio do Cristo total, cabeça e

³⁴² LEONE MAGNO, *Ad Flavianum* (Ep.28), p. 84-85.

³⁴³ “O amor de Cristo nos uniu”. Esta perícopa está situada dentro da liturgia eucarística, precisamente no Rito da Paz, após o Pai Nosso, e seu conteúdo não se limita a um simples cumprimento, mas retrata a comunicação daquela paz, dom do Ressuscitado. Este rito foi recuperado pela reforma litúrgica, graças ao Concílio Vaticano II. Todavia, é importante ressaltar que esta citação não faz parte do texto oficial de língua latina. A tradução literal desta resposta é: “E com teu espírito” ou, mais livremente “e contigo também”. O rito da paz é uma antiga tradição eclesial que expressa o sentido da comunhão cristã, recordando aos fiéis que, para estar em plena comunhão com Cristo, é necessário amá-lo de todo o coração e com toda a força, assim como amar o próximo como a si mesmo (Mt 12,30-31). Segundo A. Grillo, as reivindicações históricas do primeiro milénio são muito fortes e significativas por se remeterem a uma corporalidade do ato, através do beijo da paz que atravessa a assembleia. O beijo da paz aparece em uma das primeiras descrições disponíveis da Eucaristia de Justino Mártir em meados do século II (1 Apologia, 65), ainda antes, a Didaché (14,2), embora não faça referência ao beijo da paz diretamente, instruía aos cristãos estarem em paz uns com os outros como condição basilar para a participação dos Santos Mistérios. Na Idade Média, este rito começou a se contrair, até que permaneceu restrito apenas à Missa Solene, desaparecendo completamente da missa comum. GRILLO, A., *O Gesto da Paz, um rito com raízes profundas*; MEYENDORFF, P., *The Sacrament of Hospitality: A Liturgical Understanding of Hospitality and Communion*, p. 135.

³⁴⁴ GESCHÉ, A.; SCOLAS, P., *O corpo, caminho de Deus*, p. 50.

³⁴⁵ AUGÉ, M., *Los fundamentos de la renovación litúrgica del siglo XX*, p. 371-374; ROUSSEAU, O., *Storia del Movimento Litúrgico: lineamenti storici dagli inizi del sec. XIX fino ad oggi*; e BOTTE, B., *Le mouvement liturgique. Témoignage et souvenirs*.

³⁴⁶ Segundo J. Martín, o Motu Próprio *Tra le sollecitudini*, de 22 de novembro de 1903 (Pio X), utilizou pela primeira vez a expressão *participação ativa dos fiéis*, que, posteriormente, seria desenvolvida pelo Concílio Vaticano II na intenção de resgatar e devolver aos fiéis o exercício afetivo que lhes cabe nas ações litúrgicas. MARTÍN, J. L., *No Espírito e na verdade*, p. 211.

membros”³⁴⁷, ganhou espaço a ideia de que a liturgia é “a fonte e o cume de toda a vida cristã”³⁴⁸ e o meio mais eficaz para transmitir aos homens a possibilidade de uma aliança de amizade que se renova a cada celebração, ampliando a dimensão da vida que deve ser celebrada e vivenciada.

A celebração litúrgica congrega numa realidade a liturgia da Igreja e a vida espiritual do cristão, pois nela está a celebração da vida cristã e a escola de oração, e dela provém toda sua força e eficácia, visto que a liturgia alcança todas as dimensões da Igreja, isto é, a sua estrutura humano-divina³⁴⁹.

A Igreja se identifica sacramentalmente com Cristo, porque primeiro Ele se identifica com ela e o faz por meio da liturgia, enquanto culto do Cristo total: Cabeça e membros.

A liturgia não se trata principalmente de conceitos, mas de realidades. E não de realidades passadas, mas sim de realidades presentes, que se repetem continuamente em nós e por nós; de realidades humanas em figuras e gesto [...]. A liturgia é um mundo de realidades misteriosas e santas, tornadas presentes em forma sensível: tem por isso carácter sacramental. É, pois, necessário, antes de mais, apreender aquele ato vivo, pelo qual o fiel compreende, recebe e executa os santos “sinais sensíveis da graça invisível”. Trata-se em primeiro lugar de “educação litúrgica”, não de ensinamento litúrgico, embora este não se deva separar daquela; trata-se de uma orientação, ou, pelo menos, de um estímulo a contemplar e a realizar ao vivo os “sinais sagrados”.³⁵⁰

Assim sendo, seguindo a intenção e a expressão do Concílio, a liturgia pode ser definida como “ação sagrada, através da qual, com um rito, na Igreja e mediante a Igreja, é exercida e continuada a obra sacerdotal de Cristo, isto é, a santificação dos homens e a glorificação de Deus”³⁵¹. A liturgia é o lugar decisivo para a formação do cristão na oração, porque aquele que está em ação é o próprio Deus.

A *Sacrosanctum Concilium*, afirma que a liturgia é obra de Deus³⁵², do mesmo modo o Catecismo da Igreja Católica afirma que: “Na liturgia, o Espírito Santo é o pedagogo da fé do povo de Deus, o artífice das ‘obras-primas de Deus’ que são os sacramentos da Nova Aliança”³⁵³. Na liturgia, entramos em contato e

³⁴⁷ PIO XII, PP., Carta Encíclica *Mediator Dei*, n. 17, p. 528-529.

³⁴⁸ SC 10.

³⁴⁹ SC 2.

³⁵⁰ GUARDINI, R., *Sinais Sagrados*, p. 9.

³⁵¹ MARSILI, S., *Liturgia*, p. 644. O desenvolvimento histórico do termo liturgia até o Concílio Vaticano II foi apresentado por A. Chupungco. CHUPUNGCO, A. J., *A Definition of Liturgy*, p. 3-10; e SENN, F. C., *Introduction to Christian Liturgy*, p. 17-23.

³⁵² SC 7.

³⁵³ CCE 1091.

sintonia com o Mistério Pascal, expressão máxima e razão maior de nossa peregrinação terrena, e somos levados ao aprendizado da fé madura que nos conduz às ações litúrgicas e epifanias do sagrado. A oração é a educação da fé para a liturgia.

Na liturgia, Deus, antes de tudo, ensina os seus filhos a rezar. Por isso, quem participa da celebração litúrgica deve ser conduzido ao sentido mistagógico de cada ato, no qual Deus o santifica e o invade com toda a sua força, na intimidade que caracteriza a relação entre amigos.

O louvor e a ação de graças (*eucaristia*) são os frutos, na perspectiva da fé, da alegria, do encontro e do reconhecimento, produzidos pelas intervenções do Senhor na história do seu povo. Deste modo, a liturgia se revela como escola de oração, que consiste no proclamar que o Pai, através do Filho e no Espírito Santo, é aquele que na liturgia educa os fiéis na oração.

3.3.1

Noção de liturgia na *Sacrosanctum Concilium* e no Catecismo da Igreja Católica

A *Sacrosanctum Concilium* e o Catecismo da Igreja Católica são dois documentos importantes que promovem a compreensão e o aprofundamento teológico a respeito da liturgia, assim como seus desdobramentos. Promulgada no dia 4 de dezembro de 1963, a SC³⁵⁴ abriu caminhos para uma profunda reforma da liturgia, que lhe devolveu o *status* da autêntica espiritualidade que brota do seio da Igreja³⁵⁵, em cuja fonte as demais espiritualidades devem ser nutridas, pois é o “cume para o qual tende a ação da Igreja e, ao mesmo tempo, é a fonte donde emana toda a sua força”³⁵⁶.

³⁵⁴ Após a leitura da redação definitiva da Constituição *Sacrosanctum Concilium*, o então secretário do Concílio Ecumênico Vaticano II, Pericle Felici, perguntou aos membros presentes: “Agrada-vos, padres, a Constituição sobre a sagrada liturgia tal como foi lida?”. Tendo a presença do Papa Paulo VI, a aprovação foi quase unânime: dos 2.147 votos favoráveis, apenas 4 foram contra. Essa expressiva votação, que marcou a aprovação do primeiro documento conciliar, denotou o espírito que imbuía os padres conciliares e o povo de Deus, que ao longo dos tempos, graças ao movimento litúrgico, caminhou para um movimento pneumático de um retorno às fontes “de acordo com as circunstâncias e as necessidades do nosso tempo” (SC 4). GOÑI, J. A., En el 50 aniversario de “*Sacrosanctum Concilium*”, p. 481.

³⁵⁵ Embora a *Sacrosanctum Concilium* não trate especificamente da espiritualidade litúrgica, o documento deixa claro que a sagrada liturgia não esgota a vida espiritual (SC 12) e ela “é a primeira e necessária fonte onde os fiéis hão de beber o espírito genuinamente cristão” (SC 14).

³⁵⁶ SC 10.

Esta reforma representa o retrato mais belo e simbólico do Concílio Vaticano II, pois a liturgia é a seiva que nutre diretamente a vida dos fiéis. Por meio dela, os padres conciliares deveriam assumir o compromisso de promover nos ritos de cada celebração um retorno às fontes e simplificá-los, para oferecer aos fiéis o entendimento do seu verdadeiro sentido, e assim gerar uma participação mais ativa³⁵⁷.

A SC é um documento que tem por objetivo revelar a centralidade do mistério pascal na liturgia³⁵⁸ e sua estreita relação com o mistério da Igreja (povo de Deus), onde esclarece que a liturgia não significa um mero ritualismo, mas a celebração sacramental do evento salvador que Cristo oferece à humanidade por “sua bem-aventurada Paixão, Ressurreição dos mortos e gloriosa Ascensão, em que morrendo destruiu a nossa morte e ressurgindo restaurou a nossa vida”³⁵⁹, para então deixar como herança o lugar do encontro celebrativo (cf. Mt 26,26-29; Mc 14,22-25; Lc 22,14-20 e Jo 13,1–17,26)³⁶⁰.

A Igreja, herdeira desse tesouro vivo, tem como missão manter viva a história, e só poderá fazê-lo se optar por colocar diante dos fiéis a presença viva do Cristo em cada rito sacramental, por isso a liturgia assume a *fonte* e o *cume* de toda vida na Igreja³⁶¹.

De maneira extraordinária, a SC afirmou que na liturgia a presença real de Cristo se realiza não apenas nos sacramentos — especialmente nas espécies eucarísticas e na pessoa do celebrante, que age *in persona Christi* —, mas também na Palavra de Deus quando proclamada “é Ele que fala”, assim como na assembleia reunida que reza e celebra em seu nome³⁶².

Por isso, esse documento salienta a importância da participação ativa e consciente dos fiéis³⁶³, que é imprescindível para fomentar a natureza da liturgia como “um direito e um dever do povo cristão”³⁶⁴, onde a comunidade cristã reunida é o sujeito integral de toda ação litúrgica³⁶⁵.

³⁵⁷ SC 48.

³⁵⁸ SC 5-13.

³⁵⁹ SC 5.

³⁶⁰ AUGÉ, M., A cincuenta años de “Sacrosanctum Concilium” con una mirada al futuro de la reforma litúrgica, p. 162.

³⁶¹ SC 10.

³⁶² SC 7.

³⁶³ SC 27.

³⁶⁴ SC 14.

³⁶⁵ CONGAR, Y.- M., La “Ecclesia” o la comunidade cristiana, sujeto integral de la acción litúrgica, p. 279-338.

Ao dimensionar e estimular a participação de todos os batizados como cooperadores e dispensadores da ação de Deus, a SC reflete uma eclesiologia promotora do resgate de um “nós eclesial” que, pelo batismo, forma um só corpo (1 Cor 12,13), e congregado pela ação do Espírito Santo, os diversos dons e os diversos carismas (1 Cor 12,1-30) são colocados a serviço.

O batizado, imbuído dessa consciência eclesial, é capaz de expressar em sua vida e manifestar aos outros o mistério de Cristo Ressuscitado, assim como a natureza genuína da Igreja, que através da liturgia celebra o mistério pascal, dando graças a Deus pelo dom inefável em Cristo Jesus, para louvor de sua glória, na força do Espírito Santo como epifania da Igreja viva, desejada e querida por Deus.

Segundo A. Pérez, a SC antecipa a doutrina eclesiológica da *Lumen Gentium*, em que a Igreja não se restringe a uma ação particular de um sacerdote ou se destina a um grupo exclusivo com o qual este celebra, visto que “as ações litúrgicas não são ações privadas, mas celebrações da Igreja”³⁶⁶ que devem manifestar a sua natureza simultaneamente humana e divina celebrada em uma mesma liturgia, “numa única oração, ao redor do único altar”³⁶⁷.

Pela liturgia, a Igreja se manifesta como povo sacerdotal, templo do Espírito e sinal visível da união dos homens com Deus e dos homens entre si, para posteriormente realizar sua expressão teológica e dogmática nos capítulos I (o mistério da Igreja) e II (o povo de Deus) da LG³⁶⁸.

É mister destacar que a visão eclesial da SC descentraliza a pessoa do sacerdote e coloca em relevo a Igreja como povo sacerdotal, onde a liturgia não é mais considerada como “a missa do padre”, mas ação do povo de Deus que celebra e participa em comunidade, pelo *mysterium eucharisticum*, aquilo que é mais genuíno: o *mysterium paschale* de Cristo em suas vidas³⁶⁹.

A SC define a liturgia como “obra de Cristo e da Igreja, seu corpo”³⁷⁰, também como o exercício do “povo santo reunido e ordenado sob a direção dos

³⁶⁶ SC 26.

³⁶⁷ SC 41.

³⁶⁸ PÉREZ, A. C., La Relación de la Constitución sobre la Sagrada Liturgia con las otras Constituciones Conciliares, p. 498; e TENA, P., “Sacrosanctum Concilium” 50 años: una contemplación jubilar, p. 153.

³⁶⁹ JOÃO PAULO II, PP., Carta Encíclica Ecclesia de Eucharistia, n. 2, p. 434.

³⁷⁰ SC 7.

bispos” (SC 26)³⁷¹ em que se opera o fruto da redenção³⁷², especialmente pelo sagrado mistério da eucaristia. Este mistério, então, volta a ocupar o seu legítimo lugar: como o sinal que resplandece a unidade e testemunho do vínculo de caridade, onde ao cristão é facultado o banquete pascal no qual “é concedido o penhor da glória futura” (SC 47) e centro da vida eclesial³⁷³.

Na celebração eucarística, o agir humano revela a busca pelo entendimento da autenticidade de cada palavra e de cada gesto realizado, que, por meio do rito, permite ao fiel adentrar profundamente no agir divino para concretizar esse encontro mediante a globalidade da celebração. Isso não se restringe a uma participação piedosa e ativa do fiel (SC 48), mas almeja a consciência do valor teológico e dogmático que sustenta a celebração eucarística diante da grandiosidade do significado do rito.

A respeito dos aspectos dogmáticos referidos nos números 47 e 48 da SC, A. Cardita coloca uma questão pertinente: “É o mistério da fé que explica os ritos ou são os ritos que explicam o mistério da fé?” Para o autor, a tradução para as línguas vernáculas dos números 47 e 48 da SC sugere que o mistério da fé esclarece o rito, enquanto o texto latino propõe que os ritos desvendam o mistério da fé. Independente do desdobramento de cada perspectiva, a participação ativa dos fiéis em cada mistério celebrado permanece sempre justificada³⁷⁴.

A reforma da SC abriu um novo horizonte para a Igreja, especialmente no que se refere à liturgia, pois fez com que o rito abandonasse a condição de mera repetição de palavras e gestos para assumir o caminho que conduz o fiel ao mistério salvífico de Cristo. A SC apresenta a liturgia “como o exercício da função sacerdotal de Cristo. Nela, os sinais sensíveis significam e, cada um à sua maneira,

³⁷¹ Nota-se um importante aspecto da eclesiologia desenvolvida posteriormente pelo Concílio Vaticano II na LG 28, sobre a constituição hierárquica da Igreja, sobretudo do ministério episcopal e sua relação com os presbíteros, o qual afirma que o Bispo deve considerar os sacerdotes e seus colaboradores “como filhos e amigos à imitação de Cristo, que já não chama seus discípulos de servos, mas de amigos (Jo 15,15)”. Essa relação, que nasce de um contexto litúrgico, ganha também dimensões e fundamentos eclesiológicos que auxiliam na humanização das relações hierárquicas. O exercício de uma fraternidade e de uma solidariedade entre bispos e presbíteros revelam as notas fundamentais de uma Igreja que, à luz da *philia* cristã, aprende e ensina que a maior autoridade está naquele que serve e aprende a ser amigo e não servo.

³⁷² SC 2.

³⁷³ JOÃO PAULO II, PP., Carta Encíclica *Ecclesia de Eucharistia*, n. 3, p. 434.

³⁷⁴ CARDITA, A., *Per ritus et preces? Teologia e Ritual Studies*, p. 242.

realizam a santificação dos homens; nela, o Corpo Místico de Jesus Cristo – cabeça e membros.”³⁷⁵.

Trinta anos após a promulgação da SC, nascia do desdobramento conciliar o Catecismo da Igreja Católica (CCE), que depositava no coração da Igreja o valor da liturgia, fazendo dela o elemento indispensável para a catequese cristã, uma vez que a catequese pode ser entendida como o ensinamento que promove um ecoar em todos os aspectos da vida do cristão³⁷⁶.

Segundo o CCE, a catequese já acontece à medida em que o cristão procura compreender o significado dos gestos e das palavras de Cristo e dos sinais realizados por Ele. A finalidade definitiva desses sinais é alcançar à comunhão com Jesus Cristo, porque só ele pode conduzir ao amor do Pai no Espírito e fazer-nos participar da vida da Santíssima Trindade³⁷⁷.

Logo, catequizar significa apresentar Cristo, e o melhor lugar para este encontro é na liturgia: “A liturgia, a celebração litúrgica, é uma realidade interna essencial à atividade da Igreja. A Igreja acredita, celebra, vive, reza. A SC afirmou isso solenemente, e o Catecismo da Igreja Católica nos explicou muito bem”³⁷⁸.

Conforme P. Tena, o CCE significou a entrada pela porta principal da doutrina católica, em virtude de uma “apresentação mais harmoniosa da liturgia cristã e sua relação com a profissão de fé, com os sacramentos da Igreja e a vida cristã”³⁷⁹. Para P. Jounel, isso se reflete substancialmente na apresentação que este documento proporcionou à natureza da liturgia e sua devida importância na vida da Igreja³⁸⁰ quando comparado a SC, que dedica apenas 13 artigos (SC 1-13), ou seja, são 130 artigos a mais que a SC confere sobre essa mesma temática³⁸¹.

O fato deste considerável desenvolvimento sobre a liturgia apresentado pelo CCE denota-se pela natureza do documento e pelo seu estilo, visto que a SC, por ser um texto conciliar, deveria ser objetivo e conter uma linguagem concisa, sem renunciar ao espírito em que foi formulado. Essa renovação reverberou no estilo

³⁷⁵ SC 7.

³⁷⁶ Catequese vem do verbo grego *κατηχέω* que significa “instruir, informar, ensinar mediante a palavra, oralmente”. BEYER, H. W., “*κατηχέω*”. In: GLNT, p. 271-278.

³⁷⁷ CCE 426.

³⁷⁸ TENA, P., “Sacrosanctum Concilium” 50 años: una contemplación jubilar, p. 149.

³⁷⁹ TENA, P., Celebrar la liturgia después de una reforma, p. 240.

³⁸⁰ CCE 1066-1209.

³⁸¹ JOUNEL, P., A Liturgia no Catecismo da Igreja Católica, p. 83-84.

literário caracterizando uma linguagem bíblico-patristico, em detrimento de uma linguagem técnico-escolástico que perdurou até o Vaticano II³⁸².

O CCE abrange um amplo campo acerca da liturgia, não se destinando a tratar de uma reforma conforme a SC, mas a aprofundar e esclarecer os elementos fundamentais da fé cristã, na qual a centralidade do mistério pascal de Cristo, o papel do Espírito Santo na liturgia³⁸³ e a economia sacramental, são ações da Trindade (CCE 1077-1112)³⁸⁴.

O Pai, como fonte e fim da liturgia, na criação profere um grande poema litúrgico, que por seu desígnio de salvação se traduz como uma imensa bênção divina, onde a liturgia cristã é a resposta de amor e de fé com que o Pai nos gratifica³⁸⁵. Por seu Filho, o Pai é glorificado, e, pela liturgia da Igreja, Cristo realiza o seu mistério pascal³⁸⁶, e o “Espírito Santo é o pedagogo da fé do povo de Deus”³⁸⁷. Segundo os Santos Padres, os mistérios da Igreja são descritos à imagem da vida da Santíssima Trindade, na comunhão do amor onde o povo de Deus se alimenta³⁸⁸.

O CCE apresenta o sentido original do termo liturgia, como “obra pública”, “serviço por parte dele em favor do povo”, onde Cristo continua na Igreja a obra da nossa redenção³⁸⁹. Assim sendo, a liturgia é apresentada como “serviço de Deus e dos homens”, em que a Igreja é serva³⁹⁰.

Todavia, esses dois sentidos de liturgia podem conferir ao termo apenas a dimensão de serviço, o que a restringe em relação aos outros aspectos importantes que nela estão contidos. Considerando a Ceia do Senhor apresentada no Quarto Evangelho (Jo 15,15) enquanto contexto eucarístico, a noção de “liturgia” como “serviço de Deus e dos homens” pode ser enriquecida enormemente. João interpreta o serviço de Cristo na Última Ceia como uma modalidade do amor (*philia*),

³⁸² MONTANARI, A., Il ressourcement patristico al Vaticano II, p. 414

³⁸³ PADRÓS, J. G., La liturgia como clave de comprensión de la teología en el “Catecismo”, p. 548.

³⁸⁴ O desenvolvimento de uma teologia pneumática nas celebrações litúrgicas que se observa no CCE (nn.1091-1109) provém da herança de uma teologia oriental, revindicada pelo patriarca melquita Máximo IV Sayeghe e pelos prelados de sua igreja durante as aulas conciliares, nas quais advogou a favor da tradição oriental. JOUNEL, P., A Liturgia no Catecismo da Igreja Católica, p. 86; A IGREJA GREGO-MELQUITA NO CONCÍLIO: discursos e notas do patriarca Máximo IV e dos prelados de sua Igreja no Concílio Ecumênico Vaticano II, p. 38-40; 44-46.

³⁸⁵ CCE 1083.

³⁸⁶ CCE 1085.

³⁸⁷ CCE 1091.

³⁸⁸ A IGREJA GREGO-MELQUITA NO CONCÍLIO: discursos e notas do patriarca Máximo IV e dos prelados de sua Igreja no Concílio Ecumênico Vaticano II, p. 74.

³⁸⁹ CCE 1069.

³⁹⁰ CCE 1070.

exprimindo assim a amizade de Cristo em favor de seus amigos: “não vos chamo servos, mas amigos” (Jo 15,15). Com isto, é superada a noção eucarística vertical de serviço para abrir espaço à noção horizontal de amizade.

A concepção complementar da teologia oriental sobre a liturgia também é considerada, não como “serviço público”, mas como energia (*érgon*) que une Deus a seu povo.

De fato, o Espírito Santo, cuja fonte eterna é o Pai foi enviado no início dos tempos com o Filho e por ele. Ele é a missão materna do Pai junto aos homens para que conheçam o Filho, entrem no seu corpo e participem de sua vida. Por isso ele é no coração dos homens a atração que o Pai tem por Jesus, a sua paixão pelo Filho e por todos os seus filhos, a sua comunhão partilhada abundantemente. No corpo de Cristo e no ato que dele jorra, o Espírito Santo é como a impaciência da glória do Pai para que o homem viva. De agora em diante, naquele corpo que venceu os limites da morte, o Espírito Santo age com poder. E quando suscita em nós a resposta a sua energia multiforme, o Espírito e a Igreja são uma única realidade em uma extraordinária *sinergia*: a liturgia.³⁹¹

Essa *energia* é um movimento vital que define a liturgia como uma realidade que brota do corpo Ressuscitado do Cristo. Pela ação do Espírito Santo, a liturgia se torna uma cooperação (*sinergia*) pneumática com a Igreja³⁹².

Na Igreja estão inseparavelmente unidos o Espírito Santo, a nossa humanidade e a do Verbo encarnado. De agora em diante esta *energia* da nova aliança, isto é, a *liturgia*, constitui a Igreja, corpo de Cristo em crescimento neste mundo. A liturgia não é, portanto, um componente do mistério da Igreja, mas é antes de tudo a Igreja a ser a condição atual da liturgia na nossa humanidade mortal. A Igreja é em um certo sentido a face humana da liturgia celeste, a sua presença que se irradia no nosso tempo e o transforma.³⁹³

Logo, ela, que é a *energia* do Mistério do Cristo Ressuscitado, é também a *sinergia* do Espírito Santo com a Igreja, transformando em ato a amizade de Cristo para com os fiéis. Deste modo, a *sinergia* (cooperação) do Espírito Santo com a Igreja assume um processo de amizade que reflete e torna presente ao longo dos séculos, a amizade do Ressuscitado com cada fiel.

Essa dimensão litúrgica da *sinergia* (cooperação) desdobra-se na amizade entre os fiéis que, unidos pela *energia* do Ressuscitado por meio da *sinergia* do

³⁹¹ CORBON, J., *Liturgia alla sorgente*, p. 100.

³⁹² Imbuído da teologia oriental, o CCE reflete essa cooperação: “O desejo e a obra do Espírito no coração da Igreja é que nós vivamos da vida de Cristo ressuscitado. Quando Ele encontra em nós a resposta da fé que suscitou, realiza-se uma verdadeira cooperação. E, por ela, a liturgia torna-se a obra comum do Espírito Santo e da Igreja” (CCE 1091).

³⁹³ CORBON, J., *Liturgia alla sorgente*, p. 73.

Espírito, rendem graças a Deus Pai pelos dons salvíficos recebidos³⁹⁴. Isto permite aos fiéis passar da condição servil para a condição da amizade, pois a liturgia deixa de ser apenas “um serviço público” para entrar na dimensão relacional e de intimidade própria daqueles que se amam no Ressuscitado.

3.3.2 Espiritualidade litúrgica

A separação entre a vida espiritual e a vida litúrgica ocorrida na Igreja provocou, ao longo dos séculos, grandes perdas para o verdadeiro sentido da espiritualidade litúrgica. Segundo J. Arcas, essas duas realidades nasceram juntas, mas, infelizmente, cresceram separadas. Porém, a partir do movimento litúrgico, foi iniciado o processo de recuperação desta íntima relação³⁹⁵.

S. Marsili, um dos pioneiros da reforma litúrgica, considerou que a autêntica espiritualidade da liturgia não deveria permanecer restrita tão somente à uma visão “estático-jurídica”, mas ser superada por uma perspectiva “dinâmico-teológica”³⁹⁶, como um dinamismo vivo que se abre à uma mobilidade e um pluralismo que é próprio da vida.

Deste modo, a espiritualidade litúrgica convida cada batizado a integrar em sua vida o binômio *lex orandi - lex credendi*³⁹⁷, reconhecendo, portanto, a presença do Cristo que age no rito. Com Ele, a Igreja ultrapassa os limites do tempo e do espaço para assim elevá-la a condição de primícias da criação no mistério litúrgico que o próprio Cristo revela e se desvela³⁹⁸.

Como consequência, a *lex celebrandi* é uma combinação harmônica das duas *legibus*, que, no exercício da liturgia, renova toda a ação da Igreja e, por ela, a vida de cada batizado. Este reconhece nela a *fons* e o *culmen* que convoca a uma participação litúrgica consciente e ativa. Dessa forma, a Igreja desenvolve uma ação pedagógica materna para com os seus filhos na liturgia, por ensiná-los a celebrar.

³⁹⁴ PUEBLA 917.

³⁹⁵ ARCAS, J. J. F., Sentido espiritual de la liturgia, p. 465.

³⁹⁶ MARSILI, S., A teologia da Liturgia no Vaticano II, p. 107.

³⁹⁷ TABORDA, F., Lex Orandi – Lex Credendi. Origem, sentido e implicações de um axioma teológico, p. 71-86. Para uma perspectiva protestante: PLAATJIES-VAN HUFFEL, M.-A., Rethinking the reciprocity between lex credendi, lex orandi and lex vivendi: as we believe, so we worship. As we believe, so we live, p. 1-8.

³⁹⁸ MCMANUS, F. R., Liturgical Law, p. 418; e STUDER, B., Liturgy and the Fathers, p. 61-63.

Assim sendo, é possível constatar um retorno às origens de uma autêntica espiritualidade litúrgica, em que o verdadeiro sentido espiritual da liturgia não se restringe apenas aos momentos celebrativos dissociados da vida do cristão, mas, de um modo completo, abarca existencialmente todo o ser humano.

Nesse sentido, B. Neunheuser define a espiritualidade litúrgica como a ação do cristão que serve como fundamento para sua vida: “Toda a vida humana conscientemente vivida no exercício autêntico da liturgia, de modo que esta se torne ‘culmen et fons’ de toda a sua ação (SC 10), a fim de, definitivamente, ‘mysterium paschale vivendo exprimatur’”³⁹⁹.

Consequentemente, a liturgia é a experiência concreta do mistério pascal celebrado que abraça toda a realidade do fiel. Sem isso, é possível que a liturgia seja celebrada durante toda uma existência sem, todavia, se viver dela⁴⁰⁰. Nessa perspectiva, a definição de uma espiritualidade litúrgica, proposta por C. Vagaggini, é pertinente:

A espiritualidade litúrgica é uma espiritualidade que se estende não somente àqueles momentos nos quais o fiel participa da ação litúrgica, mas a toda a sua vida, também fora da ação litúrgica, comprometendo-a inteiramente na tendência à perfeição cristã e estendendo à vida inteira o uso daqueles meios comuns que a esse objetivo são indispensáveis em toda espiritualidade católica.⁴⁰¹

Dessa forma, M. Augé define a espiritualidade litúrgica como uma ação permanente, na qual cada cristão deve se permitir plasmar pelo Cristo e por seus sacramentos, sendo que a espiritualidade litúrgica é a base constituinte das demais espiritualidades:

A espiritualidade litúrgica poderia ser definida ou descrita como uma atitude permanente ou um estilo de vida cristão baseado na assimilação ou identificação com Cristo, produzidos pelo batismo e pela confirmação e a seguir nutridos pela plena participação à Eucaristia, aos sacramentos em geral e à oração da Igreja; [...] observamos de imediato que esta espiritualidade não deve ser interpretada como oposição ou concorrência com outras espiritualidades, mas sim como o substrato comum de toda espiritualidade cristã, de forma como ele é revelado pela Igreja e pela liturgia.⁴⁰²

A espiritualidade é litúrgica quando nasce do mistério celebrado e anunciado, e assim, vivenciado na sua íntegra e na sua realidade objetiva: Cristo

³⁹⁹ NEUNHEUSER, B., *Espiritualidade litúrgica*, p. 371.

⁴⁰⁰ BOSELLI, G., *O sentido da Liturgia*, p. 8-9.

⁴⁰¹ VAGAGGINI, C., *O sentido teológico da liturgia*, p. 567.

⁴⁰² AUGÉ, M., *Liturgia: história, celebração, teologia, espiritualidade*, p. 339.

rompe nossa história para ser a história da nossa salvação e, como “o Liturgo”, não se cansa de agir na Igreja e no mundo, em virtude do seu mistério pascal continuamente celebrado⁴⁰³.

Segundo M. Augé, “essa espiritualidade, como expressão do dado objetivo revelado, é também expressão da específica realidade cristã, e é, por conseguinte, indispensável à vida da Igreja”⁴⁰⁴. Ela, porém, deve ser compreendida não de uma forma simples e optativa, na qual cada cristão faz sua escolha de vivenciá-la ou não, mas é uma condição obrigatória e basilar para aquele que se diz discípulo de Cristo.

No pensamento de J. Martín, “a liturgia constitui um fator fundamental para todas as espiritualidades, visto que falar de uma espiritualidade litúrgica significa referir-se ao substrato comum de toda forma de vida carismática ou apostólica⁴⁰⁵”. Por conseguinte, ele conclui que a espiritualidade litúrgica é a espiritualidade da própria Igreja, cujo título não cabe a nenhuma outra.

Sendo assim, a espiritualidade litúrgica deve superar uma visão subjetiva e psicológica da vida espiritual, uma vez que o mistério de Cristo, celebrado nas ações litúrgicas, é apresentado e vivido em toda sua integridade e eficácia objetiva⁴⁰⁶. Deste modo, os mistérios da salvação existem ao alcance de todo cristão, com o propósito de beneficiá-los com sua força redentora e preenchê-los com sua graça durante todo o tempo em que são celebrados os divinos mistérios da Redenção⁴⁰⁷.

À vista disso, o autor conclui que “a espiritualidade litúrgica representa, portanto, o específico elemento cristão da vida interior e a objetividade de uma salvação anunciada pela Palavra de Deus e realizada nos sinais sacramentais”⁴⁰⁸.

A liturgia se manifesta mediante variáveis formas ao longo da história, conforme cada lugar e cada povo. Porém, aquela parte que é imutável, por sua instituição divina, compõe o elemento de permanência diante de partes sujeitas às mudanças com o passar do tempo, a fim de que seja expressiva e compreensível⁴⁰⁹.

⁴⁰³ JOÃO PAULO II, PP., Carta Apostólica *Spiritus et Sponsa*, n. 16, p. 426.

⁴⁰⁴ AUGÉ, M., *Liturgia: história, celebração, teologia, espiritualidade*, p. 340.

⁴⁰⁵ MARTÍN, J. L., *A liturgia da Igreja. Teologia, história, espiritualidade e pastoral*, p. 483; e SODI, M., *Teologia Litúrgica: Anni Di Ricerca Fruttuosa, Quali Prospettive? La situazione nell'area italiana*, p. 261.

⁴⁰⁶ SC 7.

⁴⁰⁷ SC 102.

⁴⁰⁸ MARTÍN, J. L., *A liturgia da Igreja. Teologia, história, espiritualidade e pastoral*, p. 483.

⁴⁰⁹ SC 21.

Para tal é importante percorrer a gênese histórica da espiritualidade litúrgica, para alcançar o entendimento da expressão espiritual na atualidade da Igreja⁴¹⁰.

3.3.3

Espiritualidade litúrgica: Das origens ao Concílio Vaticano II⁴¹¹

O Novo Testamento não dispõe de uma explicação sistemática da liturgia apostólica, tampouco de uma espiritualidade litúrgica, mas nele é possível observar a nascente de uma liturgia em busca de sua identidade cristã. Nascida no esteio litúrgico do judaísmo, a Igreja pouco a pouco foi se distanciando do mesmo ao tomar consciência da novidade da experiência cristã. Fato este que foi consolidado após a destruição do Templo de Jerusalém no ano 70 d.C⁴¹².

Contudo, a nova forma de culto da Igreja Apostólica não rejeitou suas raízes judaicas⁴¹³, o que se constata pela utilização dos vocábulos *congregar* e *reunir*, como também pela celebração da Eucaristia como refeição e a observância de um dia da semana, o Domingo.

O batismo era uma celebração de suma importância na vida dos fiéis⁴¹⁴, como uma irradiação que transformava o seu cotidiano. Em Fl 2,5-11, São Paulo insistiu para o cristão ter os mesmos sentimentos de Cristo. Como consequência, a celebração dos santos mistérios foi enriquecida pelos elementos de espiritualidade cristã que se condensavam na comunidade reunida, e fundamentavam o seu nascimento. Associados a este aspecto, se destacaram a diaconia e o anúncio do Evangelho (testemunho e pregação), por serem realidades inseparáveis onde a atualização do mistério pascal realizada na liturgia era o fundamento das ações da comunidade cristã e fonte da espiritualidade de cada batizado.

O período pós-apostólico foi na história da liturgia um marco de transição e de busca. A Igreja que plantara suas raízes no culto judaico, adentrou progressivamente no mundo e na linguagem greco-romana. O cristianismo se

⁴¹⁰ AUGÉ, M., Liturgia: história, celebração, teologia, espiritualidade, p. 26-33.

⁴¹¹ Esta seção não pretende aprofundar e esgotar a história da espiritualidade litúrgica em sua totalidade, mas objetiva extrair dela alguns momentos significativos para o desenvolvimento da temática proposta.

⁴¹² Para aprofundamento do tema recomenda-se LEONHARD, C.; GERHARDS, A., Jewish and Christian Liturgy and Worship: New Insights Into Its History and Interaction.

⁴¹³ BAUMSTARK, A., The Legacy of the Synagogue, p. 62.

⁴¹⁴ SOLER, J. M., La liturgia, fuente de la vida espiritual, p. 7-10.

expandiu, florescendo nas mais diversas regiões e culturas, e, deste modo, as comunidades nascentes se afirmaram em sua originalidade, tendo na centralidade do Cristo as implicações de seu seguimento, que muitas vezes levou ao testemunho máximo da *martyria*⁴¹⁵.

Embora não existisse uma padronização das celebrações litúrgicas, estas eram fomentadas pela experiência cotidiana, intimamente unida à liturgia, não vivida como uma teoria, mas pela oferta de si mesmo na prática cristã⁴¹⁶. Nas atas dos mártires encontram-se os testemunhos litúrgicos assinalados pela vivência da fé e da liturgia “onde descobrimos o rito através da vida”⁴¹⁷. Segundo A. Franqueza, o testemunho desses cristãos demonstrou o modo como viviam e celebravam: “A caminho do martírio, saíam espontaneamente de seus lábios aquelas fórmulas e orações que haviam pronunciado em suas celebrações e, às vezes, assumiam até mesmo as atitudes que estavam acostumados durante a celebração”⁴¹⁸.

R. Guardini, ao analisar a realidade do mistério cristão no contexto da vida cotidiana, ratificou a importância da liturgia para o total envolvimento do fiel no mistério do Cristo, que não é alcançado apenas por “mera instrução teórica, mas pelo que se oferece por meio de sua prática”⁴¹⁹.

A educação ou a formação litúrgica nos primeiros séculos representou uma experiência vital no seio das comunidades, pois não significou um simples estudo ou conhecimento doutrinal, mas porque assumiu o aspecto do agir no contexto vital e dinâmico que é próprio da liturgia. A relação entre a liturgia e a vida espiritual dos fiéis foi evidenciada na dimensão simbólica dos seus gestos, que, por sua natureza, abrange uma comunicação universal, sendo ela verbalizada ou não, através de um conjunto de representações e expressões que transmitem a fonte *mistagógica* da verdadeira espiritualidade da Igreja.

Esta forma de vida fundamentada na liturgia realizada pelas comunidades cristãs assumiu o modelo literário e pastoral das catequeses mistagógicas. Nelas, a partir dos sacramentos celebrados, que são a atualização da Palavra proclamada, os fiéis eram introduzidos no *modus vivendi* da autenticidade cristã.

⁴¹⁵ BASURKO, X; GOENAGA, J. A., A liturgia na era dos mártires (séculos II e III), p. 56-58.

⁴¹⁶ MARSILI, S., Liturgia: Experiência espiritual cristã primária, p. 209.

⁴¹⁷ FRANQUEZA, A., O testemunho litúrgico nas Atas dos Mártires, p. 5-18.

⁴¹⁸ FRANQUEZA, A., O testemunho litúrgico nas Atas dos Mártires, p. 8

⁴¹⁹ GUARDINI, R., Lo spirito della liturgia: I santi segni, p. 11.

Na liturgia, ocorre a plena identificação com Cristo, fonte da vida cristã. Nela, os fiéis são vistos como o *locus* específico da cristologia pelo anúncio, presença, conhecimento e comunicação do mistério de Cristo. Deste modo, a interpretação das Escrituras, a renovação do sacrifício de Cristo, a atualização de seu mistério na Igreja e a incorporação dos fiéis, são elementos que encontram seu *cume* e *fonte* na vida litúrgica da Igreja, onde ocorre o encontro pessoal e comunitário com Cristo.

A liturgia e a espiritualidade cristã eram vistas como realidades inseparáveis⁴²⁰, tendo a espiritualidade a sua fonte inesgotável na liturgia. Não era possível dissociar o comportamento moral e a vida espiritual do mistério celebrado, bem como da ação que esta realiza no fiel⁴²¹.

Assim, o pensamento teológico sempre teve por finalidade mergulhar os fiéis no mistério de Cristo presente na celebração, de modo que a Palavra de Deus proclamada comporta no momento presente a mesma força salvífica operada nas origens do cristianismo⁴²². Tal força deveria traduzir-se em ações concretas, como consequência moral da liturgia, por parte dos fiéis. Nessa perspectiva, todo memorial de Cristo era para os fiéis um momento de uma união mais profunda com o Pai, por meio do autor de toda santificação: o Espírito Santo⁴²³.

Conforme esta teologia litúrgico-espiritual, a Igreja medieval desenvolveu sua atividade pastoral, porém, com um contínuo declínio mistagógico. Ao final do século XII, concomitante a uma espiritualidade patrístico-monástica, surgiram formas de espiritualidade que já não traziam em si a celebração dos mistérios como seu centro e fonte⁴²⁴. Assim, no Ocidente, a busca de uma espiritualidade oriunda da liturgia tornou-se cada vez mais rarefeita, tanto entre o clero, quanto entre os religiosos. A separação ocorrida entre a liturgia e a vida espiritual decorreu de uma perda da compreensão de seus elementos rituais e bíblicos-sacramentais, pois não eram mais percebidos como o *locus* único da atualização do mistério da salvação.

Entretanto, esta separação ocorreu em um contexto que dependeu predominantemente da ação humana e do compromisso moral, no qual o elemento

⁴²⁰ RUSSO, R., *Espiritualidad desde la Liturgia*, p. 39.

⁴²¹ MARTÍN, J. L., *No Espírito e na verdade*, p. 309-314.

⁴²² BRESCIANI, D., *La porta dell'eternità: La memoria in Alexander Schmemmann*, p. 82.

⁴²³ SANTANA, L. F. R., *Ser guardián de la memoria de Dios: algunos fundamentos bíblicos y litúrgicos*, p. 86.

⁴²⁴ CAPRIOLI, A., *Liturgia e spiritualità nella storia. Problemi, sviluppi e tendenze*, p. 16-17.

introspectivo e psicológico subjetivo estava acima dos elementos objetivos e comunitários do mistério cristão, gerando, como consequência, uma dicotomia entre a pastoral, a catequese, a moral e a vivência do mistério litúrgico⁴²⁵.

O culto assumiu um caráter fortemente estético: as rubricas, o cerimonial e o aspecto externo eram supervalorizados em detrimento do aspecto celebrativo-mistagógico, e, conseqüentemente, a face revitalizante da liturgia não permeou o período medieval da espiritualidade cristã.

Somente com o Concílio Vaticano II foi cristalizada a reforma litúrgica, com o seu retorno às fontes bíblico-patristicas. Em suas linhas fundamentais salientou-se o papel do celebrante: o sujeito da celebração não é somente o presidente, mas a assembleia litúrgica, para que a vida espiritual dos fiéis permaneça plenamente inserida no mistério de Cristo, sendo esta a finalidade da liturgia.

Ainda que o Concílio Vaticano II não afirmasse explicitamente que a liturgia é a autêntica espiritualidade da Igreja, ele forneceu elementos suficientes para esta conclusão: a liturgia é o *cume* (para o qual tende toda a ação da Igreja) e a *fonte* (de onde retira toda a sua força) de toda a vida da Igreja⁴²⁶. Deste modo, o Concílio fomentou uma espiritualidade litúrgica que pode ser definida como uma atitude permanente ou um estilo de vida cristã baseado na identificação com Cristo através do batismo e da confirmação, e alimentado pelo exercício da participação plena na eucaristia e nos sacramentos, bem como na oração da Igreja, tudo isso dentro do marco fundamental do ano litúrgico.

O ponto de partida e o fundamento permanente desse estilo de vida é a firme decisão de assentar todo o edifício da espiritualidade nos dados objetivos das celebrações litúrgicas, dos sacramentos e da oração da Igreja.

Essa referência à objetividade da liturgia não significa que se prescinda do elemento pessoal ou individual da espiritualidade. Ao contrário, o cristão que deseja firmar sua vida espiritual pela liturgia, deve se apropriar daquilo que celebra, para então colocar em prática na vida cotidiana. O cristão, ao assumir a liturgia como

⁴²⁵ SENN, F. C., Introduction to Christian Liturgy, p. 25. Um exemplo desta situação ocorreu no período carolíngio, e se estendeu ao longo da história da espiritualidade litúrgica, sobretudo nas celebrações eucarísticas: a nociva tendência de resaltar os elementos sentimentais e penitenciais expressos nas orações reservadas ao sacerdote. Segundo D. Borobio, estas orações estavam frequentemente redigidas no singular: “Já não se encontra tanto o ‘nós’, mas antes o ‘eu’, seguido de numerosos pedidos, acusações dos pecados e confissões” (BOROBIO, D., Eucarístia, p. 114).

⁴²⁶ SC 10.

escola de espiritualidade⁴²⁷, reconhece nas ações litúrgicas o caminho para o Cristo e para o seu mistério de salvação. Ele é a norma última da vida espiritual.

Afinal, a espiritualidade litúrgica se exprime em diversas modalidades e em diferentes níveis, pois o mistério de Cristo se manifesta por ações sagradas distintas: a Liturgia das Horas, a Eucaristia, as celebrações da Palavra e os Sacramentos. Por outro lado, as celebrações se desenvolvem seguindo ritmos cronológicos que abarcam o dia e o ano, a semana ou um período litúrgico mais longo. As horas do dia, o domingo, as solenidades e as festas, os tempos litúrgicos, que abrangem “a sagrada lembrança que a Igreja faz do mistério de Cristo”⁴²⁸, são o marco simbólico necessário para a atualização do mistério.

A este fator acrescenta-se que a espiritualidade litúrgica é fundamentada na Palavra de Deus, isto é, a Sagrada Escritura presente no contexto da celebração litúrgica. Ela é alimento que nutre a fé, “fonte pura e perene de vida espiritual”⁴²⁹. Tudo porque Cristo se faz “presente pela sua Palavra, pois é Ele mesmo que fala quando se lê a Sagrada Escritura na Igreja”⁴³⁰.

Na liturgia, não somente se anuncia a salvação, mas ela também se realiza e se atualiza “através do sacrifício e dos sacramentos, a volta dos quais gira toda a vida litúrgica”⁴³¹. O valor evocativo e representativo dos sinais litúrgicos são meios de comunicação que apresentam ao fiel a ação salvífica de Cristo, trazendo não somente a memória, mas uma ação que se faz presente em cada celebração, onde a palavra determina o sentido e o valor sacramental do ato sagrado que se realiza: “une-se a palavra ao elemento (o sinal) e produz-se o sacramento”⁴³².

Essa palavra se distingue da Palavra de Deus, anunciada e proclamada, pois corresponde à fórmula sacramental, que adota, segundo a ocasião, o gênero da “anamnese” (na eucaristia), da súplica (na ordenação), ou da afirmação na forma de sentença (na penitência); mas ela é sempre o elemento determinante do sinal litúrgico.

⁴²⁷ O Papa Paulo VI, no discurso de encerramento da 2ª sessão conciliar do Vaticano II, afirmou que a liturgia, fonte primeira da vida divina, é a “primeira escola da nossa vida espiritual”. PAULO VI, PP., Discurso de encerramento da segunda sessão do Concílio Ecumênico Vaticano II, p. 34.

⁴²⁸ SC 102.

⁴²⁹ DV 21.

⁴³⁰ SC 7.

⁴³¹ SC 6.

⁴³² “Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum”. SANCTI AURELII AUGUSTINI. Iohannis evangelium tractatus 80,3. In: CCSL 36.

Portanto, a espiritualidade litúrgica consiste em uma atitude ou na disponibilidade para celebrar de modo vivo e frutífero os grandes momentos sacramentais da Igreja. A participação consciente, ativa e plena dos fiéis, unida ao propósito de inserir a própria vida no mistério de Cristo, presente e operante na liturgia, constituem o caminho aberto a todos os batizados para conformar suas vidas à imagem e semelhança d'Aquele que, para redimir o ser humano, foi semelhante a ele em tudo, exceto no pecado⁴³³.

Naturalmente, esse gesto deve ser marcado pelo compromisso assumido naquilo que a Igreja celebra nas ações litúrgicas, fazendo da vida daquele que crê uma “vida em Cristo” e uma “vida no Espírito”, objetivo primeiro da espiritualidade cristã. Na liturgia se realiza o “*sacrum convivium*”⁴³⁴, que tem seu início na Encarnação. Nas celebrações dos sacramentos, o fiel se identifica progressivamente com Cristo, permitindo ser conduzido por sua graça à plenitude escatológica, por meio da comunhão com o Pai no Espírito.

Este encontro com Cristo na liturgia é também obra do Espírito Santo, porque toda ação do Espírito conduz o cristão a lançar-se para fora de si. Esta é uma ação que espelha o testemunho de Cristo. Aquilo que o Espírito Santo realizou em Sua vida, também o realiza na vida de cada cristão.

O Espírito coloca os fiéis em movimento para celebrar pela liturgia a dinâmica do amor, que, pelos laços da amizade, ensina o processo mistagógico de cada celebração: se pelo Espírito somos filhos de Deus (Rm 8,16), pela liturgia nos reconhecemos amigos de Cristo (Jo 15,15), o Mistagogo, que revela o mistério de Deus. Através da liturgia, portanto, o cristão entra no círculo mais íntimo da vida eclesial, constituído pela presença do Cristo morto e ressuscitado, feito ativo e operante pelo Espírito.

⁴³³ “[...] in nostra condicionis forma est conversatus per omnia absque peccato”. MISSALE ROMANUM: Prex Eucharistica IV, p. 592.

⁴³⁴ Expressão retirada de um hino eucarístico atribuído a Santo Tomás de Aquino, que recorda a teologia do banquete, cuja centralidade é o mistério Pascal de Cristo: “*O sacro convivium! in quo Christus sumitur/ recolitur memoria passionis eius/ mens impletur gratia/ et futurae gloria/ nobis pignus datur/ Aleluia*”. (Ó sagrado banquete! em que Cristo é recebido/ a memória de sua paixão é renovada/ a mente está cheia de graça/ e uma promessa de glória futura para nós é dada/ Aleluia). LIBER USUALIS, p. 959.

3.3.4

Espiritualidade litúrgica: traços característicos

Se a Igreja, pela liturgia, manifesta uma espiritualidade específica, é próprio dela se revelar por alguns traços que a caracterizam como patrimônio comum da vida cristã⁴³⁵. A espiritualidade litúrgica é eminentemente fundamentada na Sagrada Escritura como Palavra de Deus, revelada, celebrada e atualizada na história, visto que “as Escrituras são, sem dúvida, norma da liturgia”⁴³⁶, e cada ação litúrgica está, por sua natureza, impregnada por ela⁴³⁷, por haver um vínculo essencial entre as Escrituras e a liturgia.

Segundo G. Ravasi, a Sagrada Escritura, em seu sentido original, tende a promover na vida do cristão uma experiência vital e espiritual. A leitura desta Palavra exige primordialmente do fiel a consciência de que ela é fonte de espiritualidade, de existência e de vida interior, que o impede de desembocar em um estéril solipsismo⁴³⁸.

Destarte, para A. Sanz, esta Palavra faz com que a espiritualidade litúrgica alcance o sentido da autêntica espiritualidade, livre do subjetivismo, caracterizado muitas vezes pelo desejo do que é agradável ou pela busca narcísica de si, em detrimento da objetividade própria de Deus que conduz a história e a experiência pessoal de cada fiel, sem medo de interpelá-lo e convocá-lo a escutar em uma comunidade, para que o âmbito pessoal encontre a experiência comunitária e eclesial da fé⁴³⁹.

Para S. Dianich, a Revelação bíblica tem uma particular característica: a Palavra de Deus é a palavra que clama ser ouvida e acolhida. Esta é a diferença basilar da espiritualidade do povo de Israel, ao contrário das religiões politeístas da época que privilegiavam o ver. Israel priorizava a escuta como povo da Aliança, ganhando uma dimensão central: “Escuta Israel, o Senhor teu Deus é o único

⁴³⁵ Esses traços que qualificam a espiritualidade litúrgica estão fundamentados nos seguintes autores: ARCAS, J. J. F., *Sentido espiritual de la liturgia*, p. 461-471; AUGÉ, M., *Liturgia: história, celebração, teologia, espiritualidade*, p. 339-341; MARTÍN, J. L., *No Espírito e na verdade. Introdução teológica à liturgia*, p. 344-347; RUSSO, R., *Espiritualidad desde la Liturgia*, p. 46-51.

⁴³⁶ G. BOSELLI, G., *O sentido da Liturgia*, p. 16.

⁴³⁷ BENTO XVI, PP., *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Verbum Domini*, n. 52.

⁴³⁸ RAVASI, G., *Linhas bíblicas da experiência espiritual*, p. 53-54.

⁴³⁹ SANZ, A. B., *Liturgia y experiencia de Dios*, p. 352.

Senhor” (Dt 6,3)⁴⁴⁰. Segundo o autor, a Igreja de comunhão nasceu desta realidade, onde a proclamação pública da Palavra deu início a uma assembleia litúrgica.

Nesta estreita ligação entre Palavra e liturgia, S. Marsili considera que a “presença” de Cristo na liturgia é a continuação da sua obra salvífica que “realiza” a palavra de Salvação de Deus, conferindo a ela uma “realidade” indelével: “Isto quer dizer que a “presença real” de Cristo na liturgia, isto é, indiferentemente na Eucaristia como nas outras celebrações, coloca a liturgia naquele plano de “realidade” no qual o “evento” de Cristo situou em geral o NT em relação ao AT”⁴⁴¹.

Pelo anúncio da Palavra, o cristão torna-se contemporâneo de Cristo, que o convoca a uma assembleia no intuito de provocar nele uma mudança de vida, e, então, em uma nova realidade, assumir com Ele o protagonismo de sua história, descortinada a cada liturgia.

Assim, a Igreja cristã hodierna tem o dever de se voltar completamente à Palavra de Deus, fazendo com que a liturgia desta Palavra se realize a cada celebração: com a assembleia reunida, com o livro aberto, com o leitor proclamando em voz alta, para que todos, sem distinção, possam manter o coração aberto e os olhos fixos naquele que é o Livro encarnado por excelência⁴⁴².

Uma outra característica da espiritualidade litúrgica é se revelar como um *sinal profético*, enquanto convida a perscrutar o significado salvífico e escatológico dos acontecimentos da história da salvação, o mistério do Cristo, realizado e cumprido na vida de cada cristão batizado. A liturgia é o espaço onde o *homo liturgicus* se desenvolve e anuncia o mistério divino da salvação (Ef 3,3-12).

Por ser *cristocêntrica*, a espiritualidade litúrgica está centralizada na pessoa e na obra do Cristo. A função da liturgia é revelar e anunciar o próprio mistério do Pai, que na pessoa do seu Filho, atualiza e faz presente suas ações salvíficas. Com isso, ela anuncia e celebra o *hic et nunc* da ação redentora de Cristo a toda a Igreja.

Ela é *sacramental* porque os sacramentos são a expressão do mistério salvífico que não se desprendem da razão (no sentido de causa e efeito)⁴⁴³, onde

⁴⁴⁰ DIANICH, S., La chiesa dell’ascolto, la Parola di Dio, p. 224.

⁴⁴¹ MARSILI, S., A teologia da Liturgia no Vaticano II, p. 115.

⁴⁴² BOLAND, B., Where are we going with our heritage, our Liturgical Spirituality?, p. 33.

⁴⁴³ RUSSO, R., Espiritualidad desde la Liturgia, p. 49.

Cristo molda a vida do homem pela ação do Espírito Santo na sua Igreja, que é chamada a comunicar “aos homens os frutos da salvação”⁴⁴⁴.

A liturgia, ao se utilizar desses sinais sensíveis e eficazes⁴⁴⁵ para expressar e comunicar uma realidade invisível, convoca os cristãos a imitar ou realizar através das obras aquilo que é celebrado, e assim nasce uma espiritualidade sacramental, de modo que ele viva em Cristo e Cristo viva nele⁴⁴⁶ (Gl 2,20).

A espiritualidade litúrgica também é *mistagógica* e tem por finalidade estimular e provocar na vida do fiel a sua consciência na participação do mistério celebrado, em outras palavras, “é o meio que a Igreja antiga nos entrega para fazer com que os fiéis vivam daquilo que celebram”⁴⁴⁷.

A finalidade dessa mistagogia é despertar e valorizar os sinais que a própria liturgia comunica nas celebrações, oferecendo aos fiéis as condições necessárias para que interprete e se identifique, à luz da Sagrada Escritura, com o mistério celebrado em uma perspectiva da *historia salutis*, a fim de possibilitar a abertura para o compromisso cristão e eclesial, expressão da nova vida em Cristo, no qual o cristão é chamado a permanecer⁴⁴⁸.

Por fim, a espiritualidade litúrgica é *pascal*. Páscoa significa a concretização da história de amor de Deus pela humanidade, que, pela paixão, morte e ressurreição de seu Filho, realiza a sua ação salvífica. Esta visão unitiva do mistério salvífico, que tem como núcleo o mistério pascal, “não existe somente na Bíblia e na história salvífica por ela narrada, mas está presente na liturgia, que sempre é celebração pascal”⁴⁴⁹.

A centralidade da Páscoa de Cristo na vida dos fiéis reflete na dinâmica pascal do ano litúrgico, que penetra na espiritualidade litúrgica como a festa das festas, solenidade das solenidades, centro da vida da Igreja, e conforme as Palavras do Papa Paulo VI, imbuído pelo espírito da SC: “[...] constitui o cerne do culto religioso do cristão no seu desenvolvimento cotidiano, semanal e anual”⁴⁵⁰.

Por meio dessa Páscoa, cada fiel é chamado a fazer seu “*exordium*”, isto é, o começo de uma nova criação que, com Cristo, celebra o seu mistério e se perpetua

⁴⁴⁴ LG 8.

⁴⁴⁵ SC 7.

⁴⁴⁶ MARTÍN, J. L., A liturgia da Igreja. Teologia, história, espiritualidade e pastoral, p. 483.

⁴⁴⁷ BOSELLI, G., O sentido da Liturgia, p. 11.

⁴⁴⁸ SARTORE, D., La mistagogia, modello e sorgente di spiritualità cristiana, p. 508-521.

⁴⁴⁹ AUGÉ, M., Liturgia: história, celebração, teologia, espiritualidade, p. 350.

⁴⁵⁰ PAULO VI, PP., Carta Apostólica *Mysterii paschalis celebrationem*, p. 222.

ao longo do ano como a única Páscoa, fazendo dela o alimento e o *locus* da renovação de sua fé no Ressuscitado. Afinal, para J. Martín “a espiritualidade litúrgica apoia-se no mistério pascal, enquanto este é síntese de toda a revelação”⁴⁵¹.

3.3.5

Mistagogia litúrgica: a presença real do mistério

A mistagogia presente na espiritualidade litúrgica tem por finalidade ensinar e provocar na vida do cristão a consciência da importância de sua participação no mistério celebrado⁴⁵². Ela é o caminho que a Igreja primitiva entrega (*traditio*) aos fiéis para que estes assumam na plenitude aquilo que celebram cotidianamente: “A liturgia, nesse sentido, é mistagógica, iniciação afetivo-real no mistério. Daí nasce a espiritualidade mística, no sentido mais genuíno da palavra: enquanto atualização do mistério na vida do cristão”⁴⁵³.

A espiritualidade litúrgica assume uma nota mistagógica que não se caracteriza simplesmente por uma ideia ou um conceito moralizante. Ela é a oportunidade que todo o cristão possui para adentrar na legítima espiritualidade mística com Cristo e perceber os sinais sensíveis que esta liturgia comunica em cada celebração, convocando-o a afirmar o compromisso eclesial de testemunhar uma nova vida em Cristo por palavras e ações.

Deste modo, todo cristão que se dedica com paixão a perscrutar e a interpretar os sagrados mistérios, é convidado a ir à frente, não apenas como um insigne passivo, mas como um sinal daquele que vive a experiência genuína do contemplativo: examina, reflete e se alimenta do que pôde ver e tocar (1Jo 1,1).

Os ritos cotidianos da liturgia só alcançam seu verdadeiro significado quando cada cristão for capaz de voltar seu olhar para a tenda de um encontro, preparado e desejado pelo próprio Cristo. O ponto de partida para a compreensão da mistagogia como uma ação eminentemente cristológica é, antes de tudo, assumir que somente o mistério pode desvelar plenamente seu próprio mistério, isto é, ele se revela por si só⁴⁵⁴.

⁴⁵¹ MARTÍN, J. L., No Espírito e na verdade. Introdução teológica à liturgia, p. 346.

⁴⁵² SODI, M., Teologia Litúrgica: Anni Di Ricerca Fruttuosa, Quali Prospettive? La situazione nell'area italiana, p. 262.

⁴⁵³ MARTÍN, J. L., No Espírito e na verdade. Introdução teológica à liturgia, p. 346.

⁴⁵⁴ BOSELLI, G., O sentido da Liturgia, p. 16.

Em uma linguagem caseliana⁴⁵⁵, o cristianismo se expressa pelo termo *mystérion*: que é o próprio Deus⁴⁵⁶, e no Cristo que anuncia a todos a revelação do dom que Deus faz de si, como um presente que o Pai entrega aos seus filhos. Tal dom jamais dependerá do esforço humano (pelagianismo) para revelar a total gratuidade de seu amor.

Afirmar que a mistagogia é, em primeiro lugar, ação litúrgica enquanto tal, significa atestar que a liturgia é, em si mesma, mistagogia, ou seja, é de *per si* capaz de ser epifania do mistério, de modo que a liturgia inicia o fiel ao mistério, celebrando-o. Portanto, a celebração dos mistérios já é a iniciação aos mistérios e, desta maneira, o mistério se revela quando celebrado, ele se comunica, se dá a conhecer. Isto significa reconhecer a prerrogativa da liturgia de ser ação teológica, isto é, ação de Deus mesmo, e que ela, por isso, realiza aquilo que significa.

A tradição litúrgica transmitida de geração em geração por meio de uma mistagogia permitiu à Igreja atestar que a liturgia comporta em si mesma uma pedagogia divina, que não se inventa, pois é recebida (*traditio*) como presente do Senhor ao seu Corpo, que é a Igreja. Para isso, os corações dos fiéis devem estar em consonância com um *sentire cum ecclesia* para que sejam capazes de perceber a realidade inefável da presença amiga de Deus⁴⁵⁷.

3.4 Conclusão

A compreensão da liturgia como fonte de vida, de oração e amizade provêm da sua fonte única e originária, que é o mistério de Cristo (*fons vitae*), que como amigo (*fons amicitiae*) educa a sua Igreja a beber da sua fonte que jorra sua Graça. Por meio dessa obra de salvação, os cristãos alcançam a santificação em Cristo e a

⁴⁵⁵ Conforme o próprio O. Casel (1886-1948): “Essa mística, com efeito, nasce espontaneamente na própria natureza da Igreja e, por conseguinte, é acessível a todo cristão. Ela nasce, cresce e se desenvolve no seio da comunidade e, no entanto, satisfaz plenamente a alma individual, a pessoa humana. Cristo, sem o qual não se vai ao Pai, é o caminho e a vida. Ela é cristã em toda a sua estrutura, ela é especificamente a mística da Igreja” (CASEL, O., O mistério do culto no cristianismo, p. 70). Em síntese, sua teologia, segundo G. Rosas, “foi uma afirmação vigorosa da presença do mistério de Cristo e no culto uma apresentação mistagógica do mistério pascal como centro de toda a liturgia e da vida da Igreja” (ROSAS, G., Odo Casel, p. 386).

⁴⁵⁶ LITURGIE. In: Le mystère monastique, p. 53.

⁴⁵⁷ QUENARDEL, O., Liturgia e vida espiritual, p. 31.

glorificação de Deus por meio de sua Igreja⁴⁵⁸, e com ela participam de sua oração (*fons orationis*), pois “nela, toda a oração cristã encontra a sua fonte e o seu termo”⁴⁵⁹.

A liturgia, enquanto mistagoga, reconduz os cristãos ao *culmen et fons*⁴⁶⁰ da verdadeira espiritualidade, e, ao convidá-los a tomar parte do sentido profundo da sua participação, deixam de ser meros expectadores para cooperar no processo da sua história de salvação, como um único mistério à luz do Mistério de Cristo, onde seus corações se elevam porque agora seus corações estão em Deus: *Sursum corda — habemus ad Dominum*.

Neste contexto de salvação, o mistério de Cristo anseia por se fazer parte e poder frutificar na vida de cada batizado. Para isto, a Igreja, ao educar e ao recordar seus filhos o ano litúrgico, evoca a única celebração da vitória de Cristo na vida e nas obras de seus santos, como a exemplo de São Basílio de Cesareia e São Gregório de Nazianzo, cuja amizade manifesta um aspecto do mistério de Cristo, o Amigo por excelência.

A vida e o pensamento destes dois Padres Capadóciotes evidenciados até este excursus teve como pano de fundo uma teologia que foi gradativamente construída e delineada em uma bela síntese entre o pensamento cristão que crescia e florescia sobre a cultura helênica e o testemunho vivo de uma relação que foi capaz de ultrapassar as barreiras, vencer as distâncias e limitações, e percebê-la como mistério de Cristo.

Com temperamentos tão diferentes e de naturezas singulares, permitiram em sua humanidade apontar à Igreja o itinerário de uma amizade, que ao longo dos anos foi depurada por crises e tensões, que os permitiu alcançar a maturidade à medida que aprenderam a olhá-la como uma epifania do mistério. Foi este mistério que levou Gregório, já no fim de sua vida, durante a solidão monástica e após a páscoa definitiva de seu amigo Basílio, a elaborar uma definição de amizade que se tornou memorável na Igreja: *como uma única alma em dois corpos*⁴⁶¹.

⁴⁵⁸ SC 5; CCE 1071.

⁴⁵⁹ CCE 1073.

⁴⁶⁰ SC 10.

⁴⁶¹ GRÉGOIRE DE NAZIANZE, Discours 43,20: Sch 384, p. 165.

A partir dessas considerações, até que ponto o *affectum* de um teólogo influencia a sua teologia?⁴⁶² Uma vez que Basílio e Gregório deixaram-se conduzir por tudo aquilo que acreditavam e por tudo que vivenciaram, demonstraram que o papel da autêntica amizade desperta no ser humano uma lei natural do amor, que o impulsiona ao zelo pelo outro, promovendo um modo peculiar de agir e pensar, pois os laços da amizade apertam-se na conformidade do puro sentimento que brota do coração.

Fiéis ao mandamento do Senhor, esses amigos encorajavam-se mutuamente na emulação à vida evangélica, valendo-se da máxima neotestamentária “eram um só coração e uma só alma, onde ninguém considerava como próprias as coisas que possuía, mas tudo entre eles era posto em comum” (At 4, 42). A comunhão de vida faz com que o entrelaçar desse amor manifeste o mistério do amor divino, que se faz presente no meio deles como sinal daquela unidade querida e desejada por Deus a toda comunidade cristã.

A centralidade do mistério de Cristo clarifica o conceito de amizade cristã como um convite a perpetuar através da liturgia um amor que se coloca a serviço (Jo 15,15), amor que, por ser um dom gratuito do Ressuscitado, se estende indistintamente àqueles que se reconhecem como cristãos pelo exercício de doar-se (Jo 15,13) e procurar na amizade o itinerário que Deus oferece por meio de uma aliança. A autêntica *philia* cristã possui, portanto, uma expressão histórico-litúrgica no testemunho eclesial da amizade de Basílio de Cesareia e de Gregório de Nazianzo, imortalizada por este na célebre *Oração 43*, como um inestimável legado reconhecido pelo Magistério que os celebra na mesma data litúrgica. Tal reconhecimento faz deste testemunho um indelével patrimônio humano e espiritual para a Igreja.

Como consequência, a celebração da memória do vínculo de amizade de Basílio e Gregório, é um estímulo à realização deste na vida espiritual de todo cristão, como uma prática que brota do único mistério celebrado. A vivência cristã destes dois Padres da Igreja demonstrou em modo humano e teológico que o seu elo de amizade gravitou em torno de uma experiência cristológico-existencial, como um reflexo do vínculo da perfeição proclamado por São Paulo (Cl 3,14).

⁴⁶² LONERGAN, B. J. F., *Method in Theology*, p. 64-65; LONERGAN, B. J. F., *Insight: A Study of Human Understanding*, p. 237 e 745.

Destarte, a Igreja, ao instaurar a memória destes amigos no calendário litúrgico, quer relembrar não apenas as virtudes exemplares e suas retas doutrinas, mas também recordar aos fiéis a dimensão humana e afetiva que constitui a liturgia. A amizade, que faz parte necessariamente da vida cristã recordada na liturgia, pode ser um elemento de humanização para as assembleias cristãs, na medida em que elas são capazes de viver a *philia* na coerência do Evangelho, pois é sintomático que a amizade de Basílio e Gregório seja a primeira celebrada no ano litúrgico, uma vez que fazer a memória litúrgica dos santos é celebrar o único mistério de Cristo que se manifesta em suas vidas⁴⁶³.

Deste modo, a amizade de Basílio e Gregório celebrada liturgicamente revela um aspecto importante do único mistério de Cristo que se torna atual nos membros do seu Corpo Místico. Com isto, a Igreja apresenta todos os anos aos fiéis a amizade cristã como o *locus* da epifania de Cristo, logo após a Oitava da solenidade do Nascimento do Senhor.

Assim, a amizade é o *locus* de santificação do ser humano e da glorificação de Deus, e a Igreja, ao reconhecer e celebrar na liturgia a amizade destes dois Padres, reconhece e proclama o papel singular da amizade cristã como veículo da glorificação de Deus por meio da amizade do fiel com o Cristo (dimensão vertical da liturgia) e da santificação dos fiéis na Igreja (dimensão horizontal da liturgia).

Com efeito, os amigos passam a ser o *locus* temporal da manifestação do eterno mistério de Cristo, sendo possível assim fazer uma analogia com as palavras do Evangelho: “Filipe quem me vê, vê o Pai” (Jo 14,9), na qual quem vê os amigos em Cristo, a exemplo de Basílio e Gregório, vê o Cristo.

A amizade, presente no âmbito da ação litúrgica, vai exprimir na liturgia a força que jorra do corpo do Ressuscitado e tem nesta a sua fonte, a partir da *sinergia* (cooperação) entre o Espírito Vivificador e a Igreja. Esta *sinergia*, que fundamenta a base de uma relação humana de amizade, possui a sua realização perene na liturgia da Igreja. Assim, a liturgia passa a ser igualmente o exercício da amizade: de amigos para o Amigo. Portanto, a liturgia, enquanto expressão de união entre Deus e seu povo, ocorre não apenas pela graça, mas pelos laços concretos de amizade existentes entre os fiéis e Cristo (Jo 15,15). Desta dinâmica nasce uma espiritualidade litúrgica que não se limita aos momentos celebrativos, mas abrange

⁴⁶³ SC 102, 104 e 111.

existencialmente a realidade humana, uma vez que a liturgia é a experiência plástica do mistério de Cristo.

Nos textos eucológicos, que são o veículo da dinâmica da graça que age no ato litúrgico, se inspira o agir eclesial no agir de Cristo. A teologia e a espiritualidade litúrgica se colocam, dessa maneira, como métodos, itinerários ou mesmo caminhos, interrogativos deste processo salvífico no hoje da Igreja.

H. Balthasar divulgou o divórcio entre a teologia e a espiritualidade, relatando a teologia como “ossos sem carne” e como “carne sem ossos”, e estabeleceu um programa para a vida cristã: fechar a ferida aberta de toda espiritualidade, mística e literatura piedosa sem substância com as reservas de sua própria experiência espiritual autêntica⁴⁶⁴.

A partir dessa afirmação, num retorno à espiritualidade litúrgica, conforme a proposta do Concílio Vaticano II e a exemplo do movimento litúrgico, a liturgia não apenas volta a recuperar o *status* da verdadeira escola de vida e de oração, mas assume o trabalho de cooperação “entre amigos”.

À luz do mistério Pascal desvela-se uma nova concepção de liturgia, originária não de elementos extrínsecos à Tradição, mas da própria Revelação Bíblica. Diante do contexto evangélico da instituição da eucaristia, a liturgia ganha uma nova dimensão horizontal, pelo exercício da *philia* entre amigos (Jo 15,15), na qual cada cristão ontologicamente deixa de ser servo para se tornar *phílos* (amigo), e é resgatado para entrar e viver na Nova e Eterna Aliança com Cristo, como tão bem expresso e celebrado singularmente na IV Oração Eucarística.

⁴⁶⁴ Von BALTHASAR, H. U., Teologia y santidad, p. 235-268.

A liturgia como fonte de vida, de oração e de amizade, não está condicionada apenas aos momentos celebrativos, mas é estendida a toda realidade humana, como uma experiência mistagógica que instiga, na vida do cristão, a consciência do mistério celebrado. Ela faz nascer uma teologia que renova e humaniza o ser humano, para que ele possa viver a autenticidade daquilo que celebra.

A amizade, neste capítulo é retratada primeiramente a partir de uma reflexão sobre sua expressão no magistério do Papa Francisco, a fim de repensar a possibilidade de uma abertura a novos caminhos que conduzam o ser humano a aprofundar a experiência da amizade cristã, tanto no espaço celebrativo, quanto fora dele. Esta experiência pode representar uma contribuição relevante para a renovação da comunidade cristã, sobretudo no que tange a formação de um estilo cristão de habitar o mundo, onde a liturgia se revela como escola de amizade e hospitalidade, que deve se fazer presente também nos novos ambientes de comunicação, sobretudo nos espaços digitais.

O novo desafio da Igreja repousa na preocupação de educar a comunidade cristã para um convívio saudável dentro desses espaços digitais, para que possam transformar uma conexão numa relação humana voltada para a comunhão e para o desejo de concretizar, na celebração, o encontro dos amigos.

As mídias digitais vêm progressivamente modificando o comportamento do ser humano diante de novos modelos de relacionamento, onde uma ferramenta construída tecnicamente como facilitadora, pode se reverter em uma grande vilã na vida dos indivíduos. Contudo, não é responsabilidade da tecnologia o seu mau uso, mas daquele que possui diante de si uma escolha: sucumbir aos apelos do consumismo que despreza a singularidade do indivíduo, ou percebê-la como uma ferramenta facilitadora para fomentar amizades. Sendo assim, qual seria o papel da espiritualidade litúrgica para a edificação da amizade cristã nas relações interpessoais?

A resposta pode estar no exemplo de um jovem de apenas quinze anos, que traduziu sua experiência de amor pela celebração Eucarística para o espaço tecnológico, e fez da sua amizade com Deus um caminho para que todos aqueles que O buscam, possam, por meio da liturgia, encontrá-lo, conforme ensina o prefácio da Oração Eucarística IV.

Abordada à luz desta Oração, a amizade cristã é retratada nesse capítulo não somente por seu caráter histórico-salvífico e litúrgico-celebrativo, mas também como um processo afetivo-real do mistério.

4.1

A teologia da amizade no magistério do Papa Francisco

“Não vos chamo servos, mas amigos, porque o servo não sabe o que faz o seu senhor; mas chamei-vos amigos, porque tudo quanto ouvi de meu Pai vos dei a conhecer” (Jo 15,15). A oferta de Cristo a seus discípulos, ao chamá-los de amigos, relaciona-se intrinsecamente com a profunda intimidade entre Ele e o Pai, que pela força do amor (φιλία) dá a conhecer aos seus amigos esta relação e demonstra que a intimidade no amor gera naturalmente comunhão.

No Quarto Evangelho, se faz presente o contexto do banquete, sinal querido por Deus para expressar sua amizade e a dinâmica relacional que sintetiza em cada ser humano o vínculo de amor entre Deus e a humanidade, perpetuado através de Jesus pela nova Aliança.

Segundo o discípulo amado, o amor de Jesus é o paradigma do amor fraterno, da gratuidade e da amizade que gera comunhão para produzir bons frutos (cf. Jo 15,5) e romper padrões, como fez com os discípulos (cf. Jo 21,15-17), pois a amizade é uma relação de afeto, em busca da partilha e da intimidade, que gera confiança: “porque tudo o que ouvi do meu Pai vos dei a conhecer” (cf. Jo 15, 15).

Todavia, é necessária a eleição: “não fostes vós que me escolhestes, mas fui eu que vos escolhi” (cf. Jo 15, 16)⁴⁶⁵, que introduz uma nota basilar e faz da relação de amizade algo interpessoal para singularizar o discípulo e o aprofundar no

⁴⁶⁵ FRANCISCO, PP., Amigo até o fim: Meditações Matutinas na Santa Missa celebrada na Capela da Casa Santa Marta.

mistério que se desvela frente ao outro, e assim formar uma comunidade: “onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome eu estarei no meio deles” (Mt 18,20).

Esse relacionamento entre o Pai e o Filho é o modelo de união que Jesus anseia oferecer aos discípulos, à medida que cada um acolhe a dinâmica do Ressuscitado, porque é próprio do amor colocar-se em movimento⁴⁶⁶ para que a espiritualidade cristã seja capaz de transformar a vida eclesial e a vida social⁴⁶⁷.

A força transformadora da Igreja resulta da amizade expressa por Deus em cada pessoa, onde o convívio íntimo com Deus promove um estilo de vida que não emana de uma doutrina ou de uma ética, mas de uma relação interpessoal com o próprio Deus para refletir a autenticidade da vida cristã⁴⁶⁸.

A amizade é o rico encontro interpessoal que marca positivamente os amigos de Jesus, que, ao se aventurarem a acolher o convite à dinâmica onde Deus afeta os amigos e estes afetam a Deus em Jesus Cristo, se afastam da imagem da impassibilidade de um deus grego ausente de suas vidas, incapaz de oferecer e receber afeto, porque nada o comoveria; um deus, incapaz de chorar por não dispor de lágrimas e diante do sofrimento se revelaria como fraco, limitado apenas a mostrar-se “um deus onipotente em si”⁴⁶⁹. Jesus Cristo chora por seus amigos (cf. Jo 11,35), se compadece (cf. Mt 14,14) e acolhe a todos (cf. Mc 10,16).

Nesse sentido, J. Moltmann, ao se referir as representações de Deus como amigo, imagem tão antropomórfica quanto as de um Deus zeloso, ciumento ou sedento de amor, retrata um aspecto da natureza do amor divino que sai de si próprio para dirigir-se como companheiro, movido por uma aliança, no intuito de ser encontrado por quem o procurar. Ele é *sympathikós*, sente e ama com o amigo, logo “sustentar que só a apatia é conforme Deus”, é desconhecer o significado e o valor dessas imagens⁴⁷⁰.

Consoante a este pensamento, o Papa Francisco reconhece a centralidade dos Evangelhos como um encontro pessoal que “dá à vida um novo horizonte e,

⁴⁶⁶ A liturgia apresentada no Evangelho do Domingo de Páscoa (Jo 20,1-9) enfatiza um grande número de verbos de movimento: ir, correr, partir, levar e até mesmo o próprio verbo ressuscitar, movimento de passar do estado de morte para a vida. A dinâmica pascal se reflete pelos movimentos que impelem os amigos de Jesus a fazer parte desta dinâmica, à medida que descobrem a autêntica espiritualidade de uma amizade, por não permanecerem estáticos no sepulcro vazio, pois saem para ir ao seu encontro.

⁴⁶⁷ REGALADO, D. I., La espiritualidad que propone Evangelii gaudium para la necesaria transformación eclesial y social, p. 26 e 32.

⁴⁶⁸ BENTO XVI, PP., Carta Encíclica Deus Caritas Est, n. 1.

⁴⁶⁹ MOLTSMANN, J., El Dios crucificado. Salamanca: Sígueme, 1975, p. 312.

⁴⁷⁰ MOLTSMANN, J., Trindade e Reino de Deus. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 40.

desta forma, o rumo decisivo⁴⁷¹ para se converter em uma feliz amizade na qual cada cristão é resgatado de uma consciência isolada e de uma autorreferencialidade⁴⁷². A amizade assume um aspecto importante na vida da Igreja, onde o Deus de Jesus Cristo, o Amigo, se faz *sympathikós* para peregrinar em um caminho comunitário:

Jesus funda a Igreja com o aspeto de uma amizade, como um ato de amor, um gesto de compaixão pela nossa condição frágil e limitada. E encarnando-se, Jesus Cristo abraça a nossa humanidade [...] para nos doar a sua força e nos mostrar que não estamos sozinhos no caminho da vida, que temos um amigo que nos acompanha. Graças a isto, cada vez que dissermos “eu” poderemos dizer “nós”, isto é, somos comunidade com Ele.⁴⁷³

O Papa Francisco testemunha os rumos de seu pontificado à medida que se torna uma nova referência pastoral, pois, visivelmente midiático e com um carisma singular, está atento às realidades humanas para lançar desafios renovadores, que não mais são condescendentes com a indiferença. Ao colocar a amizade como uma característica fundamental para a constituição da Igreja, reconhece-a como elemento salvífico para a vida *ad intra* e *ad extra* desta assembleia (*ekklēsia*) que experimenta essa amizade, para então refletir os sinais do amor e expandir a experiência da Igreja, não como uma comunidade formatada, mas viva e dinâmica.

Todavia, é necessário ponderar que ao abordar uma teologia da amizade dentro do magistério do Papa Francisco, é preciso entender que se trata de um pontificado que ainda se encontra em curso, e qualquer consideração sobre essa temática é suscetível a transformações, visto que seu pensamento prossegue em constante desenvolvimento, legitimado pela rica tradição da Igreja que busca renovar aquilo que é accidental e a conservar o que é fundamental, por ela ser viva pela sua própria natureza: “A tradição e a memória do passado devem ajudar-nos a ter a coragem de abrir novos espaços para Deus”⁴⁷⁴.

Uma teologia da amizade que brota do magistério de Francisco desenvolve-se a partir da cultura do encontro e de uma “Igreja em saída”, em direção às periferias existenciais, a fim de cruzar as fronteiras humanas e repensar sobre aquilo que ficou negligenciado, à margem.

⁴⁷¹ FRANCISCO, PP., Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, n. 7.

⁴⁷² FRANCISCO, PP., Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, n. 8.

⁴⁷³ FRANCISCO, PP., Discurso do Papa Francisco a um grupo de jovens líderes da América Latina.

⁴⁷⁴ FRANCISCO, PP., In: SPADARO, A. Entrevista ao Papa Francisco, p. 16.

O Cristo encarnado ilumina o mistério da amizade e “não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração”⁴⁷⁵, porque sua comunidade é formada por amigos que impulsionam e chamam a Igreja a encarnar, na realidade presente, o seu mistério de amor que é partilha. A celebração litúrgica, sobretudo a Eucaristia, é o gesto de comunhão, é o unir através da partilha dos amigos o amor que se tornou carne e habita no meio deles (cf. Jo 1,14), num gesto que se estende para além de toda ação litúrgica por conter em si a experiência de um amor misericordioso, porque toda amizade com Jesus propicia a misericórdia⁴⁷⁶.

A experiência da amizade e do amor é a pedra de toque capaz de sensibilizar uma abertura generosa de si e do outro, que a exemplo dos discípulos de Emaús (Lc 24,13-35) reconhecem o Cristo⁴⁷⁷ que se põe no meio deles (experiência pessoal), celebra com eles (experiência litúrgica) e os coloca a caminho e “em saída” (experiência pastoral), para que partilhem com os demais aquele amor ardente nos corações, com o propósito de abrir novos horizontes que os conduzam por caminhos de esperança, “a quem está parado nas periferias existenciais e ainda não experimentou, ou perdeu, a força e a luz do encontro com o Cristo”⁴⁷⁸.

Fazer o caminho de Emaús é aceitar o convite de adentrar pelo olhar misericordioso e sensível do magistério do Papa Francisco, que aponta para teologia da amizade como parte de uma experiência pessoal com Deus, que convida a uma aliança e, com os amigos, reconhece a presença do Amigo no meio deles para juntos percorrer o caminho de retorno, e então celebrar em comunidade a liturgia não dos servos, mas dos amigos, que oferecem a ternura daquele amor que nunca desiste, porque anteriormente alguém lutou por eles e acreditou neles.

A amizade proposta por Cristo nutre o pensamento de Francisco e se desdobra na dinâmica de Cléofas e do outro discípulo⁴⁷⁹, que cuida não apenas da amizade em si mesma, mas da amizade que cresce naturalmente em direção à uma

⁴⁷⁵ GS 1.

⁴⁷⁶ FRANCISCO, PP., Mensagem do Santo Padre Francisco aos jovens reunidos por ocasião da “Sexta Jornada dos Jovens” da Lituânia em Kaunas.

⁴⁷⁷ FRANCISCO, PP., Audiência Geral de 14 de março de 2018.

⁴⁷⁸ FRANCISCO, PP., Oração do Angelus de 20 de setembro de 2020.

⁴⁷⁹ Segundo B. Silva quando o evangelista apresenta um personagem anônimo, como é o caso do discípulo de Emaús, trata-se de um recurso narrativo de valor teológico que possibilita a qualquer pessoa se identificar e a se colocar no lugar desse personagem. SILVA, B., Diálogos com a Palavra, p. 39.

comunidade de amigos dispostos a fazer o itinerário pascal de Emaús⁴⁸⁰, posto que, “os amigos que só cuidam dos seus amigos reduzem o horizonte da amizade”⁴⁸¹, e na amizade cristã o horizonte não pode ter limites, porque é próprio do amor superar a si mesmo.

4.1.1

Amizade: no encontro com Deus

O Papa Francisco concebe o amor como ato primeiro com que Deus se oferece e se faz conhecer. Não obstante os danos que o pecado possa causar a essa relação de amizade, o amor dele sempre o precede, acompanha e educa, independente de qual o pecado seja⁴⁸². Deus respeita a liberdade do ser humano e não o aprisiona. A pergunta que Deus dirige à sua criação, “Onde estás?” (Gn 3,9), não é a indagação de quem está à espreita, a vigiar para punir o deslize do amigo, que, na sua onisciência, já era sabido de antemão o que se havia sucedido no jardim. A pergunta que Deus dirige à sua criação tem mais a dizer sobre quem a formula do que sobre quem é questionado.

O amor faz com que a liberdade seja um instrumento do reconhecimento daquilo que é a amizade com Deus: saber que detém em suas mãos a coisa mais importante e, mesmo assim, se abdica de possuir. Apesar Dele ter pleno conhecimento de todas as evidências que podem levar a sua condenação, resolve, na sua liberdade, perdoar e acreditar, mesmo sabendo que sua criação poderá falhar inúmeras vezes. O simples ato de amar faz crescer no outro aquela raiz que lhe assegura a possibilidade de permanecer, e o permite sempre retornar, porque o caminho de casa devidamente lhe foi ensinado.

A misericórdia é o transbordar desse amor onde não cabe punição, é “o encontro de dois corações: o de Deus, que vem ao encontro, e o do homem”⁴⁸³, e amigavelmente espera sua resposta. O próprio Papa sublinha que a história de amizade com Deus se desenvolve sempre num espaço geográfico⁴⁸⁴, e que,

⁴⁸⁰ VÉLEZ, G. J. M., La eucaristía en la vida consagrada, Una lectura a partir del camino de Emaús Los discípulos que caminan con Jesús y le reconocen en la fracción del pan, p. 428.

⁴⁸¹ MENDONÇA, J. T., A amizade social.

⁴⁸² FRANCISCO, PP., Carta Apostólica Misericordia et Misera, n. 5.

⁴⁸³ FRANCISCO, PP., Carta Apostólica Misericordia et Misera, n. 16.

⁴⁸⁴ FRANCISCO, PP., Carta Encíclica Laudato Si’, n. 84

sustentada pela experiência pessoal, é constantemente renovada, permitindo por seu dom generoso saborear a sua amizade.

A sua amizade supera-nos infinitamente, não pode ser comprada por nós com as nossas obras e só pode ser um dom da sua iniciativa de amor. Isto convida-nos a viver com jubilosa gratidão por este dom que nunca mereceremos [...].⁴⁸⁵

O caminho da amizade com Deus passa pelo encontro, pelo reconhecer que a realidade de cada pessoa é fruto de um dom, o que se dá pela aceitação da liberdade como graça, porque não se pode celebrar com gratidão o dom da sua amizade sem antes reconhecer que a sua própria existência é um dom⁴⁸⁶. Nas luzes e sombras, na miséria ou na abundância, na riqueza ou na pobreza, o é pedido simplesmente amar a Deus que anseia pela amizade de cada ser humano. Nada lhe é exigido, a não ser amá-lo. Amá-lo por quem antes fostes, por quem hoje és e por quem amanhã tornar-te-ás. O amor do Deus-Amigo abrange todo o tempo, é amá-lo “sem ser por nada”, conforme a expressão de J. Tolentino⁴⁸⁷.

Segundo o teólogo português, alimentar a concepção de um cristianismo que pode ser comparado a uma máquina de fabricar castigos e recompensas é usurpar o mistério da amizade divina e destituir toda a experiência que ao longo do cristianismo ensinou aos santos como é viver a amizade com Deus: aceitar a sua oferta e fazer disso um caminho de encontro:

Quando nos dispomos a isso, estamos finalmente a mergulhar numa experiência de amizade. Não apreciamos os nossos amigos apenas pelo que eles nos dão: podem vir de mãos vazias que amamos na mesma [...]. A nossa relação com Deus passa pelas mãos vazias, onde o fundamental é o encontro, aquilo que, misteriosamente e gratuitamente, se comunica de coração a coração.⁴⁸⁸

Segundo o Papa Francisco, esse encontro com o Deus vivo possibilita ao ser humano a capacidade de fazer a experiência de fé, revelando o amor que o precede, porque antes o amou por primeiro (cf. 1Jo 4,19).

Essa relação promove no amigo o suporte necessário para solidificar a sua vida, alargando o seu horizonte porque foi transformado por este amor que possibilita um novo olhar e transforma a quem se deixa tocar pela promessa de plenitude⁴⁸⁹, pois o “diálogo autêntico é sempre uma reunião entre pessoas com

⁴⁸⁵ FRANCISCO, PP., Exortação Apostólica *Gaudete et Exsultate*, n. 54

⁴⁸⁶ FRANCISCO, PP., Exortação Apostólica *Gaudete et Exsultate*, n. 55.

⁴⁸⁷ MENDONÇA, J. T., *Nenhum caminho será longo: para uma teologia da amizade*, p. 21.

⁴⁸⁸ MENDONÇA, J. T., *Nenhum caminho será longo: para uma teologia da amizade*, p. 22.

⁴⁸⁹ FRANCISCO, PP., Carta Encíclica *Lumen Fidei*, n. 4.

nome, rosto, história, e não apenas uma comparação de ideias”⁴⁹⁰, mas “sustentada com a experiência pessoal, constantemente renovada, de saborear a sua amizade e a sua mensagem”⁴⁹¹.

O anúncio fundamental do amor pessoal de Deus⁴⁹² que se fez homem para oferecer a sua amizade reverbera no pensamento do Papa Francisco como uma vocação que todos os cristãos recebem como dom⁴⁹³, como abertura, o acesso ao seu coração, onde lhe é destinado receber a amizade como graça: “Recebemos por sina o dom da tua amizade. O nosso destino é ser teus amigos”⁴⁹⁴.

A amizade é tão importante que Jesus, como Filho de Deus, apresentou-se como amigo, e ao cuidar da amizade com os discípulos⁴⁹⁵ não os abandonou (cf. Jo 17,12), mesmo nos momentos mais emblemáticos⁴⁹⁶, permaneceu fiel e com o mesmo amor. Como comenta o Papa Francisco na Exortação Apostólica *Christus Vivit*, é possível amá-lo, e estender “o seu amor aos outros com a esperança de que também estes tenham o seu lugar na comunidade de amigos fundada por Ele”⁴⁹⁷. Ao ouvir o chamado de Jesus à amizade com Ele, os discípulos aceitam esse convite que jamais cerceia a liberdade, mas, pela ternura e pela delicadeza do Amigo, lhes surpreende com a intimidade que é ofertada.

Jesus fez amigos e a amizade constituída com seus discípulos, espelhou a própria intimidade com o Pai, na qual refletiu sua missão. Nesse sentido, S. O'Malley estabelece de modo simples os atributos indispensáveis para identificar e distinguir o verdadeiro discípulo: a amizade e o ato de lavar os pés⁴⁹⁸.

Esses dois elementos, segundo o teólogo americano, presentes no discurso de despedida de Jesus, cujo cenário é a Última Ceia, marcam a diferença entre ser servo e ser amigo, entre ser pastor e ser mercenário, entre preservar ou doar a própria vida, conjugado ao mandamento: “amai-vos uns aos outros como eu vos

⁴⁹⁰ FRANCISCO, PP., *Diferentes e unidos: com-único logo existo*, p. 8.

⁴⁹¹ FRANCISCO, PP., *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*, n. 266.

⁴⁹² Sobre a importância e vitalidade do conceito do amor de Deus tanto para o judaísmo quanto para a modernidade recomenda-se o artigo de Erik Dreff: “The Love of God as a Consistent Jewish Response to Modernity”.

⁴⁹³ FRANCISCO, PP., *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*, n. 128, 265; FRANCISCO, PP., *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Christus Vivit*, n. 248.

⁴⁹⁴ FRANCISCO, PP., *Amigo até o fim. Meditações Matutinas na Santa Missa celebrada na Capela da Casa Santa Marta*.

⁴⁹⁵ FRANCISCO, PP., *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Christus Vivit*, n. 31.

⁴⁹⁶ FRANCISCO, PP., *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Christus Vivit*, n. 154.

⁴⁹⁷ FRANCISCO, PP., *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Christus Vivit*, n. 153.

⁴⁹⁸ O'MALLEY, S., *Procura-se amigos e lavadores de pés*, p. 10.

amei” (Jo 15,12), indicando claramente para ele que a identidade mais profunda do cristão “é encontrada na amizade com Cristo e uns com os outros”⁴⁹⁹.

O ato anterior do lavar os pés (cf. Jo 13,4-16) assume a mudança do novo paradigma da relação entre Jesus e os discípulos, transformando a hierarquia em um movimento dinâmico e vivo que agrega não só os que estão dentro, mas também os de fora, para a égide do serviço e da amizade. Esses dois atributos conduzem os discípulos a outras dimensões e, atento a isso, Jesus deixa o posto onde presidia para ajoelhar-se e lavar os pés de seus amigos com a finalidade de suscitar-los a não olhar sempre sob uma mesma ótica, mas vislumbrar que a atitude de servir não os resume a condição de servos; pelo contrário: os eleva a qualidade de amigos.

Nesta refeição, aquilo que os amigos de Jesus saboreiam é a sua amizade, e os gestos por Ele protagonizados fazem deles suas testemunhas, para que então todos os outros que desejarem se aproximar, desfrutem também da mesma alegria de se reconhecerem nessa experiência e, assim sendo, multipliquem sua proposta de amor, pois para quem a vive, já não é mais possível permanecer indiferente ao olhar do outro⁵⁰⁰.

4.1.2

Amizade: no encontro com o outro

Ao redor de uma única mesa⁵⁰¹, Jesus colocou em movimento a dinâmica do Evangelho que reuniu simultaneamente líderes do povo e pecadores públicos, sonhadores e pragmáticos, os que estavam à margem da religião e aqueles que se consideravam dignos representantes dela. A cada refeição, Jesus iluminou o sentido profundo de sua amizade ao servir como alimento em sua mesa o risco do encontro com o outro, cuja face interpela e anseia por acolhimento, que até hoje em cada celebração Eucarística desponta o eterno e amável convite a brindar e saborear a alegria de sua amizade.

Em cada gesto de Jesus, em cada palavra protagonizada com seus convivas, verifica-se a imagem da Eucaristia, como o banquete de alcance universal. Em suas palavras, o Papa Francisco afirma que a verdadeira fé no Filho de Deus é

⁴⁹⁹ O'MALLEY, S., Procura-se amigos e lavadores de pés, p. 10.

⁵⁰⁰ FRANCISCO, PP., Exortação Apostólica Querida Amazônia, n. 62.

⁵⁰¹ NODET, E., On Jesus' Last Supper. p. 348-369.

inseparável da sua humanidade, da oferta generosa de si mesmo, da pertença à comunidade, do serviço, e do acolhimento das fragilidades, convocando pela sua encarnação “à uma revolução da ternura”⁵⁰².

Segundo C. Rocchetta, “a amizade, é o rosto da ternura”⁵⁰³, que pode ser definida como uma relação dinâmica, inscrita no coração de cada amigo, como uma potencialidade que anseia pela abertura ao outro e a si próprio, onde o coração guarda a saudade de um amor e de uma comunhão sem medida⁵⁰⁴. A ternura é o “existencial concreto” que compreende todo o afeto do Senhor por seus amigos e é o antídoto necessário para vencer o medo que inibe a abertura ao outro, e os liberta para consolidar a amizade com Deus, pois no amor não há espaço para o temor (cf. 1 Jo 4,18)⁵⁰⁵.

A experiência da amizade e da ternura desperta no ser humano a autoconsciência no chamado de um tu que ama e livremente se arrisca à medida que é amado: “Sou amado, logo existo”⁵⁰⁶:

Quando o homem se sente deveras amado, sente-se estimulado a amar. Por outro lado, se Deus é ternura infinita, também o homem, criado à sua imagem, é capaz de ternura. Então a ternura, longe de ser apenas sentimentalismo, é o primeiro passo para superar o fechamento em si mesmo [...]. A ternura de Deus leva-nos a compreender que o amor é o sentido da vida.⁵⁰⁷

Esse sentido profundo proporciona à humanidade a percepção do amor como um ato fundante e originário de Deus (cf. 1 Jo 4,8), que impulsiona a cultura do encontro, no anseio de despertar em todos o mesmo olhar que Deus dirige a cada um de nós, um olhar que ultrapassa toda indiferença para fazer frutificar, em seu lugar, a sua misericórdia⁵⁰⁸.

Faz-nos bem pensar naquilo que um amigo faz: aproxima-se com discrição e ternura do meu caminho, me ouve profundamente, sabe ir além das palavras, é misericordioso com meus defeitos, é livre de preconceitos, não concorda sempre

⁵⁰² FRANCISCO, PP., Exortação Apostólica Evangelii Gaudium, n. 88.

⁵⁰³ ROCCHETTA, C., Teologia da ternura: um “evangelho” a descobrir, p. 90.

⁵⁰⁴ ROCCHETTA, C., Teologia da ternura: um “evangelho” a descobrir, p. 35 e 59.

⁵⁰⁵ FRANCISCO, PP., Discurso do Santo Padre aos participantes no Simpósio Nacional sobre “A Teologia da Ternura de Papa Francisco”.

⁵⁰⁶ FRANCISCO, PP., Carta Apostólica Misericordia et Misera, n. 16; FERNÁNDEZ, N. M-G., “É Possível Uma Teologia Da Ternura?”, p. 59.

⁵⁰⁷ FRANCISCO, PP., Discurso do Santo Padre aos participantes no Simpósio Nacional sobre “A Teologia da Ternura de Papa Francisco”.

⁵⁰⁸ FRANCISCO, PP., Carta Apostólica Misericordia et Misera, n. 20; FRANCISCO, PP., Exortação Apostólica Gaudete et Exsultate n. 26.

comigo, mas justamente por me querer bem, me diz sinceramente onde discorda; está pronto a ajudar-me cada vez que caio.⁵⁰⁹

Esta “mística do encontro”, a qual se refere o Santo Padre, capacita o ser humano a estar apto a ouvir e também o conduz a buscar em parceria a realização do projeto querido por Deus, revelado pela encarnação de seu Filho, cujo ápice é alcançado no dom de si: doar a vida pelos amigos⁵¹⁰ para criar vínculos permanentes, numa aliança entre aquele que a oferece e aquele que a recebe.

Segundo o Papa Francisco, o caminho contrário desemboca na infidelidade à aliança, assim como na traição do ser humano à sua própria essência e à sua humanidade. Nessa linha, A. Wénin complementa que, ao trazer a imagem de Deus, compete ao ser humano torná-la original, isto é, caminhar em direção à sua semelhança, num movimento que faça emergir de sua humanidade uma jornada rumo ao encontro para Deus e com o outro⁵¹¹.

O ser humano está feito de tal maneira que não se realiza, não se desenvolve, nem pode encontrar a sua plenitude a não ser no sincero dom de si mesmo aos outros. E não chega a reconhecer completamente a sua própria verdade, senão no encontro com os outros: “Só me comunico realmente comigo mesmo, na medida em que me comunico com o outro”. Isso explica por que ninguém pode experimentar o valor de viver, sem rostos concretos a quem amar.⁵¹²

O amor de amizade ao apreciar o valor sublime do outro, abre um caminho para a caridade, pois nele é possível experienciar o caráter sagrado que cada pessoa carrega em “vasos de argila” (2 Cor 4,7), sem a imperiosa necessidade de posse⁵¹³. Essa qualidade de amor cria vínculos, fortalece laços, fomenta redes de integração sem fazer acepções de pessoas, constituindo um coeso tecido social orgânico⁵¹⁴.

A amizade como dom de Deus é oferta da vida que, pelas mãos do outro, concede a cada um a oportunidade de se reconhecer como criatura relacional⁵¹⁵. Por meio dos amigos, conforme o Papa Francisco: “o Senhor purifica-nos e faz-nos amadurecer”⁵¹⁶. Um amor maduro destrói as incertezas e solidifica a esperança, porque quem ama espera, e o amigo que espera torna-se reflexo da ternura do

⁵⁰⁹ FRANCISCO, PP., Audiencia a los participantes en el 75º Congreso del “Serra International”.

⁵¹⁰ FRANCISCO, PP., Diferentes e unidos: com-único logo existo. p. 75.

⁵¹¹ WÉNIN, A., O verdadeiro poder de Deus é o poder de reter-se.

⁵¹² FRANCISCO, PP., Carta Encíclica Fratelli Tutti, n. 87.

⁵¹³ FRANCISCO, PP., Exortação Apostólica Pós-Sinodal Amoris Lætitia, n. 127.

⁵¹⁴ FRANCISCO, PP., Exortação Apostólica Pós-Sinodal Amoris Lætitia, n. 100.

⁵¹⁵ FRANCISCO, PP., Carta Encíclica Lumen Fidei n. 38.

⁵¹⁶ FRANCISCO, PP., Exortação Apostólica Pós-Sinodal Christus Vivit, n. 151.

Senhor que humanamente acolhe e ensina a cuidar do outro como um bem inalienável.

O Papa reconhece a amizade como um hábito e uma disposição ativa, que busca a convivência sem interesses e deseja o bem do amigo não por sua utilidade ou prazer⁵¹⁷, mas pelo amor e pela partilha, como um gesto generoso que impulsiona o ser humano a buscar sinceramente o bem para seu amigo, e nessa comunhão de corações frutifica a intimidade e o afeto, que, à semelhança de um bom vinho, no seu processo de amadurecimento, consolida e dá vigor ao sabor da relação com o decorrer do tempo⁵¹⁸.

A amizade estabelece a concórdia entre todos, pois nela nem o vantajoso nem o inverso existem apenas para um, mas para todos. Aquele que, na incessante busca da felicidade, insiste em manter os próprios olhos voltados unicamente para si, experimenta constantemente o eterno vazio da impossibilidade de alcançá-la. A amizade ensina uma premissa para todo aquele que desejar viver feliz em si: é simplesmente estar disposto a viver também pelo outro.

Esta solidariedade cuidadosa e lealmente observada, que a nós homens nos une aos outros homens e que confirmam haver um direito comum para o gênero humano, contribui também muito para cultivar aquela sociedade mais íntima de que eu falava, a amizade; quem tem muitas coisas em comum com qualquer homem, terá todas em comum com o amigo.⁵¹⁹

O modelo de relação entre as pessoas, no pensamento do Papa Francisco, deve buscar como objetivo o despertar para a consciência de uma amizade social⁵²⁰, que em suas palavras propõe espelhá-la no fundamento da relação trinitária da amizade⁵²¹, como um convite a adentrar no *mysterium amoris* que jamais se fecha, mas permanece aberto à pluralidade das pessoas pelo amor que anseia a construção

⁵¹⁷ MENDELSSOHN, M., Moses Mendelssohn: Philosophical Writings, p. 152.

⁵¹⁸ FRANCISCO, PP., Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Christus Vivit*, n. 152.

⁵¹⁹ *Haec societas diligenter et sancte observata, quae nos homines hominibus miscet et iudicat aliquod esse commune ius generis humani, plurimum ad illam quoque de qua loquebar interiorem societatem amicitiae colendam proficit; omnia enim cum amico communia habebit qui multa cum homine.* SENECA, *Ad Lucilium*, V, 48.

⁵²⁰ FRANCISCO, PP., Carta Apostólica a todos os Consagrados e Consagradas por ocasião do Ano da Vida Consagrada, n. 2.

⁵²¹ O grande teólogo e místico do século XII, Ricardo de São Vitor, ao refletir sobre a Trindade, ajuda a compreender as relações a partir do modelo trinitário. Ele a contempla por meio da vida comum, de uma comunhão eterna de amor. A comunhão do Pai e do Filho se revela de forma aberta a ponto de gerar um amigo que provém de ambos, porque reivindicam a presença eterna de um terceiro: o Espírito Santo. RICHARD DE SAINT-VICTOR, *La Trinité*, Livre 3,11: SCh 63, p. 193.

de uma fraternidade universal, que crescerá a medida em que se oferece o que é melhor para o outro, simplesmente por amá-lo e por ele ser quem é⁵²².

4.1.3 Amizade social

O ser humano se acostumou a pensar na amizade como um modelo que se divide em partes distintas: a amizade no plano das relações interpessoais, reservada a um círculo íntimo, e a amizade voltada para as relações sociais, uma ligação genérica, restrita a trocas de interesses ou interconexões que estabelecem etiquetas sociais entre as pessoas num mundo conectado.

Com o passar do tempo, a desatenção à evolução deste formato de relacionamento transformou o ser humano num frágil consumidor e dependente solitário deste mundo globalizado, cuja fama se destaca por valores universais, mas na realidade ordinária, apenas nutre-se da indiferença que os limita a um mero convívio social coordenado por sistemas binários, onde o pensamento individual se sujeita à deduções que não levam em consideração seus aspectos mais profundos, e acabam por desconsiderar a complexidade da vida e das relações humanas, restando apenas uma polaridade nociva e paralisante, fomentada por ambiciosos interesses financeiros exploradores do anseio de reciprocidade desta sociedade. Nas palavras do Papa Francisco, “Esta cultura unifica o mundo, mas divide as pessoas e as nações, porque a sociedade cada vez mais globalizada torna-nos vizinhos, mas não nos faz irmãos”⁵²³.

Em sua Carta Encíclica *Fratelli Tutti*, o Papa Francisco desafia todos os seres humanos a olharem para natureza que os une, para a humanidade que os integra e os coloca em uma sinergia voltada ao cuidado da “casa comum”⁵²⁴, vinculada à um compromisso universal que os conduz a abraçar uma relação fraterna, natural da consciência de que somos parte de uma única humanidade⁵²⁵. Para isso, é importante perceber o valor do encontro que origina os laços fraternos

⁵²² FRANCISCO, PP., Carta Apostólica a todos os Consagrados e Consagradas por ocasião do Ano da Vida Consagrada, n. 2.

⁵²³ FRANCISCO, PP., Carta Encíclica *Fratelli Tutti*, n. 12.

⁵²⁴ FRANCISCO, PP., Carta Encíclica *Fratelli Tutti*, n. 17.

⁵²⁵ FRANCISCO, PP., Discurso do Santo Padre no Encontro Internacional em prol da Paz no Espírito de Assis: “Ninguém se salva sozinho. Paz e Fraternidade”, promovido pela Comunidade de Santo Egídio.

desta humanidade e encoraja as relações a não cederem espaço ao individualismo, por serem livres da discórdia e de qualquer domínio⁵²⁶.

A amizade é uma das mais antigas lições sociais do cristianismo que deve ser praticada conjuntamente com a fraternidade, e nela deve ser contemplada a alegria e a dor do outro como a de si próprio⁵²⁷. Essa empatia e reciprocidade reivindica uma consciência social na qual somos todos responsáveis por todos, todos relacionados com todos, todos com direito à justa porção do que foi concedido para o bem de todos, no intuito de ultrapassar toda a fronteira impeditiva do desejo de edificar culturas que respeitem os laços sociais, para que o encontro e o diálogo sejam sempre dignamente valorizados e cultivados em conjunto, e assim cada encontro transforme-se em braços estendidos ao acolhimento, a fim de que todo diálogo ofereça um convite à pura e gratuita amizade.

Para isso, é necessário estimular uma empatia responsável por gerar aquela solidariedade imune às diferenças, sejam elas culturais ou sociais, detentora da fortaleza que desfaz qualquer barreira que impeça uma abertura ao mistério do outro, que muitas vezes carrega em si as cicatrizes de uma história dolorida, cuja dor faz brotar as raízes de uma chaga ainda aberta. Então, basta apenas um olhar para florescer o mesmo desejo de ajuda daquele Bom Samaritano (cf. Lc 10, 25-37) que o acolhe e restitui a sua dignidade:

Esse contexto ajuda a entender o valor da parábola do bom samaritano: ao amor não lhe interessa se o irmão ferido vem daqui ou dacolá. Com efeito, é o “amor que rompe as cadeias que nos isolam e separam, lançando pontes; amor que nos permite construir uma grande família onde todos nós podemos sentir em casa [...]. Amor que sabe de compaixão e dignidade”.⁵²⁸

A amizade social é o apelo ao elo ainda frágil que a humanidade precisa fortalecer: o ser humano pertence a uma mesma natureza que necessita de alguém que o ajude a curar suas feridas para então emergir o corajoso e apaixonado “arquiteto da amizade”⁵²⁹, capaz de reconhecer no outro a sua mais profunda

⁵²⁶ FRANCISCO, PP., Mensagem vídeo aos participantes no encontro de políticos católicos organizado pelo Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM) e pela Pontifícia Comissão para a América Latina (CAL).

⁵²⁷ ROWLANDS, A., Conferenza sulla Lettera Enciclica “Fratelli tutti” del Santo Padre Francesco sulla fraternità e l’amicizia sociale, p. 38.

⁵²⁸ FRANCISCO, PP., Carta Encíclica Fratelli Tutti, n. 62.

⁵²⁹ FRANCISCO, PP., Vídeo mensagem com a intenção de oração para o mês de julho: “A amizade Social”.

dignidade, e semear aquela bem-aventurança⁵³⁰ que propicia o bem consolador da amizade com Jesus Cristo⁵³¹, tornando-o elo de ligação de um novo processo na história superior a qualquer conflito: “uma unidade multifacetada que gera nova vida”⁵³².

Buscar o bem comum é outro nome para a amizade social, conforme afirma o Papa Francisco⁵³³, cujos gestos quotidianos, por menores que se revelem, devem semear a paz e a amizade entre os povos, a fim de quebrar toda lógica de violência e de exploração que mina uma ecologia integral permeada e refletida na relação do ser humano com toda a criação⁵³⁴.

O desequilíbrio dessa relação causa fissuras que geram a inimizade social, na qual o ser humano acaba por se esquivar da sua vocação originária: ser amigo de Deus, o guardião da sua criação, o que evoca para si uma responsabilidade social onde ele é criado para a amizade social e torna-se responsável por todos⁵³⁵. Esse apelativo, fortemente inspirado pelo pensamento levinasiano que afirma que “somos todos responsáveis de tudo perante todos, e eu mais do que os outros”⁵³⁶, é o apelo por uma responsabilidade que não espera nada em troca, por prever que esse “outro” pode não corresponder ou retribuir da mesma maneira.

Essa eleição para zelar pelo outro e exercer a responsabilidade não deve ser considerada um privilégio de poucos ou de uma “porção escolhida”⁵³⁷, mas representa um imperativo ético de reivindicar para si o cuidado para com o outro, que interpela e desinstala do comodismo, no intuito de assumir o cuidado de abraçar a vocação cósmica de libertar toda a criatura de qualquer amarra que a limite à condição servil e ao jugo de relações destituídas dos sinais de esperança.

O amigo é a brisa suave que refrigera a caminhada e impulsiona o outro a ir mais além, por saber o que cada um pode oferecer de melhor. Na amizade social,

⁵³⁰ FRANCISCO, PP., Exortação Apostólica *Gaudete et Exsultate*, n. 88.

⁵³¹ FRANCISCO, PP., Discurso do Santo Padre aos participantes do V Congresso da Igreja Italiana.

⁵³² FRANCISCO, PP., Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, n. 228. É mister destacar que é a *Evangelii Gaudium* (2013) é o primeiro documento pontifício de Francisco em que aparece a expressão “amizade social”, como também o número citado acima é a única referência em toda a Exortação acerca desta expressão.

⁵³³ FRANCISCO, PP., Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Christus Vivit*, n. 169.

⁵³⁴ FRANCISCO, PP., Carta Encíclica *Laudato Si'*, n. 217 e 230.

⁵³⁵ FRANCISCO, PP., Diálogo com os fiéis Norte-Americanos durante a videoconferência transmitida pela rede televisiva Abc dos Estados Unidos da América.

⁵³⁶ LÉVINAS, E., “Nous sommes tous responsables de tout devant tout le monde, moi plus que les autres”. *Entre Nous: Essais sur le penser-à-l'autre*, p. 125.

⁵³⁷ SOARES, M. C., Emmanuel Lévinas e a obsessão do outro, p. 192.

aquele que antes era estranho pode se fazer próximo, não pelos liames da consanguinidade ou da afinidade, mas pela natureza comum de que “somos todos irmãos”⁵³⁸. É ilusório limitar a amizade social e as práticas de fraternidade a um processo singular ou restrito a uma “panelinha” intimista de um “eu-tu” fechado ao terceiro, que é o intermediário oportuno deste convite a alteridade⁵³⁹.

O processo que o Papa Francisco apresenta acerca da amizade social é a prática da fraternidade e da amizade como elementos que não podem jamais permanecer separados no itinerário ascendente para Deus, que não se faz sozinho, mas através de um programa de vida construído em conjunto, a partir de encontros permeados por alegrias e tristezas, e impulsionado pela esperança que cintila entre as sombras das incertezas, a fim de redescobrir que, na realidade, a humanidade não está só⁵⁴⁰, apenas adoeceu e padece pela ausência do sentido profundo do que é a amizade e do que verdadeiramente significa ser amigo.

O exercício da amizade social não se deve limitar a palavras⁵⁴¹, mas expandir-se num amor autêntico, que pelas formas mais nobres de amizade habitam os corações daqueles que se deixam completar e se predispõem a acolher⁵⁴² e a reconhecer o “quanto vale um ser humano, de quanto vale uma pessoa, sempre e em qualquer circunstância”⁵⁴³. O íntimo profundo de cada um de nós anseia incansavelmente por ser reconhecido e aceito com toda a bagagem de uma história que carrega, e, ao sentir-se acolhido, deixa para trás o pesado fardo que tanto o fere, para então se constituir e não mais necessitar de uma afirmação dependente do reconhecimento fundado no cotejo ou na emulação, mas na dileção de quem o soube acolher como amigo.

A Carta Encíclica *Fratelli Tutti* é um forte apelo a viver a dimensão da amizade social como um convite a retornar às origens, a fim de recordar o valor salvífico que uma comunidade pode desempenhar em meio a situações de divisão,

⁵³⁸ FRANCISCO, PP., Carta Encíclica *Fratelli Tutti*, n. 1.

⁵³⁹ FRANCISCO, PP., Carta Encíclica *Fratelli Tutti*, n. 27.

⁵⁴⁰ O teólogo reformado K. Barth ajuda a compreender o sentido profundo de humanidade, que traz em sua raiz a abertura para o outro: “Humanidade, modo característico e essencial do ser humano, é na sua raiz co-humanidade. Humanidade que não é co-humanidade é inumanidade”. BARTH, K., *The Church Dogmatics: the Doctrine of Creation*, p. 117.

⁵⁴¹ FRANCISCO, PP., Carta Encíclica *Fratelli Tutti*, n. 6.

⁵⁴² FRANCISCO, PP., Carta Encíclica *Fratelli Tutti*, n. 89 e 94.

⁵⁴³ FRANCISCO, PP., Carta Encíclica *Fratelli Tutti*, n. 106.

porque aquilo que afeta um membro, por menor que ele seja, conseqüentemente compadecerá todo o corpo⁵⁴⁴.

Uma comunidade fortalecida e alicerçada pelos laços da amizade é capaz de adquirir uma “imunidade de grupo”, isto é, numa ótica paralela ao conceito de imunidade trabalhado pela medicina para salvar a vida humana sempre que surge uma doença infectocontagiosa capaz de dizimá-la, é significativo para a perspectiva teológica aspirar e trabalhar de forma semelhante na busca por uma imunidade contra o mal da indiferença, que também dizima silenciosamente toda humanidade, onde a amizade social pode ser o anticorpo que confere esta proteção tão quista para o coletivo.

Para isso, é necessário que cada ser humano se permita impregnar por este bem, para que crie as defesas necessárias que erradicam qualquer divisão e estimule o repensar das principais instituições da sociedade a fim de que se renovem. A fragmentação do mundo e a atual situação pandêmica do COVID-19 fizeram emergir uma infinidade de feridas sociais que clamam urgentemente por uma reflexão para a construção de novas relações, e abriu uma grande oportunidade para uma mudança epocal que requer um profundo discernimento⁵⁴⁵.

4.1.4

Amizade: um caminho de renovação para a Igreja

É indiscutível que o mundo, há um tempo significativo, atravessa paulatinamente uma crise humanitária, que se agrava à medida que cada ser humano insiste em manter-se com um olhar impassível à uma situação que já se encontra em ponto de ebulição e acaba por se refletir nas relações humanas e conseqüentemente ocasiona reflexos também internamente na vida da Igreja. Esta crise é proveniente de um aumento de relações destituídas de verdadeiros laços de amizade e solidariedade. O Papa Bento XVI já assinalava uma preocupação com este fato e, consoante ao pensamento de seu antecessor, o Papa Francisco reitera este pensar e aponta ser este o momento oportuno para uma “renovação fraterna das relações humanas”⁵⁴⁶.

⁵⁴⁴ CONESA, F., “Fratelli tutti” y el individualismo contemporáneo, p. 147.

⁵⁴⁵ MARTÍNEZ, J. L., Tiempos recios, tiempos de gracia: la Iglesia ante la pandemia, p. 196.

⁵⁴⁶ FRANCISCO, PP., Discurso ao presidente da República Italiana Giorgio Napolitano.

A Igreja, como comunidade viva de fiéis, carece igualmente desta renovação, visto que, gradativamente e de modo imperceptível, também é condescendente com o distanciamento entre aquilo que é proclamado, o que é auscultado, e até o que verdadeiramente é experimentado e praticado pela comunidade em seu cotidiano. Consciente deste fato, o Sumo Pontífice faz uma importante referência em seu discurso à necessidade de uma nova evangelização para os cristãos que parecem apáticos à esperança que nasce diariamente da Boa Nova, sendo assim, é inadiável o dever de renovar cada estrutura eclesial, de maneira “a favorecer a resposta positiva de todos aqueles aos quais Jesus oferece a sua amizade”⁵⁴⁷, para que a comunhão seja visível entre os cristãos, assim como se revele um anúncio mais credível do Evangelho⁵⁴⁸.

Todavia, voltado à necessidade de renovar as estruturas da Igreja, o Papa procura salientar a importância do retorno às origens do Concílio Vaticano II⁵⁴⁹, que propõe levar aos cristãos a compreensão da magnitude da fé, assim como o valor da beleza do encontro com Cristo:

Por este motivo era necessário antes de mais realizar, com a ajuda do Espírito Santo, uma adequada renovação da Liturgia, porque a Igreja vive continuamente dela e renova-se graças a ela. Um tema central que os Padres conciliares frísaram foi a formação litúrgica dos fiéis, indispensável para uma verdadeira renovação.⁵⁵⁰

Frente da inevitabilidade da busca por soluções para a renovação das relações internas na vida da Igreja, que visivelmente encontram-se mais fragilizadas e desgastadas, desponta em relevo a amizade como um valioso instrumento reparador das fissuras que fragmentam as relações *ad intra* e *ad extra* da Igreja.

Diante desse prognóstico, a Igreja deve se preocupar com uma liturgia que jamais permita se deixar converter num centro de ritualismos costumeiros, que resultem apenas em emaranhados de obsessões e procedimentos. Estes, muitas vezes, aprisionam ou afastam não apenas os que estão fora dela, mas também aqueles que há muitos anos se sentem sem forças e sem a consolação da amizade com Jesus, por não mais identificar uma comunidade de fé⁵⁵¹ aberta para acolher suas feridas, porque esta preocupa-se com medo de se contaminar ao tocá-las, mas

⁵⁴⁷ FRANCISCO, PP., Exortação Apostólica Evangelii Gaudium, n. 27.

⁵⁴⁸ FRANCISCO, PP., Discurso à delegação da República Checa, por ocasião do 600º da morte de Jan Hus.

⁵⁴⁹ UR 6.

⁵⁵⁰ FRANCISCO, PP., Audiência Geral de 8 de novembro de 2017.

⁵⁵¹ FRANCISCO, PP., Exortação Apostólica Evangelii Gaudium, n. 49.

no fundo padece das mesmas chagas tão doloridas. Em contrapartida, optam por se refugiar nas rígidas estruturas e num pseudocristianismo formador de juízes implacáveis e perfeitos na doutrina, até o momento em que acabam por cair pelos mesmos pecados, para então carecer igualmente de alguém que os acolha.

Nesta perspectiva, uma reforma pela *via amicitiae* é, antes de tudo, sinal da vivacidade de uma Igreja peregrina, dinâmica e ativa. É por esta vivacidade que o Papa Francisco insiste em ratificar que a mudança não pode ter um fim em si própria, mas deve constituir sobretudo um caminho de conversão através de um processo de crescimento⁵⁵². À medida que cada cristão experimenta o acolhimento e se sente realmente amado pela Igreja, que tem a responsabilidade de ser o sinal tangível da ternura de Cristo Ressuscitado, ele tornar-se-á a manifestação eloquente da fecundidade de um amor que nunca finda em si mesmo, mas é para o outro a fonte inesgotável de rios que fluem água viva (cf. Jo 7,38).

O caminho proposto à Igreja pelo Papa Francisco é narrar hoje aqueles “muitos outros sinais” que Jesus realizou e que “não estão escritos” (Jo 20, 30), de modo que sejam expressão do amor de Cristo e da comunidade que vive dele⁵⁵³. A liturgia é espaço teologal onde a amizade pode ser experimentada diante da presença do Senhor Ressuscitado, cuja “postura é paradigmática para a Igreja”⁵⁵⁴.

Ao vivenciar os momentos ordinários de amizade (cf. Lc 10, 38), Jesus educa-nos a viver, a partilhar a sua Palavra e a celebrar o *Maximae Sacramentum Amicorum*⁵⁵⁵, que transforma pouco a pouco a vida de uma comunidade,

⁵⁵² FRANCISCO, PP., Discurso a Cúria Romana na Apresentação de Votos Natalícios.

⁵⁵³ FRANCISCO, PP., Carta Apostólica Misericordia et Misera, n. 18.

⁵⁵⁴ FRANCISCO, PP., Exortação Apostólica Pós-Sinodal Amoris Lætitia, n. 64.

⁵⁵⁵ BENTO XVI, PP., Exortação Apostólica Pós-Sinodal Sacramentum Caritatis, n. 1.

fundamentado nas autênticas experiências místicas⁵⁵⁶, por todos serem destinados àquilo que o Evangelho propõe: a amizade com Jesus⁵⁵⁷.

A unidade da Igreja está intimamente ligada à visão de fé na razão pela qual ela celebra e por quem ela celebra. É inconcebível a existência de uma igreja isolada, assim como não é possível haver uma liturgia destituída de uma história de salvação, onde a humanidade não esteja incluída.

Todavia, propor uma “comum unidade” que comungue de uma mesma verdade, a princípio, pode ser percebida como uma meta inconcebível, por supor que o pensamento individual estaria restrito a um mesmo modelo que impede a autonomia do indivíduo. Paradoxalmente à esta visão precipitada, Cristo, ao ofertar sua amizade, abre um caminho para que cada um também ofereça o próprio olhar ao olhar do amigo que anseia por revelar sua história, e então esta disponibilidade mobiliza o pensamento solitário para a livre escolha de uma fé partilhada:

O amor verdadeiro, à medida do amor divino, exige a verdade e, no olhar comum da verdade que é Jesus Cristo, torna-se firme e profundo. Esta é também a alegria da fé: a unidade de visão num só corpo e num só espírito. Neste sentido, São Leão Magno podia afirmar: “Se a fé não é una, não é fé”.⁵⁵⁸

Sendo assim, o Papa Francisco afirma que é possível a visão comum pela vivência do amor na comunidade cristã, precisamente porque é o amor que ensina a enxergar a realidade através dos olhos do outro. Isto, distante de empobrecer e

⁵⁵⁶ FRANCISCO, PP., Exortação Apostólica *Gaudete et Exsultate*, n. 142. Nesse número da exortação, o Papa Francisco se refere à experiência mística de São Bento e Santa Escolástica. Embora não seja descrito por ele, deduzimos aqui o encontro conforme narrado por São Gregório Magno no II Livro dos “Diálogos”, quando Escolástica, pouco antes da sua morte, suplicou ao irmão para prolongar o colóquio até o dia seguinte, mas ele se opôs veementemente para não violar a Santa Regra. Todavia, Escolástica implorou ao Senhor para não o deixar partir, chorando copiosamente. Imediatamente após a sua oração, ocorreu um forte temporal que o obrigou a ficar com sua irmã. Nota-se que a primeira reação de São Bento com o ocorrido foi de censurá-la: “Que Deus onipotente possa lhe perdoar, minha irmã. O que fizestes?” e Santa Escolástica lhe respondeu: “Eu lhe implorei para ficar e você não me ouviu; pedi a Deus e Ele me atendeu. Agora, pode ir, se quiser; deixe-me e volte ao seu mosteiro”. Dir-se-á que foi uma espécie de retaliação de amor por parte de sua irmã, que o Pai do monaquismo ocidental não pôde revidar; pois ele mesmo foi seu mestre e a ensinou como dirigir-se ao Senhor e em cada liturgia: com todas as forças, para que durante as dificuldades “nada possa ser anteposto ao amor de Cristo” (RB 4,21). O que é mais belo é a conclusão de São Gregório Magno ao sintetizar essa passagem: “E não é de admirar que a mulher, cujo desejo era ver o irmão por mais tempo, mais tenha podido do que este, pois, já que segundo a palavra de João “Deus é amor” (1 Jo 4,16), é justo dizer-se que mais pôde aquela que mais amou (Diálogos, XXXIII). Denota-se nesta passagem que o patriarca dos monges aprendeu que a Regra não pode estar acima da Lei maior que é o amor, e, a partir deste episódio, encontramos um Bento amadurecido e depurado pelo amor que une os amigos e a sua comunidade na experiência salvífica de ir mais além, porque é próprio do amor quebrar as barreiras. Logo, a amizade é o amor que une os corações e nos prepara a comunhão.

⁵⁵⁷ FRANCISCO, PP., Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, n. 265.

⁵⁵⁸ FRANCISCO, PP., Carta Encíclica *Lumen Fidei*, n. 47.

limitar, descortina e enriquece o encontro pessoal que nunca se impõe, apenas almeja tocar o espaço mais íntimo e inviolável de cada ser humano, para esclarecer que a fé não é intransigente, mas depende de uma convivência na qual a condição imprescindível sempre será o respeito pelo outro⁵⁵⁹.

O Documento final da XV Assembleia Geral do Sínodo dos Bispos dirigida aos jovens⁵⁶⁰ lança as bases para *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Christus Vivit*⁵⁶¹ e retoma a temática da fé, que não intenciona extinguir as diferenças, mas, por ser harmônica como dom do Espírito, possui a maestria de conciliar a multiplicidade sob a égide de um mesmo crer e de um mesmo amor. Estes constituem os pilares fundamentais para sustentar a transformação pastoral das comunidades cristãs, cujo compromisso é refletir no anúncio, na celebração, no serviço e no acolhimento, as realidades cruciais para uma pastoralidade e uma sinodalidade dos amigos de Jesus⁵⁶².

Recuperar o valor da amizade com Cristo é restaurar em toda a atividade pastoral da Igreja o contato vivo com a existência jubilosa do Ressuscitado, sendo essa a premissa primordial para toda e qualquer renovação, pois uma Igreja triste é exatamente aquela Igreja que ainda não percebeu o convite do Amigo para ir mais adiante, ultrapassar a condição servil e assumir o privilégio de sua amizade. Nela, todos os aspectos que compõem os espaços celebrativo e eclesial ganham o frescor da manhã da ressurreição, onde o sepulcro vazio não representa o ponto de chegada, mas sim o ponto de partida, de uma Igreja visivelmente transformada, com um autêntico poder transformador.

Peçamos ao Senhor que liberte a Igreja daqueles que querem envelhecê-la, ancorá-la ao passado, travá-la, torná-la imóvel. Peçamos também que a livre doutra

⁵⁵⁹ FRANCISCO, PP., Carta Encíclica *Lumen Fidei*, n. 34.

⁵⁶⁰ Num movimento histórico, a Igreja pela primeira vez promoveu um Sínodo voltado totalmente para a juventude, cujo fio condutor foi o tema: “Os jovens, a fé e o discernimento vocacional”. Este Sínodo teve como objetivo a construção de diretrizes que impulsionem o protagonismo juvenil, bem como viabilizar alternativas eficazes que promovam o entendimento e acompanhamento dos seus anseios no mundo hodierno. O evento também foi marcado por ser a primeira vez em que a Igreja se abriu à possibilidade de participação prévia via Internet. Conforme o cardeal Lorenzo Baldisseri, responsável pela secretaria do Sínodo, todo o processo teve ampla participação online: foram mais de 220 mil pessoas que acessaram os questionários do Pré-Sínodo, e mais de 100 mil jovens que enviaram respostas (58 mil mulheres e 42,5 mil homens). BALDISSERI, L., Sínodo, Baldisseri: oltre 100 mila risposte al questionario online dai giovani del mondo.

⁵⁶¹ Composto por nove capítulos divididos em 299 parágrafos, no qual o sumo pontífice afirma que se deixou “inspirar pela riqueza das reflexões e diálogos do Sínodo dos jovens”, celebrado no Vaticano em outubro de 2018. FRANCISCO, PP., *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Christus Vivit*, n. 4.

⁵⁶² SÍNODO DOS BISPOS, Documento *Os jovens, a fé e o discernimento vocacional*, n. 131.

tentação: acreditar que é jovem porque cede a tudo o que o mundo lhe oferece, acreditar que se renova porque esconde a sua mensagem e mimetiza-se com os outros. Não! É jovem quando é ela mesma, quando recebe a força sempre nova da Palavra de Deus, da Eucaristia, da presença de Cristo e da força do seu Espírito em cada dia. É jovem quando consegue voltar continuamente à sua fonte.⁵⁶³

A liturgia é a fonte pela qual se encaminha toda a ação da Igreja como *Opus Dei*⁵⁶⁴ dos amigos ao Amigo, e Ele, na Eucaristia, revela sua expressão máxima por sempre doar a vida. No seu *hodie*, a liturgia não significa um passado guardado na memória, mas um amor que proporciona ao passado e ao futuro a plenitude de uma Aliança viva no presente, na qual a expressão de seus ritos configura no cristão o seu *modus vivendi*, a fim de manifestar a amizade que Deus tem por seus amigos.

4.2

A teologia da amizade como um caminho de renovação na celebração litúrgica

A Igreja, no documento Conciliar *Gaudium et Spes*, não só comunica à humanidade a vida divina, como também eleva a dignidade da pessoa humana e fortalece a coesão da sociedade, ao oferecer um sentido profundo à atividade cotidiana de homens e mulheres⁵⁶⁵.

Considerando o movimento hermenêutico próprio da Tradição viva da Igreja em seu contexto atual, o pensamento do Papa Francisco trouxe um grande interesse pela promoção dos processos de renovação da vida cristã, sem ignorar a espiritualidade e a práxis litúrgica. Esta proposta do Sumo Pontífice, se expressa por novos paradigmas fundamentados pela coerência evangélica, que proporcionam a eficácia às relações humanas. Resgatar uma teologia da amizade dentro do âmbito celebrativo, enquanto *culmen et fons*, pode representar uma contribuição relevante para a renovação da comunidade cristã.

Todavia, é imprescindível memorar aos cristãos suas fontes e fazê-los descobrir na celebração da fé o alimento da vida espiritual, porque em cada sacramento celebrado e em cada mistério vivenciado se configura aquela liturgia que não representa um mero reflexo de uma Igreja abstrata, mas revela uma

⁵⁶³ FRANCISCO, PP., Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Christus Vivit*, n. 35.

⁵⁶⁴ RB 22,14.18; 43,7; 44,4; 50,6.

⁵⁶⁵ GS 40.

comunidade que desde os primórdios sustenta e instiga todo cristão a ser o portador e transmissor do mistério que é maior que ele mesmo.

4.2.1

Elementos precedentes à celebração litúrgica: oração, *lectio divina*, catequese e ritualidade

Ao adentrar na propedêutica da celebração litúrgica, assumem relevância significativa a oração, a *lectio divina* e a catequese⁵⁶⁶, para educar os fiéis no mistério celebrativo e promover o reconhecimento do significado da ritualidade como um caminho legítimo que, cingido pelo elo da amizade, conduz o cristão ao *locus* privilegiado da intimidade com Cristo.

Oração

A liturgia, ao concentrar sua ação na pessoa de Jesus por suas palavras e gestos, dirige ao Pai, no Espírito Santo, a participação dos fiéis através de sua própria oração, que por sua amizade faz ecoar a maturidade da fé. A *oração* amadurece o cristão na fé, e a liturgia, pela riqueza de seus símbolos, consagra a celebração desta fé.

Na liturgia está a base primorosa que todo cristão dispõe para alicerçar as suas raízes no grande amor com que o Pai ama o seu Filho (cf. Ef 2,4), e assim perceber que, por sua amizade (cf. Jo 15,15), ele também é capaz de tornar-se íntimo do Pai. A oração é a porta de entrada pela qual o ser humano parte em direção a Deus, por meio de Jesus, para então percorrer o caminho da interioridade que atua como um fio condutor, pois não é possível haver uma amizade sem que haja uma profunda intimidade cultivada pelo diálogo entre um Eu e um Tu, para alcançar o Nós. Se assim não o fosse, a oração se limitaria a um monólogo daquele que reza, ou a um mero solipsismo.

A oração necessariamente significa estar em relação com alguém, pois a sua base parte da vontade de comunicar a própria vivência com o outro que, pelo diálogo de coração para coração, o desejo de ser compreendido e acolhido, é demonstrado como graça. De Deus, parte o ânimo de manifestar ao ser humano a

⁵⁶⁶ Conforme elucida o CCE nos números 1071-1075 e 1177.

sua ação salvífica em sua vida pessoal e comunitária; do ser humano, parte a iniciativa de acolher e reconhecer essa oferta no palco que é a vida, onde Deus e o ser humano atuam como protagonistas motivados pela força da oração.

Contudo, a oração cristã tem em sua raiz o Espírito Santo que atua, por meio de sua força, como seu pedagogo e como o grande mistagogo das celebrações, conforme define J. Corbon⁵⁶⁷, porque “é na comunhão do Espírito Santo que a oração cristã é oração da Igreja”⁵⁶⁸. O Espírito Santo é o interlocutor do diálogo “em espírito e verdade” com Deus (cf. Jo 4,23), que, pela divina humanidade de Jesus, ensina o cristão a ampliar aquela intimidade de falar com Deus como Pai (cf. Rm 8,15).

O Espírito Santo recorda, pela oração, que Jesus é realidade vivificante, razão pela qual o Papa Francisco a define como memória trinitária que cada batizado carrega dentro de si: é a anamnese de Deus em nós, como presença viva e atuante, ao contrário de um simples evento que ficou gravado no passado e já não diz mais nada ao presente daquele que reza⁵⁶⁹. Pelo Espírito Santo, o orante faz-se contemporâneo de Jesus, trazendo aos sentidos sua presença em todos os tempos e lugares, sobretudo na celebração Eucarística, como o *locus* pedagógico, onde a Igreja ensina seus filhos a rezar na força do Espírito.

A oração é a arte de cativar a Deus e de o bendizer, “é o nosso coração e a nossa voz, e faz-se coração e voz de muitas pessoas que não sabem rezar ou não rezam”⁵⁷⁰, tampouco permanecem abertos para acolher intimamente o outro. Ele cativa e é, ao mesmo tempo, cativado. Por isso, se a liturgia não for oração, não há perspectiva de uma autêntica liturgia cristã, essencialmente na celebração Eucarística. A liturgia é a arte de celebrar a amizade, pelo gesto de doar e aceitar o outro, numa relação vivida e interiorizada por toda oração, “em todo o tempo, no Espírito” (Ef 6,18), com propósito de promover o equilíbrio e a ternura que edificam e santificam intimamente o ser humano e toda a comunidade que a celebra.

A cada celebração litúrgica, a Igreja atualiza por meio do Espírito Santo a epifania do mistério trinitário, manifestado por Deus ao revelar a sua humanidade através do rosto amigo de Jesus, que é mais íntimo de nós do que nós mesmos⁵⁷¹.

⁵⁶⁷ CORBÓN, J., A fonte da liturgia, p. 158-159.

⁵⁶⁸ CCE 2672.

⁵⁶⁹ FRANCISCO, PP., Audiência Geral de 17 de março de 2021.

⁵⁷⁰ FRANCISCO, PP., Audiência Geral de 16 de dezembro de 2020.

⁵⁷¹ SANTO AGOSTINHO, Confissões III; 6; 11, p. 88.

Logo, as primeiras solenidades e festas do ano litúrgico marcam a celebração deste Deus que jamais se esconde, pois por sua essência deseja oferecer a autêntica amizade, a fim de despertar no ser humano a lei do amor e o impulsionar ao zelo pelo outro, para que os laços dessa amizade se estreitem na conformidade do puro sentimento que brota do coração.

O cristianismo eliminou do vínculo com Deus todas as relações “feudais”. No patrimônio da nossa fé não existem expressões como “subjugação”, “escravatura” ou “vassalagem”; mas sim palavras como “aliança”, “amizade”, “promessa”, “comunhão”, “proximidade”. No seu longo discurso de despedida dos discípulos, Jesus diz assim: “Já não vos chamo servos, porque o servo não sabe o que faz o seu senhor; mas chamei-vos amigos, porque vos dei a conhecer tudo o que ouvi de meu Pai”.⁵⁷²

O sim do amor ao amigo é simplesmente o nome da aliança. Sem esta generosidade de Deus é impossível falar de um autêntico cristianismo, por ele ser uma experiência genuinamente humana e humanizadora. Sendo assim, trata-se de o perceber, não mais sob o olhar de um Deus distante da realidade, com o qual o ser humano não consegue se identificar, mas sob o prisma do Deus Encarnado, que, a partir da oração, estabelece o diálogo entre os amigos, onde o sagrado e o cotidiano se intersignificam como uma realidade única, que alcança seu cume na Eucaristia.

A oração prepara o cristão para esse encontro, conforme o exemplo da Última Ceia de Jesus. Nela, Ele demonstra definitivamente que o amor por um amigo permanece, apesar de sua infidelidade ou mesmo quando este amigo deixa de rezar. Ao pronunciar: “Este cálice é a nova aliança no meu sangue, que é derramado por vós” (Lc 22, 20), Ele atesta a sua fidelidade e a sua proximidade, sem levar em conta qualquer expectativa de reciprocidade, e nisto consiste o paradoxo do amor. Ainda que o ser humano não seja digno deste amor, Deus o mergulha como uma gota finita no seu cálice, transformando-se com ele num oceano sem fim, e pelo seu corpo o entrega ao lume do seu amor, para que se torne o pão Eucarístico do sagrado banquete de Deus.

A primeira realidade visível desta oração desabrocha em uma comunidade que se reúne em uma assembleia litúrgica. E, por mais simples que seja, esta sempre representará o sinal visível do grande mistério da Igreja, cuja centralidade é a

⁵⁷² FRANCISCO, PP., Audiência Geral de 13 de maio de 2020.

presença do Senhor Ressuscitado, que sempre corresponde a fé professada pela comunidade reunida em oração e motivada pela amizade com Jesus Cristo. Portanto, “as ações litúrgicas não são ações privadas, mas celebrações da Igreja”⁵⁷³.

A liturgia direciona o cristão à oração pessoal, e esta transborda na necessidade da oração litúrgica. Por isso, é essencial haver um momento de celebrar aquilo que ocorre na vida de fé junto à comunidade, para que esta realidade litúrgico-comunitária abra o devido espaço à oração. Esta deve ser preparada, especialmente quando se trata da Eucaristia.

A oração é obra de Deus no fiel, por isso, é o próprio Deus que o ensina a rezar. A Sagrada Escritura atesta que o culto é o lugar onde Ele age, educando seu povo ao serviço, à adoração e, conseqüentemente, à oração (cf. Ne 8,1–10,40; Jo 4,1-24). Entre tantos caminhos que são oferecidos aos fiéis, não há a menor dúvida de que a liturgia é um dos mais belos e privilegiados⁵⁷⁴, pelo seu dinamismo em revivificar a amizade de Jesus com o orante.

Celebrar a liturgia significa deixar o lugar de espectador, voltado apenas às paraliturgias estéreis e aquém do coração, para optar por ser parte integrante do mistério que se descortina em cada celebração. Celebrar a liturgia é preparar o coração para acolher com reverência o Senhor Ressuscitado e realizar, no hoje do santuário interior, a liturgia que um dia o cristão haverá de celebrar na vida eterna.

Todavia, ainda que tudo comece pela liturgia da Palavra⁵⁷⁵, a oração não se restringe a palavras, pois ela detém a propriedade de conduzir o cristão ao Verbo que ora nele, como Cabeça da Igreja (cf. Ef 1,22-23); a Ele oramos, como nosso Deus, e nele reconhecemos a nossa própria voz e a d’Ele em nós⁵⁷⁶, para que o advento da Palavra seja sempre a expressão do Cristo presente na comunidade que o celebra.

Quando o Senhor Ressuscitado vem até a sua comunidade bater-lhe a porta, espera que alguém a abra, para que Ele se faça presença e refeição (cf. Ap 3,20). A liturgia da Palavra é esse momento celebrativo que possibilita ao cristão, despertado pela oração, voltar-se para essa fechadura e espreitar aquele que bate. Os amigos de

⁵⁷³ SC 26.

⁵⁷⁴ BENTO XVI, PP., Exortação Apostólica pós-sinodal *Verbum Domini*, n. 52,72.

⁵⁷⁵ BENTO XVI, PP., Exortação Apostólica pós-sinodal *Verbum Domini*, n. 53.

⁵⁷⁶ SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO, Instrução Geral à Liturgia das horas, n. 6.

Jesus alegraram-se ao vê-lo no meio deles. A princípio, Ele não lhes dirige nenhuma palavra, prefere apenas colocar-se em meio a eles, ainda que permaneçam com suas portas fechadas pelo medo (cf. Jo 20,19).

O medo os paralisa, impede-os de rezar e de olhar aquele que espera do lado de fora. A atitude de Jesus ao não forçar a porta denota uma característica fundamental da amizade que Ele estabelece com seus discípulos: não é pela força ou pela obrigação que se adquire um amigo, mas pela sutileza e delicadeza em compreender as cicatrizes que cada discípulo carrega pela culpa de o ter abandonado, ou pela tristeza de se sentir desamparado.

A situação em que os discípulos se encontravam quando Jesus pronunciou por três vezes: “A paz esteja convosco” (cf. Jo 20,20.21.26) torna evidente que não é possível estabelecer a paz, rezar com coração dilatado (cf. RB, Pról. 49) ou perscrutar suas palavras, sem que antes se esteja disposto a adentrar no movimento da ressurreição. Para isso, é preciso perceber que a paz oferecida por Cristo vem antes de suas palavras, no gesto suave de se fazer presença entre eles.

Cristo ressuscitado não pode forçar as portas do coração, mas, desde que o acolhamos pela conversão amorosa da fé, experimentamos a alegria nova da sua presença: a conversão abre-nos à adoração. Adorar e converter o coração são o fluxo e o refluxo da oração da Igreja. Se esse movimento é celebrado em verdade e na fé, começamos a ser transfigurados; já não somos mais espectadores de uma teofania, mas a nuvem envolve-nos: a epifania de Cristo torna-se a nossa, a da Igreja.⁵⁷⁷

Lectio divina

A *lectio divina* tem o justo papel de ajudar o fiel a acolher e a interpretar a Palavra que quer permanecer no meio de sua comunidade, para que, nessa gradualidade, ela não seja mera narrativa de um ensinamento, mas o acontecimento e o prolongamento do efeito de uma intimidade que nasce da oração, na qual a “Palavra de Deus é lida e meditada para se tornar oração”⁵⁷⁸.

Essa dinâmica promove um processo de integração e profunda humanização, uma vez que, no confronto permanente com a Palavra, nasce uma espiritualidade que desde os primórdios do cristianismo procurou-se conservar: o vínculo existencial entre a Palavra e a liturgia⁵⁷⁹.

⁵⁷⁷ CORBÓN, J., A fonte da liturgia, p. 113.

⁵⁷⁸ CCE 1177.

⁵⁷⁹ CALATI, B., Palavra de Deus, p. 895.

Durante muitos séculos, a *lectio divina*⁵⁸⁰ foi simplesmente a leitura da Palavra de Deus, especialmente na escuta das Escrituras dentro das celebrações litúrgicas. Embora a palavra *lectio* possa ter o sentido de “leitura” do texto bíblico, ela também pode significar a “lição de Deus” ou o “ensinamento” do seu conteúdo, na qual o orante aprende a discernir a vontade de Deus a seu respeito. Paralelamente a este contexto, ela possui uma essência *divina*, justamente por superar o limite de todo o conhecimento meramente humano.

A prática regular da *lectio divina* antes de cada celebração Eucarística promove na vida do cristão o preparo de um terreno fértil onde a boa semente pode ser lançada, o que ocorrerá no momento da Liturgia da Palavra. Em comunidade, ela será a experiência de confronto e interiorização, a ser incorporada como uma realidade mais existencial e concreta, para que, então, à luz desta Palavra, a semente germine e bons frutos sejam produzidos (cf. Mc 4,1-20).

A experiência comunitária da *lectio divina* cresce e progride com aquele que a lê (*Scriptura crescit cum legente*)⁵⁸¹, transformando em ação a potência salvadora da sua Palavra, que age no âmago da comunidade. A Igreja que lê e interpreta a Sagrada Escritura se faz continuamente presente ao leitor que optar por abrir as suas páginas, para que, com o auxílio do Espírito Santo, o Verbo se revele à medida que for escutado e o acolhido.

[A Palavra de Deus] faz-nos ir até ao fundo de nós, até ao gonzo sobre o qual gira todo o nosso ser. Não podemos ser missionários sem termos feito dentro de nós este acolhimento franco, amplo e cordial da Palavra de Deus, do Evangelho. A tendência viva da Palavra é fazer-se carne em nós. Quando assim estivermos habitados por ela, tornar-nos-emos aptos a ser missionários.⁵⁸²

Sobre esse aspecto, J. Corbón e D. Borobio desenvolvem uma teologia de íntima relação entre Palavra e Eucaristia⁵⁸³, na qual quanto mais uma comunidade

⁵⁸⁰ A expressão latina *lectio divina* é a tradução do grego *theía anágnôsis* usada pela primeira vez por Orígenes na carta que escreve ao seu amigo Gregório, o Taumaturgo, por volta de 238 d. C., em que exorta a aplicar à *lectio divina* (*theía anágnôsis*) com lealdade e confiança inabalável, não como um método, mas como um caminho de encontro e conversão que será desenvolvido nos séculos III e IV pelos Padres do Deserto. No ocidente, considera-se que o primeiro Padre latino a servir-se desta expressão seja Santo Ambrósio de Milão. SECONDIN, B., *Leitura orante da Palavra*, p. 16.

⁵⁸¹ GREGÓRIO MAGNO. In: Gregorii Magni, *Homiliae in Ezechielem I, VII, 8*: PL 76, 843.

⁵⁸² DELBRËL, M., *Il Cristo della porta accanto*, p. 64. (Tradução nossa)

⁵⁸³ Alguns relatos dos primeiros séculos se referem a esse vínculo estreito entre Palavra e liturgia como o exemplo de um cristão que recitava de cor uma passagem da Escritura durante o seu percurso para a Igreja como modo de melhor se preparar para a Eucaristia. DRIOT, M., *Os Padres do Deserto*, p. 114. O abbas Isaías, nesse contexto, afirma que a prática constante da *lectio divina* é como o ofício litúrgico que não deve ter fim. ABBÉ ISAÏE., *Recueil ascétique*, p. 251.

escuta o Cristo Ressuscitado que fala pela liturgia e que quer se tornar carne, mais essa comunidade torna-se o seu Corpo para se fazer presente no *hodie* litúrgico. Aquele que é proclamado e diz: “Hoje aos vossos ouvidos cumpriu-se esta Escritura” (Lc 4,21)⁵⁸⁴.

Infelizmente, a sistematização de uma teologia escolástica — que essencialmente tinha a reta intenção de clarificar o mistério de Deus —, aliando-se à *devotio moderna*⁵⁸⁵ — que preconizava a *lectio divina* como uma simples leitura piedosa e atenta da Sagrada Escritura —, acabou por dissociar a ciência teológica da experiência cristã. Posteriormente, o limitado acesso ao texto Sagrado ocasionado pela Contra-Reforma fomentou na Igreja um modo particular de leitura, muito distante daquela experiência de *lectio divina* como escola de vida e oração preconizada pela tradição patrística e monástica até o século XII⁵⁸⁶.

Segundo A. Veilleux, o que hoje denomina-se *lectio divina* é apresentado como uma técnica ou método de leitura da Sagrada Escritura, que pode ser ensinada e demonstrada⁵⁸⁷, rezada em privado ou comunitariamente, em uma estrutura fixa, pautada pela leitura lenta (*lectio*) e meditativa do texto (*meditatio*), para que se torne oração (*oratio*) e componha a tríade inseparável, onde Guigo II⁵⁸⁸, na sua obra *A Escada do Claustro*⁵⁸⁹, acrescenta a contemplação (*contemplatio*) como o quarto elemento essencial à *lectio divina*, que permite o saborear da alegria das delícias eternas.

Um dia, ocupado no trabalho manual, [...] enquanto refletia, se apresentaram a meu espírito quatro degraus espirituais: a leitura, a meditação, a oração, a

⁵⁸⁴ CORBÓN, J., A fonte da liturgia, p. 114; BOROBIO, D., Celebrar para vivir: Liturgia y sacramentos de la Iglesia, p. 301-302.

⁵⁸⁵ VILLOSLADA, R. G., Rasgos característicos de la “Devotio Moderna”, p. 315-350; VAN ENGEL, J., Sisters and Brothers of the Common Life: Devotio Moderna, self-made societies, and the world of the later middle ages. VAN ENGEL, J., Voices of the Reformation: Contemporary Accounts of Daily Life, p. 15-19.

⁵⁸⁶ VAZ, A. S., A arte de ler a Bíblia, p. 25-35.

⁵⁸⁷ VEILLEUX, A., La Lectio divina como escuela de oración en los Padres del desierto, p. 60-62.

⁵⁸⁸ Foi o nono sucessor de São Bruno como prior do célebre mosteiro da Grande Cartuxa, de 1174 até 1180.

⁵⁸⁹ Nessa clássica obra que escreve a seu amigo e irmão Gervásio, oferece o fruto de sua experiência acerca da *lectio divina*: “Amar-te, irmão, é para mim uma dívida, pois foste tu que, primeiro, começaste a me amar. E sou obrigado a te responder, porque, anterior, tua carta me convidava a escrever-te. Proponho-me, assim, a te transmitir certas coisas que pensei sobre o exercício espiritual dos monges, a fim de que possas julgar e corrigir meus pensamentos a propósito de um assunto que tu melhor conheces por experiência, do que eu pela reflexão. É justo que eu te ofereça, em primeira mão, as primícias do meu trabalho”. GUIGO II. In: Guionis, Scala claustralium: PL 184, 475.

contemplação. [...] Estes degraus, assim como são diversos em nome e em número, também se distinguem pela ordem e o valor.⁵⁹⁰

A *lectio divina* seria apenas um manual com um passo-a-passo para que o leitor penetre na Palavra de Deus? Para a escola de espiritualidade dos antigos monges do deserto, ela jamais deveria ser referenciada como uma técnica ou exercício, mas como um caminho a ser percorrido no intuito de alcançar um estilo de habitar o mundo, que permite constantemente a transformação do ser humano através da Palavra em todas as suas formas.

Esse modo de compreender a Sagrada Escritura não era uma exclusividade dos monges daquele tempo, mas a regra de vida de todo cristão. Ela não é uma estrutura inflexível, mas uma realidade que se adequa e interpela o espírito humano em sua busca incessante de encontrar Deus.

Os caminhos que esta Palavra percorre até chegar ao coração permeiam tudo aquilo que for verdadeiramente humano. Para isso, a leitura da Sagrada Escritura só assume o seu verdadeiro significado ao ser vivida, e, para vivê-la, é preciso conhecê-la. Esse conhecimento desabrocha pela familiaridade e intimidade que não permitem que ela seja lida como um livro qualquer, mas como o espaço utilizado por Deus para falar e interrogar o coração do ser humano, que, ao refletir e confrontar-se com sua existência, estabelece com a Sagrada Escritura um processo dialógico.

Este é um movimento crucial, pois pode conduzi-lo a um espaço de enclausuramento na animosidade que impede qualquer diálogo, ou norteá-lo a um caminho aberto à escuta e meditação dessa Palavra, capaz de gerar o autêntico diálogo entre amigos⁵⁹¹.

A Bíblia pretende ser a palavra em que Deus se quer fazer encontrar por nós. Não é um lugar que nos seja necessariamente agradável ou imediatamente compreensível; é um lugar que de qualquer modo nos é estranho, que nos é absolutamente hostil. Porque é exatamente o lugar em que Deus decidiu encontrar-se conosco.⁵⁹²

Pela liturgia, a Igreja perpetua esse encontro mediante a encarnação da Palavra que clama por ser interpretada e traduzida. É possível afirmar que a relação entre Igreja e Sagrada Escritura é uma relação sponsal, à medida que o fiel a

⁵⁹⁰ GUIGO II. In: Guinonis, Scala claustralium II, 2: PL 184, 476.

⁵⁹¹ KEATING, T., Intimidad con Dios, p. 49-51.

⁵⁹² BONHOEFFER, D., Libertà di vivere, p. 12. (Tradução nossa)

desposa para ser com ela uma só carne (cf. Mt 19,6), na qual esse grande mistério do encontro (cf. Ef 5,32) é aberto por uma única chave: o amor⁵⁹³.

A liturgia representa o espaço preferencial que a Igreja dispõe para promover ações catequéticas com o sentido de “desenvolver a inteligência do mistério de Cristo à luz da Palavra, a fim de que o homem todo seja por ele impregnado”⁵⁹⁴. Deste modo, a *catequese* estabelece a experiência vital de conduzir o cristão a responder ao sopro do Espírito Santo, expresso pela Palavra que o move a partilhar a sede e a fome do alimento (cf. Jo 4,32) com o Amigo, que possui o desejo ardente de comer com eles a sua Páscoa (cf. Lc 22,14).

Catequese

A catequese, como caminho permanente e formativo do cristão, tem como finalidade promover e educar o fiel na experiência relacional da fé. A comunidade que acolhe e educa este cristão torna-se autêntica testemunha de uma Igreja viva que se alimenta do mistério celebrado, e na Eucaristia ganha sua maior expressão.

Conforme o novo Diretório Geral para a Catequese (DGC), a dimensão comunitária é salientada não como um elemento figurativo “de contorno ou de moldura” para a catequese, mas como uma parte constituinte da vida cristã, com potencial para tornar mais credível o anúncio e o testemunho do Evangelho, a partir do cultivo de uma espiritualidade de comunhão na proporção em que oferece “uma amizade profunda e verdadeira”⁵⁹⁵.

A relação de amizade é sempre uma relação pessoal. Segundo B. Maggioni, “não se é amigo da comunidade, mas dos membros que a compõe, um a um”⁵⁹⁶. Por isso, uma catequese que esteja atenta a reconhecer a importância da experiência que cada crente traz como bagagem de sua história de vida salienta o papel das relações e dos afetos, na busca por aquilo que traz verdadeiro significado para a constituição do caminho de redescoberta do que é belo e daquilo que eleva a alma⁵⁹⁷.

O cuidado na transmissão da fé não se restringe somente ao anúncio da Palavra, mas avança pelo testemunho de vida pessoal da comunidade eclesial, que,

⁵⁹³ CCE 1617.

⁵⁹⁴ JOÃO PAULO II, PP., Exortação Apostólica *Catechesi Tradendae*, n. 20.

⁵⁹⁵ DGC 88.

⁵⁹⁶ MAGGIONI, B., *Amicizia*, p. 33.

⁵⁹⁷ DGC 5.

na trajetória de suas vidas, despertou para acolher o testemunho de vida daqueles que, gratuitamente e de modo generoso, lhe apresentaram a beleza que constitui o Evangelho⁵⁹⁸.

Pela testemunha cristã o Jesus da história mostra-se idêntico ao Cristo da fé, pois sua fé, fruto do Espírito (1Cor 12,3), capta a pessoa divina na realidade humana. “O que ouvimos, o que vimos com nossos olhos, o que contemplamos e nossas mãos tocaram do Verbo da vida” (1Jo 1,1). Numa expressão ousada poderíamos dizer que a fé da testemunha traz Deus ao mundo. Naturalmente não negamos sua presença criadora universal, mas afirmamos que o cristão autêntico irradia Deus para seus contemporâneos, seja ele um Francisco de Assis ou uma Teresa de Calcutá. Se formos cristãos, o somos porque outros testemunharam para nós sua fé em Jesus Cristo através de suas vidas e de suas palavras. Não nos passaram uma recordação histórica de um personagem insigne do passado, mas Alguém que determinava, orientava e dava sentido para suas vidas, Alguém que se manifestava vivo em suas existências.⁵⁹⁹

Destarte, a Igreja que crê e o sujeito eclesial que professa essa fé mostram na vida do ser humano esta realidade simbólica⁶⁰⁰, o qual, por suas ações, manifesta continuamente a própria fé que coloca a serviço do Reino, a alegre generosidade de levar aos outros o amor do Ressuscitado⁶⁰¹. Em si, este sujeito eclesial irradia Deus para seus contemporâneos, ao se utilizar não de um mero proselitismo, mas da força do amor que atrai e forma comunidade.

Assim, a Igreja deve ter um olhar zeloso para a catequese, para que não se restrinja a um ensino voltado apenas para a divulgação do conteúdo, mas, ao transmitir a fé, por seu carácter litúrgico, ritual e simbólico, seja promotora permanente do amadurecimento dos sentidos e dos afetos, no intuito de transmitir a cada fiel a experiência de ser parte integrante do mistério de Cristo.

Vale ressaltar que, para tal, é necessário compreender o conceito que distingue transmissão de comunicação. Conforme L. Rodrigues, a comunicação finda o seu ciclo de vida com o desaparecimento daquele que fala; todavia, com a transmissão, a mensagem permanece para além da existência do emissor: “A comunicação transporta apenas no espaço, ao passo que a transmissão transporta também no tempo”⁶⁰².

⁵⁹⁸ MIRANDA, M. F., *Evangelizar ou Humanizar?* p. 533.

⁵⁹⁹ MIRANDA, M. F., *Rumo a uma nova configuração eclesial*, p. 26.

⁶⁰⁰ Sobre um aprofundamento do sujeito eclesial ver MIRANDA, M. F., *É Possível Um Sujeito Eclesial?*, p. 55- 82.

⁶⁰¹ FRANCISCO, PP., *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*, n. 127.

⁶⁰² RODRIGUES, L. M. F., *As Igrejas e a mediação estética nos contextos de iniciação religiosa*, p. 103.

A transmissão da fé não significa contar a história de um passado, mas anunciar um Deus vivo, que por amor entrega seu Filho para perpetuar sua ação salvífica de geração em geração.

A catequese tem a missão materna de cuidar dessa herança deixada por Cristo, para que cada Celebração Eucarística não seja um evento abstrato, mas a expressão autêntica e coerente de uma Igreja direcionada para a vida em Cristo, que ama e acolhe todo ser humano, que, com suas luzes e sombras, anseia por ser parte integrante dessa comunidade viva. S. Kierkegaard, já em seu tempo, contribui com um dos seus apontamentos para esta reflexão teológica:

O conflito sobre o cristianismo não será mais um conflito doutrinário. O conflito será sobre o cristianismo como uma realidade. O problema será amar ao “próximo”; a atenção será direcionada para a vida de Cristo, e o cristianismo também se acentuará, sobretudo, em conformidade com sua vida. O mundo consumiu gradualmente essas ilusões em massa e as paredes isolantes com as quais protegíamos, de modo que a questão do cristianismo permaneceu simplesmente como doutrinal. Uma rebelião no mundo grita: Nós queremos ação!⁶⁰³

Jesus cuidou dos seus discípulos como mestre e amigo paciente⁶⁰⁴, pois priorizou as pessoas ao invés de preocupar-se com os formalismos da lei. Revelou-se o paradigma catequético que prima por educar através de perguntas que desacomodam o ser humano de sua cotidianidade. Com elas, instigou as pessoas a penetrarem no mistério da fé para que vivam com mais profundidade a sua existência⁶⁰⁵.

A liturgia e a catequese estão intrinsecamente ligadas, pois juntas promovem a compreensão daquilo que cada fiel virá a celebrar e da plena assimilação daquilo que foi celebrado, para que a mistagogia seja concebida como um modelo de vida. Por isso, o divórcio entre ambas priva a catequese do seu alimento enquanto celebração do mistério de Cristo⁶⁰⁶.

A Eucaristia bem celebrada, com efeito, é a melhor catequese do mistério celebrado⁶⁰⁷. Pela mistagogia, a Igreja se utiliza de uma linguagem materna e

⁶⁰³ KIERKEGAARD, S. A. JP, vol. 4, p. 172-173.

⁶⁰⁴ DGC 160.

⁶⁰⁵ L. Monti, em um curioso estudo, demonstrou que Jesus ocupou-se mais em fazer perguntas (217) do que oferecer respostas (141). Ao analisar os Quatro Evangelhos, identificou 217 perguntas, das quais 111 foram dirigidas aos discípulos e uma a Deus. MONTI, L., *Le domande di Gesù*, p. 251-262.

⁶⁰⁶ JOÃO PAULO II, PP., Exortação Apostólica *Catechesi Tradendae*, n. 23; CCE 1074; DGC 95-97. 291.

⁶⁰⁷ BENTO XVI, PP., Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Sacramentum Caritatis*, n. 64.

afetiva para as celebrações, fomentando a eficácia pedagógica de acompanhar seus filhos durante o processo de compreensão deste mistério, sem descuidar da inteligência e dos sentidos do conteúdo da rica Tradição.

Para J. Ganhão, “aquele que participa na liturgia sem conhecer o mistério é semelhante a um dançarino que vai dançando sem ter o sentido e o ritmo da música”⁶⁰⁸. Uma catequese mistagógica é de suma importância para as celebrações à medida que se articula aos sinais contidos nos ritos, pois sensibiliza o ser humano a perceber que estes elementos são parte integrante da sua realidade.

Ritualidade

Os *ritos* acompanham os momentos significativos de transição que delimitam o antes e o depois na vida daquele que crê⁶⁰⁹. Todavia, o senso comum costuma categorizar os ritos como algo primitivo, rígido e destituído de realidade, incapaz de oferecer respostas significativas à altura das exigências do homem contemporâneo, e torna-os ainda mais estigmatizados quando se refere à esfera litúrgica, sobretudo dentro da celebração.

A vida social é assinalada cotidianamente por um dilema entre a desordem total, ocasionada pela não vivência de uma ritualidade, com sua consequente desestruturação, e o condicionamento à “sistemas caóticos”, cerceados apenas por um ritualismo, que coíbe qualquer manifestação espontânea da vida, à medida que perpetua a ausentificação de um saber reflexivo da vida e do rito que a envolve. Nesse modelo, o rito costuma ser seguido, porém, destituído do seu valor significativo, performativo e simbólico.

Entretanto, mesmo para o caos há uma regra e um fator de previsibilidade⁶¹⁰. Em todas as culturas, os ritos marcam verbalmente ou gestualmente a ação que ultrapassa seu significado para assinalar em sua vida uma dimensão não apenas no

⁶⁰⁸ GANHÃO, J., “Ser Catequista hoje – As dimensões da formação”, p. 72.

⁶⁰⁹ RODOLPHO, A. L., “Rituais, Ritos de Passagem e de Iniciação: Uma Revisão Da Bibliografia Antropológica”, p. 141-142.

⁶¹⁰ Os estudos dos matemáticos J. Palis e M. Viana contribuem para o aprimoramento ao longo dos anos sobre a teoria do caos, que pode ser compreendido por regras e padrões, desde que se utilize a linguagem correta para interpretá-lo. Na prática, os diversos saberes, incluída a religião, podem se beneficiar deste estudo, que visa o ordenamento dos sistemas caóticos. PALIS, J., *Chaotic and complex systems*, p. 403-406; MARQUES, F., “Criatividade no Caos”, p. 54-55.

espaço-temporal, mas também no transcendental⁶¹¹. Para o cristão, os ritos devem abranger um conjunto de significados contidos nos gestos, nas palavras ou até mesmo no silêncio, para despertar os sentidos e afetos, mesmo que eles não o conheçam em sua profundidade.

Com efeito, por ser constituído de um corpo, o ser humano é um símbolo vivo que carrega e expressa através de si próprio o desejo mais profundo de se comunicar e ser acolhido⁶¹². No corpo humano, segundo J. Duque, “natureza e cultura, biologia e simbólica articulam-se de forma imediata, o que permite localizar a ação ritual no âmbito de uma realização do sentido, anterior e mais ligada à vida do que a elaboração reflexiva do pensamento abstrato”⁶¹³.

Por intermédio de seu corpo, o ser humano continua a se perpetuar com o auxílio de um rito, onde, pela expressão da ritualidade, constrói a sua identidade e a história de sua comunidade como um “processo redentor”⁶¹⁴. Para D. Borobio, esse corpo, por ser uma realidade simbólica, também requer outros símbolos para se expressar e se realizar⁶¹⁵.

É fundamental entender que a linguagem do rito concretiza o lugar do encontro e conduz o fiel à experiência da amizade com Aquele que imprimiu a sua marca nas realidades sensíveis do seu cotidiano para torna-se o símbolo deste encontro. A intenção do rito é primeiramente capacitar o ser humano a ler e interpretar a sua realidade, para enfim perceber que aquilo que é visível exteriormente, constitui o sinal sensível daquilo que não pode ser visto.

Todavia, a tentativa de esmiuçar o rito e o seu simbolismo ocasiona a perda e o esvaziamento do seu sentido, pois dele emerge a grandeza do mistério que se propaga na realidade simbólica. O acesso a este mistério exige do indivíduo uma participação criativa que promove o seu desenvolvimento. Para S. Biancu, o

⁶¹¹ Um exemplo de ritualidade não-religiosa é o futebol. Segundo M. Augé, o futebol deve ser compreendido como um exemplo de ritualidade moderna que possibilita a comunicação simbólica entre seus participantes e celebra valores transcendentais, como a amizade e a comunhão. Segundo o etnólogo, o futebol é assinalado por intervalos regulares, por organizar socialmente as pessoas e congregá-las junto a uma televisão ou a um campo, onde todos almejam o mesmo objetivo: a vitória através do gol. AUGÉ, M., “Football, de l’histoire social à l’anthropologie religieuse”, p. 59-67.

⁶¹² Para E. Cassirer, a definição do homem não deveria permanecer restrita a animal racional, mas *homo symbolicum*. CASSIRER, E., Linguagem e mito, p. 163.

⁶¹³ DUQUE, J. M., Ritualidade da arte: performatividade da memória, p. 16.

⁶¹⁴ BELL, C., Ritual Theory, Ritual Practice, p. 83.

⁶¹⁵ BOROBIO, D., Celebrar para viver: Liturgia y Sacramentos de la Iglesia, p. 159-160.

símbolo estrutura principalmente uma relação marcada não apenas entre o sujeito e a realidade, mas também entre os sujeitos⁶¹⁶.

Para A. McGowan, o culto cristão é constituído por um conjunto de práticas comunitárias de oração e ritos que os identificam como discípulos de Jesus, e, ao mesmo tempo, representam a soma de elementos fundamentais para a Igreja e para sua doutrina⁶¹⁷. Nesse sentido, o rito litúrgico não se restringe a um espaço que traz à memória a vaga recordação de um acontecimento, tampouco deve ser apresentado como um acessório alternativo para aquele que procura viver do mistério celebrado.

Sendo assim, o processo de aprendizagem da ritualidade demanda a superação do ritualismo, que empobrece o rito na proporção que o esvazia. Para J. Eleutério, o mistério pascal é a chave de leitura de toda a experiência ritual cristã⁶¹⁸. Por isso, se faz mister educar e mediar as palavras e os gestos, no propósito de descortinar a dimensão espiritual e teológica propiciada pelo próprio rito, para que na liturgia seja revelada a expressão fiel e amadurecida dos sentimentos de Jesus, que ensina seus amigos a sentir como ele, como afirma o apóstolo: “Tende em vós o mesmo sentimento de Cristo Jesus” (Fl 2,5).

À medida que o cristão reza, dialoga com a Escritura (*lectio divina*) e valoriza a ritualidade, desperta para o desejo de aprofundar a amizade com Deus, que reflete o mistério Eucarístico como o lugar do encontro pessoal e comunitário entre amigos, onde Ele aguarda ser tocado, por sempre se fazer presente. Então, neste encontro, o rito naturalmente deixa de ser uma obrigação para se converter em uma necessidade.

Em uma linguagem paulina, o rito é o resultado de um conhecimento profundo que nasce do mistério pascal, no qual os discípulos experimentam a *kenósis* do rito, que se caracteriza pelo esvaziamento de si para preencher-se do mistério do outro (Fl 2,6-11)⁶¹⁹.

⁶¹⁶ BIANCU, S., “L’animale simbólico”, p. 187-200.

⁶¹⁷ MCGOWAN, A. B., Ancient Christian worship: early church practices in social, historical, and theological perspective, p. 1.

⁶¹⁸ ELEUTÉRIO, J., “Para uma pedagogia ritual cristã”. p. 140.

⁶¹⁹ Em cada celebração dominical das Vésperas e em cada solenidade da Paixão de Cristo, a liturgia apresenta em seu rito o hino cristológico da Carta aos Filipenses, cujo elemento fundamental é o convite a entrar nos sentimentos de Jesus, que significa abrir “o nosso coração ao Outro, carregar com o Outro o peso da nossa vida e abrir-nos ao Pai dos Céus com sentido de obediência e confiança [...]. Entrar nos sentimentos de Jesus: este seria o exercício quotidiano para viver como cristãos”. BENTO XVI, PP., Audiência Geral de 1º de junho de 2005.

O rito não é uma expressão segunda ou secundária da vida de fé; não é uma manifestação acessória [...]; ele é experiência primeira, ação originária, comunhão radical, ato de identidade profunda. Pelo rito, a Igreja e o cristão recebem-se a si mesmos, e nele encontram, no modo mais íntimo, o Senhor Jesus. O rito, por isso, não é, antes de tudo, uma função ou uma expressão eclesial, não é o lugar em que a Igreja exerce um poder, mas é, justamente e essencialmente, um testemunho ou uma experiência eclesial, é o lugar em que a Igreja recebe a própria identidade.⁶²⁰

O rito atua como um intermediador do reconhecimento recíproco entre o indivíduo e a comunidade, com a finalidade de estabelecer “um eu, um tu e um nós”. Nesse sentido, a identidade da Igreja como “comum-unidade”, se constitui por cada fiel que faz do rito um local privilegiado do encontro marcado com Deus e com seus semelhantes, que, unidos por uma realidade simbólica, constituem a realidade viva⁶²¹.

A Eucaristia é o cume da vivência celebrativa do fiel, que o rito preparou através de um caminho propedêutico para o mistério do encontro, agora visível e palpável nas espécies do corpo e sangue do Cristo, onde o simbólico se faz real e presente diante de seus amigos.

A realidade do símbolo, ao se fazer imanente na história e no cotidiano daquele que o celebra, conduz o ser humano a penetrar no mais íntimo de sua realidade ontológica, para transbordar e irradiar através de suas ações a dimensão da ritualidade. Ao permear a transcendência aberta pelo símbolo, o cristão confere à comunhão a expressão de catolicidade, isto é, universalidade. Destarte, quando o cristão comunga, abraça não somente o *ontos* que o acolhe, mas também o *pragma* da realidade concreta, que é retratada em cada face como marcas delineadas ao longo de uma história repleta de dores e alegrias que não se apagam, mas são revigoradas pela esperança de conduzir o fiel à própria eternidade celebrada.

Na liturgia, aquele que celebra acolhe o mistério celebrado para assumir a ação concreta da hospitalidade (*xenía*) que se abre ao outro. Nela, a amizade encontra a sua expressão simbólica salvífica por excelência, pela qual a imanência da amizade alcança a transcendência do símbolo na liturgia, se santificando dinamicamente em um processo comparável ao da encarnação do Verbo.

⁶²⁰ GRILLO, A., Os ritos que educam. Os sete sacramentos, p. 47-48.

⁶²¹ No passado, o símbolo era um objeto dividido em duas partes entre duas pessoas, no intuito de selar um compromisso por meio de um pacto ou de uma aliança. No sentido etimológico (*syn-bállo*), do grego σύν “juntar, unir” e βάλλω “lançar, atirar”, sugere o lançar junto duas partes diferentes. No pensamento de A. Beckhäuser, o símbolo transparece o movimento de comunhão. BECKHÄUSER, A., Os fundamentos da Sagrada Liturgia, p. 110.

A hospitalidade e a amizade configuram um estilo cristão de pensar e de agir para com o outro, que deve primeiramente ocorrer dentro de um espaço celebrativo. A liturgia, por ser o *locus* privilegiado do acolhimento do Cristo-Amigo, proporciona ao fiel, mediante a Eucaristia, uma melhor compreensão do significado da amizade e da hospitalidade, que não é constituída somente por atributos humanos, mas que pela anamnese e pela mimesis, ajudam a incorporar, à luz do mistério pascal, à realidade que o integra⁶²².

O rito é feito pelo cristão e, proporcionalmente, este rito também o faz. Essa duplicidade revela um modo autêntico de se constituir pessoalmente e comunitariamente, para, então, se deixar habitar pela circularidade infinita do amor. A liturgia concretiza o novo e verdadeiro modo de se relacionar: não mais como servos, mas como amigos, que se unem pelo objetivo de viver a coerência evangélica, através de uma atitude hospitaleira e amigável no anseio de formar seus membros, não por uma imposição, mas pelo amor traduzido em forma de rito.

4.2.2

Liturgia: escola da hospitalidade e da amizade

Na antiguidade grega, o exercício da hospitalidade já era um considerado um dever sagrado, por representar uma lei escrita no coração de cada cidadão, que o distinguia de um bárbaro. Ela sintetizava as três leis principais: sepultar os mortos, acolher os suplicantes e cumprir a palavra dada, por expressar o respeito pelo outro e, ao mesmo tempo vivificar nos homens o exercício de sua humanidade, em acolher o outro independente do momento e da situação que a vida lhe apresentasse⁶²³. A hospitalidade tinha valor de remédio para o equilíbrio das relações dentro de uma sociedade, cuja tendência, infelizmente, permanecia voltada para comportamentos bárbaros que suprimiam o humano.

A hospitalidade ou o seu exercício (*philoxenia*) era regida por ritos, caracterizados muitas vezes por um pacto de aliança, com regras e condutas específicas estabelecidas entre as partes⁶²⁴. Para tal, necessitou do intermédio de

⁶²² ELEUTÉRIO, J., “Para uma pedagogia ritual cristã”, p. 140.

⁶²³ ALVES, M., “O humano em Homero”, p. 45.46.

⁶²⁴ BENVENISTE, É., O vocabulário das instituições indo-européias: vol. I - Economia, parentesco, sociedade, p. 100.

uma “liturgia de acolhimento” no intuito de determinar a conduta e as leis para aquele que exerce a hospitalidade, bem como, quem for favorecido por este gesto⁶²⁵. Segundo J. Boutaud, a hospitalidade além de marcar ritos que determinavam o ato de receber, acolher e entreter, também se relacionava diretamente à comensalidade, que desempenhava, “um significado ritual e simbólico muito superior à simples satisfação de uma necessidade alimentar”⁶²⁶.

A comensalidade, assimilada como o ato de comer juntos ou partilhar da mesma comida é tão natural ao homem como aos animais, todavia, a diferença consiste no fato de que somente o ser humano possui a capacidade de atribuir significados ou dar sentido a este gesto.

Para H. Carneiro, o ato de comer pode estar associado a uma identidade religiosa como na convicção dos judeus ou muçulmanos que não comem carne suína, ou dos hinduístas, cuja base alimentar são alimentos de origem vegetal, assim como, os cristãos que concentram “sua cerimônia mais sagrada e mais característica em torno da ingestão do pão e do vinho”⁶²⁷. Entretanto, o ponto comum de todos é a mesa, que abre espaço à percepção das diferenças ou das semelhanças entre o hóspede e o anfitrião, cabendo a cada um deles, a tarefa de optar pela união ou pela divisão diante deste convite.

A prática da comensalidade é a marca da hospitalidade, pois é no ato de comer e partilhar de uma mesma mesa, que se evidencia a medida do comprometimento com o outro. Diante dela é estabelecido o início de uma relação com aquele que ainda é desconhecido: um estrangeiro, alguém que não é familiar, mas merece ser acolhido e amparado em suas necessidades, para se tornar um “amigo-hóspede”⁶²⁸.

Sendo assim, em cada liturgia, os cristãos se reúnem em torno de uma única mesa, onde simultaneamente são os hóspedes e os anfitriões, à medida que se deixam reger pelo mistério que é celebrado, para então experimentarem um sentimento paradoxal: de se sentir em casa, mesmo não sendo o seu proprietário. Esse sentimento simultâneo de pertença e de não-pertença, é importante para a

⁶²⁵ Esse pacto que poderia passar por um sinal visível, como um beijo, sinal concreto da aliança firmada entre as partes, como o caso citado por Heródoto, referindo ao costume entre os persas de se oscularem como reconhecimento desse pacto. ORTEGA, F., *Genealogias da Amizade*, p. 18.

⁶²⁶ BOUTAUD, J. J., “Comensalidade: compartilhar a mesa”, p. 1213.

⁶²⁷ CARNEIRO, H. S., “Comida e sociedade: significados sociais na História da Alimentação”, p. 72.

⁶²⁸ KONSTAN, D., *A amizade no mundo clássico*, p. 48-49.

comunidade se situar e se ambientar em um espaço que não é seu, mas lhe foi oferecido como o lugar do encontro.

Atribuir a liturgia o sentido de escola de amizade e hospitalidade, é reconhecer que esses dois elementos, se integram harmoniosamente nesse espaço promotor de encontros que acolhem, educam e acima de tudo humanizam. Mas a quem humanizam?

Não apenas os sujeitos destinatários desta ação, mas a própria Igreja. A liturgia traz em si, a metodologia que incrementa a ação hospitaleira e pedagógica, de educar os cristãos para se constituírem os hospedeiros do mistério, que anseia para ser encarnado na vida de todo aquele que desejar desocupar a condição de estrangeiro, até mesmo dentro da própria casa, para assumir e colocar em prática a verdadeira hospitalidade, ensinada por Jesus de Nazaré, que C. Theobald definiu como “santidade hospitaleira”⁶²⁹.

Este teólogo ao retratar o paradigma de Jesus como modelo de hospitalidade, demonstra que seus encontros são caracterizados por uma forma autêntica e credível de se relacionar, porque “nele os pensamentos, as palavras e as ações concordam absolutamente e manifestam a simplicidade e a unidade do seu ser”⁶³⁰, onde ninguém é excluído⁶³¹, porque sua presença propaga a própria divindade. Embora filho de Deus, ele jamais intimida seus convidados, pelo contrário, se faz pequeno, para revelar-se o anfitrião acolhedor daquele que acaba de chegar, e por ele cede o seu lugar para que sua fé seja despertada.

Por sua coragem e ousadia, Jesus se faz reconhecer em qualquer ser humano, não para impor a este a condição de discípulo, mas simplesmente oferecer a sua amizade, muito bem exemplificada na perícopes do cego Bartimeu, que ao aparecer no caminho de Jesus, apenas buscava a cura por meio de sua misericórdia. Ele em contrapartida, o chama, não com o propósito de meramente saná-lo, mas aproxima-se e o cura no desejo de estabelecer com ele uma perene relação de comunhão (Mc 10,46-52)⁶³².

⁶²⁹ THEOBALD, C., *Le christianisme comme style: Entrer dans une manière d’habiter le monde*, p. 239.

⁶³⁰ THEOBALD, C., *Le christianisme comme style: Entrer dans une manière d’habiter le monde*, p. 238.

⁶³¹ THEOBALD, C., *Le christianisme comme style: Entrer dans une manière d’habiter le monde*, p. 68.

⁶³² HENDRIKSEN, W., *Comentario al Nuevo Testamento: El Evangelio según San Marcos*, p. 308. Nota-se que nesta perícopes Jesus não o chama para se tornar discípulo, mas Bartimeu, em uma atitude livre e responsável, se põe a caminho (cf. Mc 10,52).

Bartimeu era conhecido como cego, mas foi ele que reconheceu Jesus. E quando todas as imagens de Deus lhes foram tiradas, tornou-se aberto para perceber aquele que passava pelo caminho. Na sua escuridão, só restava para Bartimeu, a margem da estrada, porém ao encontrar-se com o Filho de David, é amorosamente resgatado e acolhido (v.46), e nesse encontro, consegue saborear a hospitalidade de Jesus, que não apenas lhe restitui a visão, mas o torna parte integrante do seu caminho.

Todavia o grito de um cego não consegue ser abafado por uma multidão⁶³³. Um espaço de hospitalidade é criado para que ele viva dignamente. Neste modelo de hospitalidade que Cristo oferece a este homem, está a universalidade da salvação, que também se estende a todos, sejam estes parte do seu grupo ou não. Ele não a anuncia à distância, pois prefere difundi-la através de um contato próximo, semelhante a dois amigos, onde basta um olhar ou apenas o tom de voz, para reconhecerem o que cada um realmente necessita.

A liturgia como escola de hospitalidade e de amizade, deseja ser a testemunha e o marco, de uma celebração vivenciada no *hodie* de cada história, simbolizada e ritualizada como um acontecimento perene, sob à luz da hospitalidade incondicional de Jesus. Por isso, uma reflexão teológica sobre a hospitalidade, dentro das celebrações litúrgicas é absolutamente necessária e pertinente, por constituir a chave de interpretação do próprio cristianismo, “enquanto manifestação da mais genuína atitude religiosa”⁶³⁴, e pela virtude de transformar o estrangeiro em hóspede.

O teólogo P. Meyendorff, ao retratar em seu artigo o Cristo recém ressuscitado num domingo, com os discípulos de Emaús diante de uma mesma mesa, traz à tona a contextualização desta perícopa, onde a eucaristia celebrada pela Igreja todos os domingos, assume a valia das sublimes aparições de Jesus, porque nela permanece eternizada a grande manifestação do Ressuscitado.

⁶³³ É possível que em algum momento, os discípulos possam representar um entrave para o relacionamento entre aquele que é o paradigma da hospitalidade e o que clama por ser acolhido. W. Paranhos em seu artigo coloca o exemplo de alguns ministros que por seu ritualismo, tornam-se obstáculo do encontro de Cristo com o seu povo na liturgia, transformando-a em uma estrutura rígida que não forma, mas deforma, destituindo aquilo que é humano. PARANHOS, W., Migrações: Liturgia, Humanidade e Hospitalidade, p. 238.

⁶³⁴ DUQUE, J. M., Hospitalidade e Religião Nômada: Identidade para além da violência, p. 786.

Esse lugar da hospitalidade onde a cena bíblica coloca os discípulos de Emaús e Jesus em um contexto eucarístico⁶³⁵, encontra na liturgia o seu modelo de ação, ao empreender a tarefa permanente do acolhimento daquele que chega, e descobre nela a escola do serviço do Senhor (cf. RB, Pról. 45). O cristão que aprende com a liturgia o significado da hospitalidade, torna-se o discípulo de Emaús, pois ao abrir a sua porta, abre também o próprio coração: *patet porta, magis cor*⁶³⁶.

Jesus como o anfitrião, se faz presente na Eucaristia, portanto, o cristão experimenta a sua hospitalidade através desse sacramento, conforme retratam claramente os Evangelhos sinóticos que descrevem a Última Ceia, todavia, é possível observar que no Quarto Evangelho os gestos de Jesus vão mais além⁶³⁷.

No Evangelho do discípulo amado, não se encontra um relato detalhado da instituição da eucaristia, posto que, o evangelista se detém na cena que a antecede: o lava-pés, o qual deve ser lido sob a perspectiva do ato de doar a vida, conforme foi abordado anteriormente⁶³⁸. O amor pelo qual Jesus se faz presente entre os seus discípulos durante a sua vida pública, caracteriza a hospitalidade de um anfitrião que é ao mesmo tempo servo e amigo, por se fazer tudo por todos (cf. 1 Cor 9,22).

Ao reuni-los e ensiná-los por meio da liturgia a dimensão oblativa do despojamento e acolhimento expressa no rito de lavar os pés, configura ao seu ministério e a sua posteridade, a dimensão inseparável da hospitalidade, como um modo particular de olhar e habitar o mundo sob aquela divina-humanidade, que na liturgia encontra o forte apelo de conduzir as comunidades cristãs a um processo de humanização através de seus ritos: “O Mistério cristão, de fato, não é declinável na sacralidade, mas na humanidade. [...] Quanto mais humana for a liturgia, maior será experiência do Mistério”⁶³⁹.

A Eucaristia, como os demais sacramentos assumem como ponto de partida os elementos da ação da vida cotidiana como comer, beber, lavar, tocar..., e o que os torna sacramentos, é a realidade instaurada pelo Cristo, que irrompe o cotidiano

⁶³⁵ CORREIA, J. A. S., A hospitalidade na construção da identidade cristã: uma leitura de Lc 24,13-35, p. 39.

⁶³⁶ “Abre-se a porta, mais ainda o coração” (Tradução nossa).

⁶³⁷ MEYENDORFF, P., The Sacrament of Hospitality: A Liturgical Understanding of Hospitality and Communion, p. 133.

⁶³⁸ Conferir a seção 2.8.2: “O Livro da Hora”, p. 62.

⁶³⁹ BOSELLI, G., “Intervento al Sinodo della Diocesi di Nola”. In: III Sessione del Sinodo: Per una Chiesa che rende lode, p. 35.

com suas palavras e ações, para comunicar a humanidade a graça que se prolonga na história como força vivificante de um dom que acolhe e sana, para então integrar e convergir todo ser humano ao exercício da caridade⁶⁴⁰, gesto este, que também caracteriza um outro aspecto da hospitalidade.

Tudo o que é humano é assimilado e incorporado na liturgia. A ação litúrgica passa a abranger existencialmente a realidade humana e divina, porque no gesto sacramental a ação de Deus e a ação do homem operam em conjunto em favor do humano, onde o agir do homem é incorporado ao agir de Deus e o divino é assumido como uma mesma realidade: espiritual e humano tornam-se únicos. Nesse sentido, a liturgia traz em si a missão integradora de todas as relações humanas, para assumir o papel de agente humanizador em todas as suas dimensões.

No entanto, em conformidade com que foi até aqui exposto, a liturgia em seus vários aspectos, instiga o cristão a assumir uma atitude reflexiva acerca do modo como este se apresenta diante da mesa eucarística: pode ser ele João, que em cada eucaristia, se inclina no peito do “Santo de Deus” (cf. Jo 13,25) para se nutrir do deleitoso alimento, e após saboreá-lo, já não consegue mais receber o que for acetoso e, portanto, não deseja se afastar dali; ou ser Judas Iscariotes, que apesar de ter seus pés igualmente lavados por Cristo e comer do mesmo alimento, apressa-se em trair o Amigo, esquecendo-se deliberadamente da lei da amizade, conforme o *orthros*⁶⁴¹ da Liturgia Oriental rezado em toda Quinta-feira Santa: “Infame Iscariotes, esquecendo-se propositadamente da lei da amizade apressou-se em trair os pés que lavaste. Ó Cristo, comendo teu pão, o Corpo divino, ele ergueu o calcanhar contra ti”⁶⁴².

É possível que o cristão não se identifique com um desses modelos, mas talvez com Pedro, impetuoso e curioso em saber quem haveria de trair o Mestre-Servidor (Cf. Jo 13,24), todavia, não deixa de ser aquele que tardiamente também o trairia com a sua negação (Cf. Lc 22,54-62).

Independentemente de quem seja o ser humano ou de sua escolha, Cristo permanece continuamente em cada eucaristia a lavar os pés da sua comunidade, na esperança de que compreendam o significado desse gesto. Não importa se é um

⁶⁴⁰ SC 59.

⁶⁴¹ Ofício celebrado ao nascer do dia (Matinas), muito longo e variado e que termina com as Laudes (não separáveis). In: Pequeno Menologion: calendário bizantino, p. 51.

⁶⁴² Canon of Great and Holy Thursday, Ode 8, p. 14. (Tradução nossa)

Judas, um João, um Tomé ou um Pedro, o cristão na liturgia poderá sempre ter um pouco de cada discípulo. Ele jamais os exclui da sua mesa, mesmo sabendo que irão abandoná-lo, ele continua a amá-los com a mesma intensidade e com a mesma entrega, porque ama, e ama até o fim (cf. Jo 13,1).

O evento é o mesmo, o Amigo desenvolve uma liturgia de acolhimento “para instruir seus amigos nos Santos Mistérios. A verdadeira Sabedoria de Deus prepara uma mesa que alimenta a alma e mistura para os fiéis o cálice do vinho da vida eterna”⁶⁴³.

Amar alguém não é sinal de que aquele que ama será igualmente ou tão mais amado. O fato de acolher alguém, não significa a certeza de um dia também ser acolhido. Nada está garantido: o ato elementar de crer, é sempre revestido de uma promessa que surpreende nas vicissitudes da vida daquele que se coloca em caminho. Pedro ao abraçar a sua debilidade na humanidade de Cristo, fez de sua queda o próprio recomeço como forma cristã de habitar o mundo. Uma liturgia que ignora essa dimensão, descontinua o Evangelho Vivo de Cristo.

O cristão que compreende a dimensão humana e hospitaleira da liturgia, coloca em prática o apelo de G. Boselli, e reconhece a importância de assumi-la como uma experiência pessoal e comunitária, na busca de dar sentido a vida que nasce e se realiza por um ato performativo ao dom da amizade e da hospitalidade, oferecida por Jesus de Nazaré.

Entrar na Igreja para a liturgia significa, olhando bem, aceitar de não ser o dono, mas convidado, não o autor, mas intérprete, não de dispor do rito, mas de dispor-me ao rito. Renuncio ao domínio sobre o espaço, ao controle do tempo, ao poder sobre o rito, ao comando sobre as outras pessoas presentes, numa palavra, renuncio ao senhorio sobre mim mesmo, mas sobretudo sobre os outros e sobre Deus. Não decido os textos a ler, mas obedeco ao lecionário. Não escolho arbitrariamente as orações, mas rezo os textos que o Missal dispõe. Não seleciono os ritos a cumprir, mas observo um *ordo* antigo de séculos. Não decido a festa a celebrar, mas sigo o calendário litúrgico estabelecido. Não escolho os irmãos e irmãs com quem formar a assembleia santa, mas os reconheço presentes, também eles, como eu, convocados.⁶⁴⁴

A liturgia enquanto ato sensível da fé, incide na quotidianidade daquele que entra em seu espaço, cujo apelo é integrar para ser parte, acolher para ser acolhido, servir e se tornar amigo. A magnitude do serviço e do amor que estão contidos em

⁶⁴³ Canon of Great and Holy Thursday, Ode 1, p. 9. (Tradução nossa)

⁶⁴⁴ BOSELLI, G., “Intervento al Sinodo della Diocesi di Nola”. In: III Sessione del Sinodo: Per una Chiesa che rende lode, p. 37. (Tradução nossa)

todos os relatos da instituição da Eucaristia, deve ser percebida no rito que a antecede: o Lava-pés.

A Eucaristia não inicia no momento em que os discípulos estão à mesa a comer, mas no instante em que são acolhidos e instruídos: “Se eu não te lavar, não terás parte comigo” (Jo 13,8). Estas palavras de Jesus direcionadas a Pedro, reforçam a ideia de que não é possível ser parte integrante de seu banquete, sem antes perceber o sentido de seu gesto, que começa pelo serviço e termina na intimidade da amizade (cf. Jo 15,15, Jo 21,17a).

A passagem do serviço para a amizade, permite a liturgia agregar um espaço afetivo e efetivo na mediação futura da fé viva, e assim, como os discípulos, os futuros amigos de Cristo podem descobrir na amizade e na hospitalidade a própria identidade, porque a compreensão da liturgia também percorre a *via affectionis*, como lugar de “emoção e de fineza de sensibilidade”, conforme expressão de J. Correia⁶⁴⁵.

Nessa perspectiva, os sentidos tornam-se o despertar da fé na ação litúrgica, não mais expressa pela loquacidade da pregação, mas pela unidade e credibilidade da palavra e do gesto assumido em Cristo, que transborda amor generoso em “Um espaço não apenas nem sobretudo teórico, mas antes de tudo pragmático”⁶⁴⁶.

A escola de hospitalidade e amizade da liturgia, ao adentrar nos espaços territorizados, caracterizados geograficamente como espaço relacional, considera o cotidiano e a identidade dos agentes “como um locus do acontecer a sociedade” que constitui o território onde acontece o processo de união entre o passado e o futuro⁶⁴⁷.

Isso significa refletir a liturgia mediante as contingências e a complexidade da vida humana, com seus paradoxos e seus anseios no campo pragmático, porque a liturgia lida e proclamada nas assembleias e escutada pelo cristão, pode ter um

⁶⁴⁵ “A ação litúrgica é, também, lugar de emoção e de fineza de sensibilidade. Envolvidos, todos os sentidos fazem-se lugar eficaz de abertura e de fé. O olho é levado a ver, vendo-se visto. O ouvido a ouvir, sentindo-se ouvido. Com o tato toca-se o mistério, sendo-se tocados. Talvez feridos. Com o cheiro e o gosto, o mistério é apreciado como sabendo a vida. No espaço dos sentidos implicados e transfigurados, as coisas mais simples da realidade fazem-se extraordinariamente eloquentes e os detalhes, mesmo aqueles inobservados, carregam uma inesperada fecundidade. A vida humana elementar faz-se habitação do mistério divino – o mesmo mistério que se torna presente, para nós, em corpo e sangue.” CORREIA, J. F., Lugares e ritmos de composição da vivibilidade e visibilidade da fé, p. 333.

⁶⁴⁶ DUQUE, J. M., “Formar para o estilo cristão, como forma de habitar o mundo”, p. 171.

⁶⁴⁷ Aqui estamos nos apropriando do conceito de território do geógrafo Milton Santos. SANTOS, M. A., O dinheiro e o território, p. 9; SANTOS, M. A., O Território e o saber local: algumas categorias de análise, p. 19.

significado diferente para aquele outro que ouve simultaneamente as mesmas palavras do Evangelho. A questão é levantada por C. Theobald:

Como ouvir a Palavra de Deus e discernir os sinais dos tempos quando o vizinho não a ouve da mesma maneira e não percebe o momento presente com a mesma visão. A interioridade e até mesmo a celebração da liturgia são submetidas a duras provas, mesmo que possam tornar-se a fonte de uma verdadeira conversão. É, de fato, impossível ouvir a Palavra de Deus sem desejar ouvir-se mutuamente.⁶⁴⁸

Cabe a própria comunidade cristã, como espaço relacional, refletir com autenticidade e transparência sobre a diferença entre o modelo ideal de comunidade apresentado e aquele que é vivenciado na quotidianidade das suas liturgias. Uma comunidade perfeita não se traduz por membros infalíveis. Modelo esse, que não possui sustentabilidade mediante as primeiras fissuras relacionais.

A tristeza da imperfeição revela que somos pecadores, mas em contrapartida, exalta a humanidade de uma comunidade. São as fragilidades de seus membros que os aproximam uns dos outros, e assim a liturgia assume seu verdadeiro lugar, para que “os fortes encontrem aquilo que desejam e os fracos não fujam” (RB 64,19). São as fraquezas que aproximam e ensinam o ser humano o valor do acolhimento, tanto para quem acolhe, como para aquele que busca ser acolhido, visto que, só é capaz de acolher seu próximo, aquele que já foi frágil um dia.

Rivalidades e conflitos ocorrem e são de algum modo necessários: revelam que a violência mais grave não é a que vem de fora, mas a que surge do próprio âmago da intimidade humana, à volta da mesa e durante a Ceia do Senhor.⁶⁴⁹

Todavia, para o teólogo franco-alemão essas dificuldades revelam as oportunidades de fazer florescer na diversidade, homens e mulheres hospitaleiros, que buscam a paz e o perdão genuíno, para ouvir a voz da Deus e alcançar o toque afetivo daquela santidade hospitaleira, que congregou os discípulos em torno de Jesus.

Uma comunidade viva é, de fato, a portadora de uma tradição, sempre incorporada em figuras coerentes de humanidade; uma tradição “hospitaleira”, se assim posso

⁶⁴⁸ THEOBALD, C., As grandes intuições de futuro do Concílio Vaticano II: a favor de uma “gramática gerativa” das relações entre Evangelho, sociedade e Igreja, p. 15.

⁶⁴⁹ THEOBALD, C., Le christianisme comme style: Entrer dans une manière d’habiter le monde, p. 247-248.

dizer, na medida em que dá lugar a recém-chegados e desperta a sua própria criatividade.⁶⁵⁰

O espaço litúrgico pode se revelar num itinerário para a formação da identidade cristã, pelo estilo cristão de habitar o mundo, a medida que, coloca em prática os gestos de amizade e hospitalidade, expressos pelos sinais do Ressuscitado na celebração eucarística, que singularizam a identidade cristã como um espaço que se abre para acolher e servir na liturgia o *Opus amicitiae*, a todo o peregrino que desejar entrar e se constituir, para deste modo, transformar os homens em amigos e cooperadores da obra da salvação.

Nesse sentido a Igreja como paróquia⁶⁵¹ é o lugar dos peregrinos (*pároikoi*) de passagem que são acolhidos para compartilhar uma mesma história: “vivem na sua pátria, mas como fossem estrangeiros [...], habitam como estrangeiros, em moradas que se corrompem, esperando a incorruptibilidade nos céus”⁶⁵².

Revelar a liturgia como escola da amizade e da hospitalidade é atribuir-lhe sempre a sua eminente humanidade que permeada pelo Evangelho, tece a profundidade do cristianismo por sua capacidade de acolher para transformar. Para isso, a Igreja como paróquia tem o dever de refletir sobre a conduta daquele pai de família retratado por E. Leclerc sobre o *poverello* de Assis:

Deus é semelhante àquele pai de família que dizia aos seus filhos já crescidos e ávidos de independência: “Quereis partir, estais impacientes por gozar a vossa vida independentemente; pois bem, antes de partirdes, quero dizer-vos: se um dia tiverdes um aborrecimento, se cairdes na miséria, sabeis que eu estou aqui. A minha porta está constantemente aberta, dia e noite. Podeis vir à vontade. Estarei sempre em vossa casa, e da minha parte tudo farei para vos socorrer. Quando todas as portas se vos fecharem, a minha continuará aberta”.⁶⁵³

A porta da hospitalidade é o acesso para todo aquele que deseja entrar e partilhar da amizade cristã, que não encarcera aquele que ama, mas sempre o deixa

⁶⁵⁰ THEOBALD, C., *Le christianisme comme style: Entrer dans une manière d’habiter le monde*, p. 248.

⁶⁵¹ A palavra paróquia tem sua origem no termo grego *paroikía*, do mesmo campo semântico de *pároikos*, que se refere ao estrangeiro ou peregrino, conforme ilustrado no discurso de Estêvão: “E falou Deus que a sua descendência seria peregrina (*πάροικον*) em terra estrangeira” (At 7,6). LIDDELL, H. G.; SCOTT, R.; JONES, H. S., “*παροικεσία, πάροικος*”. In: *A Greek-English Lexicon*, p. 1341-1342; BLOCH, O.; VON WARTBURG, W., “*paroisse*”. In: *Dictionnaire étymologique de la langue française*, p. 464.

⁶⁵² Carta a Diogneto 5, 5, p. 22-23.

⁶⁵³ LECLERC, E., *Sabedoria dum Pobre*, p. 140.

livre para partir, pois “não é o recinto de um desses lugares, mesmo o da igreja, que define o cristianismo, mas o que acontece ao entrar e sair”⁶⁵⁴.

4.3

A amizade: o estrangeiro que bate à porta na era digital

O espaço digital é uma realidade perene do mundo contemporâneo que experimenta inovações uma proporção exponencial e vem promovendo uma revolução nos padrões das relações humanas⁶⁵⁵. Diante deste cenário irrevogável, a tentativa de conceituar a amizade nesta era digital pode repercutir no risco de seu empobrecimento ou de sua hipervalorização⁶⁵⁶. A elucidação adequada para este formato de convívio permanece em constante desenvolvimento, visto que, sincronicamente, à medida que parece crescer em sentido com o progresso da humanidade, também se limita com a própria degradação. Definir a amizade neste campo se revela um vasto desafio por não se tratar de um simples conceito, mas de um conjunto deles.

Mediante tantas reflexões sobre as relações humanas nesta nova era, vale ressaltar o ponto de vista do escritor português J. Saramago, que, ao ser indagado sobre a possibilidade de utilizar um dos meios de comunicação virtual mais comuns da atualidade — Twitter —, sinaliza categoricamente a tendência dessa sociedade para o monossílabo como forma de comunicação, e afirma que “de degrau em degrau, vamos descendo até o grunhido”⁶⁵⁷.

Esta contundente afirmação incita o repensar sobre a qualidade efetiva e afetiva da comunicação, assim como a veracidade das relações de amizades estabelecidas dentro do espaço digital, posto que faz parte da natureza humana buscar constantemente meios de se relacionar e criar laços de amizade, porém, agora, este caminho é traçado em um novo território geográfico: o espaço digital.

⁶⁵⁴ THEOBALD, C., *Le christianisme comme style: Entrer dans une manière d’habiter le monde*, p. 245.

⁶⁵⁵ G. Gumpert e R. Cathcart, na década de 1980, já sublinhavam as mudanças na forma de comunicação e seu impacto nas relações diante das novas tecnologias: “A nova mídia alterou nossos padrões de comunicação com a mesma certeza que a era do gelo mudou os contornos da terra”. GUMPERT, G.; CATHCART, R., *Inter/Media: Interpersonal communication in a media world*, p. 9.

⁶⁵⁶ PETRICINI, T., *Friendship in the Digital Age: Implications from a Philosophy of Communication Approach*, p. 8-11.

⁶⁵⁷ SARAMAGO, J., *Entrevista ao caderno Prosa e Verso*.

Seria possível, então, construir neste espaço relações capazes de enobrecer e aprofundar laços de sinceridade, intimidade e amizade entre as pessoas que livremente se identificam e se associam?

No amigo, encontramos um “outro eu” (*allos autos*)⁶⁵⁸, conforme já dizia o Estagirita na sua *Ética* a Nicômaco, por proporcionar algo que o ser humano, sozinho, seria incapaz de alcançar, pois sem o outro não é possível iniciar um processo de humanização, uma vez que reconhece no outro um mediador que possibilita a abertura para a alteridade. Assim, a convivência na amizade que prossegue na constante busca do aperfeiçoamento mútuo, nunca se finda, por ser este um movimento que constantemente se renova.

Em um curto espaço de tempo, a Internet promoveu um extraordinário avanço tecnológico, no que se refere aos meios que viabilizam o local de encontro entre os indivíduos, bem como, a interação entre eles através das redes sociais. Não é mais necessário um ritual de entrada ou saída deste lugar, pois sem se deslocar do próprio lar, o outro está alcançável numa tela. Esse “estrangeiro” que bate à porta, agora necessita apenas de um *click* para entrar.

A Internet se revela como uma grande facilitadora, e, quem sabe, até promotora dessas aproximações, através de conexões que ultrapassam qualquer distância e desafiam o tempo, propiciando uma sensação de proximidade que não corresponde a contiguidade geográfica, mas torna viável o senso de comunidade.

Os usuários desta ferramenta deixaram de ser meros expectadores e consumidores da informação, para também exercerem o papel de protagonistas deste espaço, tornando-o democrático, dinâmico e vivo. Como nas palavras de P. Lévy, a humanidade se inventa ao tempo que produz o seu mundo e “o conjunto caótico de nossas respostas produz a transformação geral”⁶⁵⁹.

Não obstante, o espaço digital ainda se configura como um terreno pouco fértil para o germinar e nascer de uma amizade, comparado ao território dos amigos conquistados na convivência física, ao longo da vida. Em contrapartida, ele revela sua potencialidade ao diminuir as fronteiras que separam os seres humanos, configurando uma nova geografia do encontro, com suas vantagens e desvantagens.

O ser humano possui a tendência de selecionar para seu grupo de convívio aqueles que compartilham das mesmas convicções, na intenção de formar um

⁶⁵⁸ EN, IX, 9,1166a; IX, 9,1169b.

⁶⁵⁹ LÉVY, P., L'intelligenza collettiva: per un'antropologia del cyberspazio, p. 16.

ambiente pacífico e livre de conflitos. Nesse sentido, o espaço digital oferece aos seus usuários diversos caminhos para esta seleção, por dispor de ferramentas que propiciam a velocidade da conexão na mesma proporção que facilitam o desligamento do outro do seu rol de relações, para, assim, progressivamente dar forma a um novo modelo de convivência⁶⁶⁰.

Paralelamente à tamanha inovação, instala-se a rede do cotidiano com pouca criatividade, que dilata o abismo entre os seres humanos, tornando-os cada vez mais intolerantes e inábeis em lidar com as diferenças, e, com isso, acabam por fechar suas portas para a possibilidade de um novo horizonte. Em uma vida comunitária, não é justo excluir aquele que pensa diferente, pois este tem o instigante papel de desafiar o pensamento humano e fazê-lo ir além⁶⁶¹.

Perante a vulnerabilidade deste novo formato de construção das relações humanas, torna-se improrrogável uma reflexão sobre a relevância da amizade cristã no ambiente digital, tendo em vista a inevitável permanência das redes sociais na vida quotidiana de uma boa parte dos cristãos, sobretudo dos jovens. Elas estabelecem novas dinâmicas de comunicação, e a Igreja não deve ficar alheia a esta realidade, pois essas comunidades também já fazem parte de alguma forma digital de relacionamento. Sendo assim, cabe à Igreja o papel fundamental de sinalizar e educar seus fiéis a manter o espírito de uma comunidade de fé, que não deve tender a particularismos e ao recrudescimento de relações de curto prazo, mas estar sempre disposta a receber todo “estrangeiro” que bate à sua porta, incluindo aquele que agora chega por caminhos virtuais.

A comunidade cristã neste ambiente deve compreender para testemunhar entre si e para todos, que a sua presença no espaço digital não visa uma mera escolha

⁶⁶⁰ Sobre os efeitos dos filtros conhecidos como “echo chambers” ou “filter bubbles” usados pelas mídias sociais e suas consequências, há um extenso debate que permanece em aberto. FLAXMAN, S.; GOEL, S.; RAO, J. M., Filter Bubbles, Echo Chambers, and Online News Consumption, p. 299-301; KITCHENS, B.; JOHNSON, S. L.; GRAY, P., Understanding Echo Chambers and Filter Bubbles: The Impact of Social Media on Diversification and Partisan Shifts in News Consumption, p. 1619-1649.

⁶⁶¹ Segundo K. Worden, as comunidades têm a responsabilidade de garantir que seus hábitos no espaço das mídias sociais sejam moldados de modo que busquem uma vida melhor para seus membros, na qual é imprescindível um sistema educacional voltado para a alfabetização midiática baseada nos quatro princípios (inclusão, autocontrole, discernimento e sensibilidade) desenvolvidos ao longo de seu artigo. “Bons hábitos de mídia social isolados não são, no entanto, suficientes para difundir uma ação ampla e positiva para o bem comum. Esse progresso requer igualmente uma preocupação geral com os amigos civis e um desejo de compreender seus pontos de vista no mundo, exercidos ao longo do percurso cotidiano digital e da vida não digital”. WORDEN, K. J., Disengagement in the Digital Age: A Virtue Ethical Approach to Epistemic Sorting on Social Media, p. 256. (Tradução nossa)

de rede ou grupo, mas a construção e formação de uma identidade alicerçada pela hospitalidade e pelo comprometimento com a coerência evangélica, visto que o anseio natural de cada ser humano pela união deve fazer parte do dinamismo de todo cristão.

A Liturgia, diante desse novo cenário, não deve desperdiçar a oportunidade de transformar também o espaço digital em um *locus* privilegiado do encontro, à medida que o converte num convite ao contínuo aprofundamento da amizade com Deus. Se o homem hodierno acredita na veracidade do encontro do mundo virtual com o desconhecido que bate ao seu “perfil digital”, sem questionar a forma como isso acontece, por que não aceitar a proposta de aventura que Cristo oferece em cada celebração litúrgica para formar uma comunidade que já não celebra a si mesma, mas a história da qual ela faz parte e se deixa transformar? É a história de esperança que a anima e representa: uma comunidade de amigos é o lugar privilegiado para se fazer uma experiência de conversão pastoral⁶⁶², assim como o discernimento dos sinais dos tempos que se perscrutam no quotidiano⁶⁶³.

O espaço digital ainda não oferece alternativas para a concretização de uma experiência sacramental, pois para o rito litúrgico é essencial o realismo relacional, que se liga a uma condição física e envolve os participantes e os elementos que o constituem:

A realidade virtual não substitui a Presença Real de Cristo na Eucaristia, a realidade ritual dos outros sacramentos e o culto compartilhado no seio de uma comunidade humana feita de carne e de sangue. Na Internet não existem sacramentos; e até mesmo as experiências religiosas nela possíveis pela graça de Deus, são insuficientes, dado que se encontram separadas da interação do mundo real com outras pessoas na fé.⁶⁶⁴

Em contrapartida, as mídias digitais podem ser campos férteis para os cristãos que desejam rezar juntos e partilhar a fé, diante da impossibilidade da presença física, onde esta simples ferramenta tem a capacidade de proporcionar uma experiência de evangelização. Para A. Spadaro, a tecnologia revela o anseio do ser humano por uma plenitude que ultrapasse os espaços presencias e relacionais, assim como a esfera do saber. É nesse espaço dinâmico que a finitude humana se

⁶⁶² FRANCISCO, PP., Exortação Apostólica Evangelii Gaudium, n. 25, 27 e 32.

⁶⁶³ GS 4 e 11.

⁶⁶⁴ CONSELHO PONTIFÍCIO PARA AS COMUNICAÇÕES SOCIAIS, Igreja e Internet, n. 9.

desvela: “Buscá-la significa, de certa forma, operar num campo em que a espiritualidade e a tecnologia se cruzam”⁶⁶⁵.

4.3.1

O homem que comunica

O ser humano traz em sua essência a necessidade de formar laços e estabelecer relações para constituir um corpo social. Ele, em seu âmago, anseia por ser parte viva e permanente de uma comunidade. Ao perguntar se o homem necessita ou não de amigos para ser feliz, Aristóteles responde que a amizade é condição essencial para a felicidade, e considera absurda a possibilidade de um homem solitário encontrar um bem e não ter com quem partilhar.

Segundo o Estagirita, o homem não nasceu para viver sozinho, pois ele é um ser político (*zôon politikón*) por natureza, designado a partilhar com os outros, em comunidade⁶⁶⁶. É próprio de sua natureza desejar estabelecer vínculos sociais, mesmo que para isso seja necessário abdicar de uma parte da própria individualidade, em razão de experimentar o sentimento de pertencimento, de acolhimento e de partilha dos elementos que lhe são comuns e que ultrapassam o espaço geográfico.

O homem é o ser que almeja comunicar-se (*zoôn logikon*) com outrem que o escute. Ele, ao contrário de tudo que permanece fechado em si, busca expandir sua existência nos atos de falar e ouvir, de dar e receber: “a palavra transforma nossa presença meramente física e passiva em presença ativa, que nos compromete mutuamente, tornando-nos seres sociais”⁶⁶⁷.

Para tal, em sua genialidade, esse homem investe maciçamente no refinamento de ferramentas tecnológicas de comunicação, que avançam velozes, no intuito de alcançar uma infinidade de possibilidades que promovam o encontro com o outro. A Internet já se destaca como uma ferramenta imprescindível para a comunicação da atualidade, por sua capacidade de ultrapassar os obstáculos físicos impostos pela distância, revelando-se um dos maiores fenômenos tecnológicos dessa geração.

⁶⁶⁵ SPADARO, A., *Cybertheology: Thinking Christianity in the Era of the Internet*, p. 11.

⁶⁶⁶ Pol. I, 2, 1253 a 2 e III, 6, 1278 b, 20.

⁶⁶⁷ RAMPAZZO, L., *Antropologia: religiões e valores cristãos*, p. 240.

Com o progresso das novas *mídias*, o público conquistou uma significativa independência perante as restrições estabelecidas pelos meios tradicionais de comunicação, obtendo como benefício um maior volume e uma maior diversidade de fontes de informação. Em contrapartida, o homem não dispõe de tempo suficiente para si, tampouco possui aptidões adequadas para processar e discernir sobre o valor efetivo da qualidade e a veracidade das informações que diariamente o alcançam. Este novo ambiente é um conforto para os usuários instruídos e habilitados para analisar e distinguir criticamente o conteúdo de cada material, mas qual o destino daqueles que foram seduzidos pelo modelo de vida *panem et circenses*?

Os últimos estudos estatísticos sobre a mídia digital revelam que os indivíduos visualizam, cada vez mais, inúmeras janelas de modo simultâneo, assim como alternam as plataformas sociais em uma velocidade impensável. Posto que a instabilidade emocional e a ansiedade revelam-se como um aspecto marcante no comportamental desta geração, torna-se evidente o desdobramento de uma nova forma de relação com o tempo, onde a qualidade de uma conexão é valorizada pela velocidade da resposta, assim como as amizades passam a ser reconhecidas pela quantidade de curtidas e de compartilhamentos⁶⁶⁸.

Esta é uma sociedade marcada por uma interação praticamente simbiótica com seus celulares, visto que, logo ao despertar, os indivíduos automaticamente direcionam seu primeiro olhar para a tela de seus *smartphones*, ávidos pelas

⁶⁶⁸ L. Lewis, há algum tempo, realiza algumas pesquisas estatísticas sobre as ações da população na Internet. LEWIS, L., Infographic: What Happens In An Internet Minute 2021. O último Relatório Digital, de outubro de 2021, publicado em parceria com a We Are Social e a Hootsuite, contém significativa relevância, pois os dados apresentados denotam que a tecnologia conectada assumiu uma parte ainda mais essencial na vida das pessoas. Durante o ano de 2019, sobretudo pelo impacto do COVID-19, as mídias sociais, o comércio eletrônico, os conteúdos de *streaming* e os videogames, obtiveram um volumoso crescimento. Os dados de seu relatório mostram que 4,88 bilhões (61,8%) de pessoas já são usuárias da Internet, gerando um aumento de 222 milhões (4,8%), comparado aos dados de outubro de 2020. O tempo médio de utilização equivale a aproximadamente 7 horas por dia na Internet, com todos os dispositivos, o que corresponde a quase 48 horas por semana *on-line*. No mundo, são 4,55 bilhões de usuários de mídia social, isto é, 57,6% da população total. Esse número cresceu abruptamente 409 milhões nos últimos 12 meses, gerando uma elevação percentual de aproximadamente 10%. No entanto, os grupos da faixa etária mais avançada são os segmentos de crescimento mais rápido nas plataformas sociais. O Facebook observou uma elevação em torno de 25% dos usuários acima de 65 anos, comparado ao ano de 2020, o que representa praticamente o dobro da média geral de 13%. O relatório de outubro de 2021 demonstra que o tempo médio de um usuário nas redes sociais está próximo de 2 horas e 27 minutos. Este último relatório também apresenta os motivos principais de acesso à Internet: em primeiro lugar, a busca de informações (60,5%), seguido pelo interesse de manter contato com familiares e amigos (54,7%), e, por último, está o interesse em conhecer novas pessoas (29,9%). DataReportal, “Digital 2021: Global Overview Report”; “Digital 2021: Global Digital October Global Statshot”.

recentes notificações, assim como, no final do dia, adormecem somente após visualizá-lo como um último movimento.

A celeridade da vida humana e a potencialidade dos dispositivos digitais em se adaptar de maneira aparentemente natural ao corpo humano fazem com que estes assumam o perfil de extensão de sua própria constituição: ao ver uma paisagem ou qualquer imagem atraente, o ser humano opta primeiramente por registrá-la sob o espectro de uma tela de seu *smartphone*, esquecendo-se que o próprio olhar tem uma abrangência infinitamente maior e o poder de registrar na alma todo o sentimento, algo que o limite retangular desta tela jamais lhe oferecerá.

Estas relações vêm paulatinamente construindo um tipo de contrato subliminar, que sorrateiramente exige a permanência contínua e atenta do indivíduo no regime *on-line*, para que este sempre responda prontamente a todas solicitações e indagações. Os cliques da Internet, segundo E. Brum, tornaram-se os remos das antigas galés: “Remem remem remem. Cliquem cliquem cliquem para não ficar para trás e morrer”⁶⁶⁹.

A falta ou a demora de uma resposta é capaz de gerar no expectante, ansiedade ou até mesmo interpretações errôneas sobre esta forma de ausência. Então, preocupado em corresponder a todas essas expectativas, o ser humano apressa tanto a sua existência que se esquece de viver, “alcançando a façanha inédita de ser senhor e escravo ao mesmo tempo”⁶⁷⁰.

Para M. Castells, é um erro responsabilizar a tecnologia por este comportamento. Em seu pensar, “a tecnologia não determina a sociedade: é a sociedade”⁶⁷¹. Ela dá o formato à tecnologia de acordo com as necessidades, valores e interesses daqueles que a utilizam. Na visão deste sociólogo, a cultura dessa nova sociabilidade possui seu alicerce no conceito de individualidade, e não do individualismo.

Nessas plataformas móveis, os indivíduos estabelecem conexões seletivas com aqueles de seu interesse pessoal ou político, e julgam que formam suas redes de relacionamento sem corromper sua individualidade. Cada ser humano é único e tudo que acontece depende do modo de pensar de cada um, pois as emoções e

⁶⁶⁹ BRUM, E., “Exautos-e-correndo-e-dopados”.

⁶⁷⁰ BRUM, E., “Exautos-e-correndo-e-dopados”.

⁶⁷¹ CASTELLS, M., “A Sociedade em rede: do conhecimento à política”, p. 17.

sentimentos são o eixo da vida e o fundamento da sociabilidade e da amizade na rede⁶⁷².

Ao abordar a questão da amizade, sobretudo na era digital, deve ser primeiramente observado o indivíduo, que deseja ser reconhecido e acolhido dentro das comunidades que se formam. As emoções (*ex-motion*) são as molas propulsoras que o projetam para fora de si e o encorajam a estabelecer encontros num espaço aberto, que lhe permite ver e ser visto, ouvir e ser ouvido. Eis uma janela aberta de modo tão democrático que oferece a este indivíduo a possibilidade de comprovar sua existência e expor seus ideais continuamente, por meio de um *print* de tela que não se apaga.

4.3.2

O homem que busca

O anseio na busca daquilo de que sente falta, faz do ser humano um peregrino — ou um desbravador — que migra de terras em terras, ou de redes em redes, em um mundo digital, no propósito de encontrar algo que sacie rapidamente suas aspirações. Atualmente, a Internet se mostra um terreno fértil para o cultivo e amplificação deste desejo, visto que nela não há limite de tempo e espaço que atrapalhe o acesso a comunicação, seja por meio de uma conexão para encurtar um sentimento de saudade dos amigos distantes, seja para ampliar os círculos de relacionamento através de um aplicativo. Um universo se propõe a caber na palma da mão do indivíduo, ou na tela de seu computador, depende apenas da escolha assumida diante de sua existência ou de “sua tela”.

O ser humano se encontra imerso no paradoxo desses novos tempos: busca a liberdade e, ao mesmo tempo, sente-se solitário sem a tecnologia: vive conectado, querendo desconectar-se⁶⁷³. Ele está convencido de que deixará de existir e será esquecido caso não se mantenha *on-line*, baseado no conceito de que quem não é visto, não será lembrado. Consequentemente, este antagonismo nutre no indivíduo a fobia de cair no ostracismo de uma rede, que a qualquer minuto tem o poder de

⁶⁷² CASTELLS, M., *Indivíduo e Coletividade*.

⁶⁷³ GUIX, X., “O desejo de desconectar”.

apagar sua existência, à medida que o seu *timeline* não é atualizado, criando nele a falsa realidade de pertença, onde tudo se confunde.

A Internet se converteu na realidade da vida, e a vida real reflete aquilo que é praticado nas redes: aquele que agrega valores e verdadeiras amizades, faz de sua rede a continuação da sua existência. Pessoas abertas ao diálogo e ao conhecimento tendem a transformar esse meio num ambiente de interação e engajamento social, visando a interação e a promoção de um bem coletivo. Em contrapartida, pessoas alienadas fazem desse espaço o seu próprio parque de diversão e dispersão da realidade.

A pessoa como Indivíduo⁶⁷⁴ não representa apenas um número em meio à multidão, porque, à medida que ela assume a responsabilidade de se constituir na sua existência, se revela como aquela que participa de todo o gênero humano, de maneira que a humanidade participa inteiramente nesta pessoa. Seu valor não consiste no singularismo, mas na abertura de suas relações aos demais membros, na proporção que cada indivíduo for capaz de experimentar, partilhar e se edificar.

Em um ambiente digital, o Indivíduo se depara com infinitas possibilidades, pois, a todo momento, num curto espaço de tempo, lhe é oferecida uma escolha que pode acarretar mudanças significativas em seu modo de vida. Embora S. Kierkegaard não tenha vivido nesse ambiente digital, sua análise sobre o homem permanece atemporal: “O homem é aquilo que se torna: ele se faz, se elege e existe. Ele é responsável pela sua existência, vive interessado infinitamente por existir”⁶⁷⁵.

Para o R. Liogier, a Internet é o lugar do desejo, e esse desejo é o “componente indissociável da identidade humana”⁶⁷⁶, porque todo o ser humano anseia por se constituir e ocupar um espaço que lhe permita expressar e compartilhar sua história. Para tal, a tecnociência com seus avanços provocou um impacto na construção dessa narrativa, por afetar esse espaço e a maneira como ele se identifica.

Cenas identitárias são espaços onde nossos desejos são construídos, desconstruídos e reconstruídos por estar lá atravessando. Na era digital, e pela primeira vez na

⁶⁷⁴ Assume-se o conceito de Indivíduo (*Enkelte*) do pensador e teólogo S. Kierkegaard, que será nesse tópico fundamental para a compreensão do tema abordado, que se opõe a multidão. Para o dinamarquês, o Indivíduo é “a categoria cristã decisiva e sê-lo-á para o futuro do cristianismo”. KIERKEGAARD, S. A., Ponto de vista explicativo de minha obra como escritor, p. 111.

⁶⁷⁵ KIERKEGAARD, S. A., Textos selecionados, p. 231

⁶⁷⁶ LIOGIER, R., “Identités globales et religion à l’ère digitale: vers les Global Identity Studies”, p. 555.

história da humanidade, parte das cenas de identidade são espaços de desejos desterritorializados.⁶⁷⁷

Por espaço desterritorializado, entende-se o ambiente interativo não definido geograficamente, que vigora como um território de intercâmbio, onde é permitido o compartilhamento de narrativas e trocas simbólicas, vídeos, sons, imagens, palavras que despertam emoções e sentimentos de empatia ou antipatia, ódio ou amor, exclusão ou inclusão.

Nesse espaço, os múltiplos desejos são manifestados e se desenvolvem independentemente dos locais de origem e dos meios pelos quais se cruzam, provocando o aparecimento de uma identidade ou uma existência desterritorializada, o que não significa ser destituída de uma origem territorial⁶⁷⁸.

O exemplo do pensador francês, ao referir-se a cultura do mangá⁶⁷⁹, proporciona ao leitor uma melhor percepção desse conceito. Trata-se de uma cultura originária da tradição nipônica, que tem seu modelo interpelado e mesclado com outras culturas, para, então, poder se desenvolver fora de seu território de origem. O território de interação e crescimento dessa cultura não é conceituado por seu limite geográfico, mas pelo intercâmbio desterritorializado, que promove novas narrativas também desterritorializadas, e desperta múltiplos sentimentos dentro de espaços territorializados, sejam eles um escritório, um ambiente escolar, ou qualquer outro espaço físico⁶⁸⁰.

A amizade, compreendida como um mero desejo dentro desses territórios, é volátil, pois tanto é possível surgir de forma imediata, quanto desaparecer, à medida que as primeiras divergências ou embates ideológicos, políticos e religiosos se manifestam. A amizade iluminada pelo pensamento aristotélico é uma árvore frondosa que cresce lentamente, pois é necessário tempo e sabedoria para “provar do mesmo sal”, isto é, permanecerem juntos na busca do conhecimento, para que

⁶⁷⁷ LIOGIER, R., “Identités globales et religion à l’ère digitale: vers les Global Identity Studies”, p. 557.

⁶⁷⁸ LIOGIER, R., “Identités globales et religion à l’ère digitale: vers les Global Identity Studies”, p. 568.

⁶⁷⁹ Quadrinhos de origem japonesa, muito difundidos em todo o mundo a partir do final do século XX e considerado uma das exportações da cultura japonesa mais importantes e rentáveis no mundo de hoje. Eles se diferenciam dos quadrinhos ocidentais, não apenas pela disposição do texto – da esquerda para a direita – mas principalmente por se utilizar de uma linguagem gráfica completamente própria. ITO, K.; CRUTCHER, P., “Popular Mass Entertainment in Japan: Manga, Pachinko, and Cosplay”, p. 45.

⁶⁸⁰ LIOGIER, R., “Identités globales et religion à l’ère digitale: vers les Global Identity Studies”, p. 568-569.

sejam capazes de expor as próprias vulnerabilidades, assim como manterem-se abertos às fragilidades do outro, até que finalmente desponte em ambos a semente da confiança⁶⁸¹.

Seria consistente a construção da amizade que perdure ao longo do tempo dentro de um espaço desterritorializado? Esses espaços podem provocar e transmitir o valor afetivo e efetivo de sua comunicação, equivalente a estar face a face com o amigo? A proporção de amigos conquistados *on-line* corresponde em profundidade àqueles que foram cativados *off-line*?

Mediante a tantos questionamentos, existe uma ampla literatura com diferentes pontos de vista sobre a possibilidade de o espaço digital fomentar amizades profundas ou não⁶⁸², por ser este um território que permanece em

⁶⁸¹ EN, VIII, 3, 1156b.

⁶⁸² Por critérios metodológicos sobre o volume literário atualmente produzido a respeito dessa temática, são citados alguns estudos de referência como base para o desenvolvimento posterior. D. Cocking e S. Matthews concentram suas argumentações na comunicação de textos escritos e salas de bate-papo, onde concluem que a Internet representa alguns obstáculos significativos para a formação de amizades íntimas e verdadeiras. COCKING, D.; MATTHEWS, S., *Unreal Friends. Ethics and Information Technology*, p. 223-231. M. Mcfall, ao ampliar sua análise ao Skype, dá seguimento ao pensamento de Cocking e Matthews, por também ser descrente quanto a possibilidade de a Internet possuir a capacidade de fomentar amizades virtuais autênticas. MCFALL, M. T., *Real character-friends: Aristotelian friendship, living together, and technology*. p. 221-230. B. Fröding e M. Peterson, no artigo com referência a definição clássica de amizade aristotélica, concluem que a amizade virtual seria descrita pelo Estagirita como um modelo inferior e menos valioso de troca social (p. 206). FRÖDING, B.; PETERSON, M., *Why virtual friendship is no genuine friendship*, p. 201-207. Na perspectiva positiva das amizades em contextos digitais, A. Briggie, em seu artigo, critica o pensamento de Cocking e Matthews por não levarem em conta que dentro de relacionamentos *off-line* também possa haver trocas superficiais e insinceras, e que a forma escrita como meio de comunicação pode aprimorar a qualidade de uma amizade (p. 71); em seu pensamento, a Internet oferece a possibilidade de promover amizades íntimas. BRIGGLE, A., *Real friends: how the Internet can foster friendship*, p. 71-79. Para S. Vallor, a amizade virtuosa requer reciprocidade (p. 188-191), empatia (p. 191-193), autoconhecimento (p. 193-196) e vida compartilhada (p. 196). Ela fornece uma discussão detalhada e matizada a respeito do efeito das mídias sociais e sobre estas quatro condições para amizade virtuosa. VALLOR, S., *Flourishing on facebook: Virtue friendship & new social media*, p. 185-199. A. Elder, a exemplo de Vallor, argumenta também, sob a luz do pensamento aristotélico, a potencialidade de amizades virtuosas se tornarem possíveis, concentrando sua pesquisa nas mídias sociais, defendendo-as dos ataques que as consideram destituídas de privacidade (p. 289-290), superficiais (p. 290), por serem utilizadas exclusivamente para fins comerciais (p. 290-292), classificando-as como enganosas (p. 292), pobres na sua comunicação (p. 293-294), e desconsidera a necessidade do contato físico para se constituir (p. 292-293). ELDER, A., *Excellent online friendships: an Aristotelian defense of social media*, p. 287-297. N. Ellison, C. Steinfield e C. Lampe demonstram empiricamente que as redes sociais, sobretudo o Facebook (p. 1143), ao contrário do que havia sido especulado pela imprensa popular (p. 1164), contribuem para a melhoria da autoestima de seus usuários (p. 1157 e 1163) e incrementam suas interações sociais, assim como a capacidade de se reconectarem aos antigos laços sociais existentes e fomentam novas conexões (p. 1144 e 1164). ELLISON, N. B.; STEINFELD, C.; LAMPE, C., *The Benefits of Facebook "Friends": Social Capital and College Students' Use of Online Social Network Sites*, p. 1143-1168. Estudos mais recentes, como de M-J. Turp, oferecem uma leitura filosófica sobre as amizades dentro do espaço digital. O autor faz uma retrospectiva do atual debate sobre esse tema ao abordar alguns autores acima citados (p. 270), e caminha contra a corrente da literatura atual, que tende "a nos levar a prestar atenção excessiva às características

constante transformação, devido ao investimento maciço no aprimoramento tecnológico para oferecer ao mundo físico novas experiências e interações. As futuras tecnologias em desenvolvimento poderão provocar impactos exponenciais na forma de relação deste Indivíduo com as pessoas dentro de um espaço imensurável.

Torna-se cada vez mais nítida a demanda da tecnologia para atender aos anseios da humanidade dentro de um ambiente que experimenta mudanças constantes, onde toma-se como exemplo a realidade mista⁶⁸³: o usuário não necessita mais da tela do *smartphone* para interagir intuitivamente com seu entorno, graças a uma tecnologia que reúne combinações de representações holográficas de alta definição de pessoas ou de objetos, gerando um processo híbrido entre o mundo físico e o digital. A tecnologia sempre se transforma no intuito de satisfazer os desejos das pessoas, porém, haverá alguma ferramenta capaz de elucidar as mais profundas aspirações dos homens, que permanecem as mesmas diante de um mundo que se altera constantemente?

J. Zak, ao longo dos anos, vem estudando o comportamento humano através da realização de múltiplas experiências em laboratório, por meio de testes sanguíneos em pessoas, antes e quinze minutos após do uso privado ou não das redes sociais. Ele observou um significativo aumento da oxitocina (hormônio que atua no cérebro como estimulador humano da empatia, da generosidade e da confiança), que se relaciona com o nível de conexão desses indivíduos⁶⁸⁴, sugerindo que o cérebro processa esta conexão como um encontro pessoal. Surge, então, uma possibilidade de reconfiguração do cérebro, para reconhecer o encontro entre amigos através de uma imagem captada em tempo real.

positivas da mídia social e a desconsiderar seus prováveis danos” (p. 269-270), como também chama a atenção aos recursos da mídia social, que tornam os indivíduos mais propensos a adotarem uma atitude de objetificação, isto é, “nos torna menos propensos a tratar os outros como pessoas e mais propensos a tratá-los como objetos ou coisas, o que é moralmente arriscado” (p. 273). TURP, M.-J., Social media, interpersonal relations and the objective attitude, p. 269-279.

⁶⁸³ Esse termo foi introduzido por P. Milgram e F. Kishino em seu artigo: “Uma taxonomia de exibições visuais de realidade mista”. MILGRAM, P., KISHINO, F., A Taxonomy of Mixed Reality Visual Displays, p. 1321-1329.

⁶⁸⁴ “No relatório que fiz ao Korean Broadcasting Service (KBS), um jovem participante teve o nível de oxitocina elevado em inacreditáveis 150%. Conjecturei que ele poderia estar falando com a namorada ou com a mãe. Eles verificaram – ele estava postando uma mensagem na página da namorada no Facebook, e seu cérebro processou a experiência da conexão como se ela estivesse na sala com ele”. ZAK, P., A molécula da moralidade: as surpreendentes descobertas sobre a substância que desperta o melhor em nós, p. 174.

As amizades constituídas por laços virtuais geralmente são acordadas entre aqueles que possuem o interesse comum pela busca de companhia e um ambiente de bem-estar, no qual o relacionamento é norteado pela capacidade do indivíduo de atender prontamente as necessidades do outro, tornando este um bem alienável, como explicita Z. Bauman: “Se a satisfação instantânea é a única maneira de sufocar o sentimento de insegurança [...] não há razão evidente para ser tolerante em relação a alguma coisa ou pessoa que não tenha óbvia relevância para a busca da satisfação”⁶⁸⁵.

Neste sentido, configura-se um novo comportamento social, pelo qual a amizade é progressivamente distorcida e empobrecida no seu significado, pois as pessoas consentem em sua própria diluição nas redes sociais para se tornarem parte do montante daqueles que se expõem, em troca de não cair no esquecimento. Acreditam na doce ilusão de que são importantes, por obter amigos na mesma frequência com que se mostram. Veem neste ambiente a oportunidade de expressar a sua imagem mais perfeita, e, desta forma, paralelamente criam a própria rota de fuga da solidão. Todavia, sem perceber, o ser humano pode tornar-se solitário em meio à multidão.

R. Dunbar, em seus artigos⁶⁸⁶, estudou o número de pessoas com as quais o ser humano é capaz de se relacionar de maneira estável, e este corresponde à aproximadamente 150 pessoas. Sendo assim, qual o significado de uma exorbitante quantidade de contatos armazenados nos *smartphones*, ou o sentido da adição de cinco mil amigos no Facebook⁶⁸⁷?

Este antropólogo atribui às “relações sociais estáveis” a qualidade de amigos ou familiares, com os quais o ser humano interage ordinariamente e de modo profundo. Para isso, é necessário tempo e cuidado para mantê-las, diferente das pessoas que não fazem parte do seu círculo íntimo e que são encontradas ocasionalmente. Estas podem ser chamadas pelo nome, podem ser cumprimentadas

⁶⁸⁵ BAUMAN, Z., Modernidade líquida, p. 189.

⁶⁸⁶ DUNBAR, R. I. M., The Anatomy of Friendship, p. 32-51; DUNBAR, R. I. M., Structure and function in human and primate social networks: implications for diffusion, network stability and health, p. 1-29; MAC CARRON, P.; KASKI, K.; DUNBAR, R. I. M., Calling Dunbar’s numbers, p. 151-155.

⁶⁸⁷ Segundo suas políticas regimentais, o número limite de “amigos” a serem adicionados a essa rede social não deve ultrapassar cinco mil. O Facebook realizou um neologismo para a palavra “amigos” e fez do substantivo um verbo: *friending* (variação de *friend*, cuja tradução literal sugere “amigando”), provocando a sensação de familiaridade.

e até mesmo os seus gostos serem conhecidos, mas esses atributos não conferem a intimidade necessária para nomeá-los amigos.

Aristóteles, no século V. a.C, já acenava, em sua *Ética a Nicômaco*, aquilo que R. Dunbar conclui acerca das “autênticas redes relacionais”, que a alegria de uma verdadeira amizade não deve estar vinculada ao número de amigos adquiridos ao mesmo tempo, pois quem é amigo de todos corre o risco de não ser amigo de ninguém⁶⁸⁸. Para o filósofo grego e para o antropólogo inglês, a amizade exige tempo e dedicação, pois os laços de amizade começam a esmorecer à medida que os amigos se distanciam do encontro pessoal⁶⁸⁹, conforme sinaliza o antigo provérbio: “longe dos olhos, longe do coração”⁶⁹⁰.

Embora um número expressivo de amigos seja alcançado nas redes sociais, o estudo deste antropólogo demonstra que o formato hierárquico dos relacionamentos nessas redes segue o mesmo padrão adotado fora delas. Ele sugere um olhar com acuidade para a anatomia da amizade, pois qualquer tecnologia de comunicação é incapaz de substituir o processo empático que a humanidade desenvolveu ao longo de sua história.

Somos, em essência, seres abertos para o encontro, e a amizade é o vínculo que nutre uma comunidade, nesse lugar onde o *eu* e o *tu* se encontram, para estabelecer o valor do *nós*. Ainda que a tecnologia seja o artifício cada vez mais requisitado para atender às mais diversas demandas, e, para tal, se desdobre num movimento de constantes mudanças, a satisfação dos desejos humanos ainda permanece um grande desafio.

4.3.3 O espaço que acolhe

O ser humano é movido pelo desejo e este sempre o conduz a novas formas de desenvolvimento do conhecimento. R. Alves, na crônica “A arte de produzir

⁶⁸⁸ EN, IX, 10, 1171a 21.

⁶⁸⁹ R. Dunbar, ao fazer uma revisão literária de sua obra, apresentou conclusões pertinentes sobre a amizade nas redes sociais durante o período do impacto do COVID-19, onde constatou que “as amizades requerem um investimento de tempo significativamente maior do que as relações familiares para manter a estabilidade da intensidade emocional”. DUNBAR, R. I. M., Structure and function in human and primate social networks: implications for diffusion, network stability and health, p. 17.

⁶⁹⁰ EN, VIII, 5, 1157b 12.

fome”, faz um comentário oportuno sobre o segredo dos bons cozinheiros, que não está relacionado ao tipo ou padrão de comida que é servida em seus banquetes, mas ao talento intrínseco destes profissionais, de despertar o apetite em seus convidados. Por mais saboroso que seja o alimento, a ausência de fome impede que ele seja devidamente saboreado e diante de qualquer insistência por sua ingesta, o corpo humano o repudia automaticamente⁶⁹¹.

Consoantes a esse princípio dos bons cozinheiros, que estão sempre atentos às necessidades de seus comensais, estão as melhores tecnologias, sobretudo no que tange às mídias digitais voltadas para a educação do desejo que, ao promoverem a passagem da conexão para a relação, alcançam uma genuína “comunhão habitada”. Dentro desse território, a amizade se revela como uma nobre ferramenta, que norteia a comunidade cristã a optar por um modelo mais autêntico de relação dentro de um espaço celebrativo, para que, então, o espaço desterritorializado possa ser assumido como um lugar de abertura e acolhimento.

Atualmente as redes sociais são o *locus* onde o ser humano mais compartilha as suas emoções. Nas duas últimas décadas, vários estudos já comprovam empiricamente que esses espaços são terrenos férteis e fecundos para manifestações de emoções e desejos⁶⁹². Contudo, para que uma comunicação seja efetiva, não basta que esses meios digitais se restrinjam a um mero espaço de propagação desses sentimentos, mas que sejam capazes de suscitar as emoções do indivíduo.

N. Kashian e J. Walther apresentam dados sobre a comunicação mediada pelo computador e sugerem que os melhores resultados desta comunicação são obtidos à medida que ela se assemelha à comunicação face a face. Também como exemplo, observam que mesmo em modalidades assíncronas, como e-mail, os amigos desenvolvem comportamentos mais cooperativos que desconhecidos.

É notório que as interações e as mediações que já fazem parte de uma história relacional, nesse caso, a amizade, “independentemente da sincronicidade do meio que utilizam para a comunicação, alcançam melhores indicativos de negociação”⁶⁹³, ao contrário daquelas que são destituídas de uma narrativa histórica.

⁶⁹¹ ALVES, R., “A arte de produzir fome”.

⁶⁹² WALTHER, J.; LOH, T.; GRANKA, L., Let Me Count The Ways - The Interchange Of Verbal And Nonverbal Cues In Computer-Mediated And Face-To-Face Affinity, p. 36-65.

⁶⁹³ KASHIAN, N.; WALTHER, J. B., The Effect of Relational Satisfaction and Media Synchronicity on Attributions in Computer-Mediated Conflict, p. 652-653. (Tradução nossa)

O encontro deixa marcas profundas entre aquele que se deixa encontrar e aquele que realmente quer ser encontrado. A amizade definida como encontro é o amor que se desdobra em todos os espaços e tempos, paradoxalmente de maneira sincrônica e assincrônica na realidade atemporal e temporal da vida de amigos que se beneficiam em partilhar de um tesouro inestimável, porque souberam reconhecer no seu desejo um movimento de busca por ser saciado, em um campo que até então era árido.

Vosso amigo é vossa necessidade saciada. É o campo que semeais com amor e colheis com agradecimento. Ele é a vossa mesa e o vosso lar, porque, famintos vos refugiais nele e o procurais para terdes paz. Quando o vosso amigo fala livremente, vós não receais o “não”, nem retendes o “não”. Quando ele cala, vosso coração não cessa de ouvi-lo, porque na amizade cada pensamento, desejo, ou esperança nasce em silêncio e se compartilha com alegria. Quando vos separais de um amigo, não sofrais, porque o que mais amais nele se iluminará na sua ausência, tal como a montanha, para quem a escala, é mais nítida vista da planície. E não exista na amizade outra coisa senão a consolidação do espírito. Pois o amor que só procura a revelação do seu próprio mistério, não é amor, mas uma rede lançada que só apanha o que não é essencial. E deixai que o que de melhor há em vós seja para o vosso amigo. [...]. Partilhai as alegrias, sorrindo com doçura amiga, porque no orvalho das pequenas coisas o coração encontra sua alvorada e se conforta.⁶⁹⁴

A descrição de K. Gibran acerca da amizade pode ser considerada como o conceito ideal sobre a amizade cristã dentro de um espaço digital, visto que, na realidade atual, os indivíduos, diante de suas angústias, converteram a amizade num remédio para sanar a dor da solidão, pois, apesar de viverem acompanhados, sentem-se sós. Seus afetos tornaram-se reféns de curtidas de uma tela digital, e se contentam com as migalhas que caem dessa mesa; desta forma acolhem ansiosamente essa ilusão, que os faz suportar a sua dura realidade. Esmolam, sem a garantia de que o alimento concedido será suficiente para saciar a sua fome.

O ambiente digital é o espaço que mais oferece amplitude para a comunicação na atualidade, e, por isso, vem assumindo um papel excessivo, onde se recebe tanto de muitos, resultando num grande emaranhado de informações, que dissipam a capacidade reflexiva do indivíduo sobre aquilo que é verdadeiramente desejado. Deste modo, o ser humano vem, progressivamente, se consumindo por aquilo em que investiu, e, por um click, deixa de ser senhor da própria vida, para ser escravo de uma conexão.

⁶⁹⁴ GIBRAN, K., *The Prophet*, p. 66-67. (Tradução nossa)

O simples fato de falar com um rosto sem nome ou um nome sem história — na pior das hipóteses um nome e uma história destituída de verdades — configuram laços que não se entrelaçam. Todavia, os nós que aprisionam e desconfiguram os laços da verdadeira amizade — que não tendo nada a esconder um do outro — sabe reciprocamente que os laços se estreitam ainda mais: “A conformidade dos sentimentos é o nó dos corações”⁶⁹⁵.

S. Turkle apresenta uma pertinente reflexão, na qual o ser humano passa instintivamente a ver a sua vida *online* como a sua vida de fato, não mais a considerando uma extensão. É possível dizer que, para alguns, a vida atual é uma extensão da vida virtual⁶⁹⁶, onde a tecnologia remodela a paisagem emocional de suas vidas. Todavia, seria este o modelo de vida que pretendem levar?⁶⁹⁷ Em sua resposta, S. Turkle afirma: “Não precisamos rejeitar ou menosprezar a tecnologia. Precisamos colocá-la em seu lugar.”⁶⁹⁸

Não é através de um olhar tecnofóbico que se desfaz a má utilização desses meios, tampouco é coerente responsabilizá-los pelos comportamentos tóxicos e nocivos que acontecem dentro de seus territórios. Na verdade, o que emerge nesses espaços são as vulnerabilidades humanas, que, ao sobrevalorizar as tecnologias para seus relacionamentos, acabam por transformar a amizade num produto perfeito para sua comercialização e exploração.

A. Primo, na conclusão de seu artigo sobre a industrialização da amizade, questiona a desinteressada gratuidade das redes sociais: “se você não está pagando pelo produto, você é o produto. [...] Pagamos os sites de redes sociais com nossas próprias vidas! Mais, pagamos também com as vidas de nossos amigos, cujos

⁶⁹⁵ GREGÓRIO DE NAZIANZO, Autobiografia, p. 25.

⁶⁹⁶ Atual no sentido de oposição ao virtual. O virtual assume uma realidade desterritorializada, com a possibilidade de provocar e produzir reações concretas em espaços e tempos diferentes, sem se limitar fisicamente a eles, submetendo “a narrativa clássica a uma dura prova: unidade de tempo sem unidade de lugar”. LÉVY, P., *Qué es lo virtual?*, p. 15. O virtual segundo L. Rodrigues “é uma dimensão muito importante da realidade, porque o virtual é aquilo que existe, não em ato, mas em potência. Então, o virtual opõe-se não ao real, mas sim ao atual, pois o virtual tende a atualizar-se, embora não se concretize de um modo efetivo e formal”. RODRIGUES, L. M. F., *O digital no serviço da fé. Formar para uma oportunidade*, p. 106-109; RODRIGUES, L. M. F., *As mídias e as mediações da experiência religiosa*, p. 36-37.

⁶⁹⁷ TURKLE, S., *Alone Together: Why We Expect More From Technology And Less From Each Other*, p. 17

⁶⁹⁸ TURKLE, S., *Alone Together: Why We Expect More From Technology And Less From Each Other*, p. 294-295. (Tradução nossa)

hábitos e gostos entregamos, mesmo quando não estamos em interação direta com eles”⁶⁹⁹.

O pensar sobre a amizade nas mídias digitais deve automaticamente estar correlacionado ao campo ético. Não é plausível separar a ética da amizade, porque tudo aquilo que for relacionado ao ser humano e suas relações deve ser considerado como um valor inalienável e intrasferível, conforme I. Kant sugere na segunda seção da Fundamentação da Metafísica dos Costumes: “age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio”⁷⁰⁰.

Os modelos relacionais que despersonalizam o ser humano facilmente corrompem a sua integridade, para transformá-lo, de modo quase imperceptível, em objetos negociáveis e de fácil substituição. A empatia é o sentimento capaz de quebrar esse ciclo, ao impelir o indivíduo a buscar uma identificação com o próximo, por isso, sempre que for destituída do comportamento humano, a relação do “Eu-Tu” se converte em “Eu-Objeto”.

A tela de um equipamento eletrônico pode se revelar como a ponte que une os seres humanos ou o muro que os divide, pois detrás de cada postagem está oculta a fragilidade humana e o mais nobre das relações: a sua imprevisibilidade. Diante desse espaço, a autoridade concedida no passado ao profeta, agora é outorgada a cada criatura num espaço digital: “Vê! Eu hoje concedo autoridade a ti, para arrancar, despedaçar, destruir e exterminar; mas também para edificar e plantar!” (Jr 1, 10).

Mediante a inevitabilidade do avanço digital, surgem indagações merecedoras de uma reflexão objetiva por parte da Igreja: o ciberespaço já seria capaz de estimular e desenvolver amizades concretas, ou ainda permanece como um veículo propagador de relacionamentos? O atual formato de amizade exibida e compartilhada nas redes sociais propicia o acolhimento do cristão, assim como o amadurecimento de suas relações?

No ambiente digital, a amizade, por sua virtude, foi nomeada como o ponto de partida entre uma conexão e a concessão de uma relação virtual, e, nesta intercessão, a sua riqueza vem sendo progressivamente confundida e devastada. A

⁶⁹⁹ PRIMO, A., Industrialização da amizade e a economia do curtir: estratégias de monetização em sites de redes sociais, p. 127.

⁷⁰⁰ KANT, I., Fundamentação da Metafísica dos Costumes, p. 243 e 245.

presença da amizade requer primariamente uma eleição pessoal, e jamais se subjugava ao reconhecimento trivial e efêmero estabelecido entre pessoas.

A amizade, para crescer, necessita da intimidade que nasce pelo convívio, que é delineado ao longo do tempo. Neste sentido, a *Web* pode se revelar como uma potencial promotora da amizade, desde que tenha como premissa a partilha sincera das intenções, bem como, estar aberta aos pensamentos e limitações do outro que bate à porta. Segundo L. Rodrigues, a partir do momento que os indivíduos assumiram na *Web* o protagonismo de suas histórias e uma participação interativa, este lugar deixou de ser tecnologicamente frio para se tornar emocionalmente quente⁷⁰¹.

As redes digitais representam um potente canal de comunicação, com amplo potencial para promover a construção de novas amizades, assim como solidificar as amizades que foram previamente construídas. Porém, a forma de interação dentro desse espaço exige uma escolha: “estar presente ou estar conectado”⁷⁰².

A Igreja deve se lançar com coragem no ambiente digital, no intuito de estimular o ser humano a refletir sobre a diferença significativa entre estar presente virtualmente na vida do outro, ou simplesmente permanecer conectado por um vício automático e curioso de comunicação: “comunicar não é apenas aquele que se faz próximo, mas é quem cuida daquele que encontra; não só porque reconhece o outro como seu semelhante, mas tem a capacidade de se tornar semelhante ao outro”⁷⁰³. Por isso, a Igreja tem um papel fundamental de apresentar, nesse espaço, o Deus onipresente e acolhedor, que sempre permanece disposto a manter firme os seus laços de amizade com a humanidade.

A proposta de um espaço acolhedor dentro desse universo digital tem por objetivo despertar nos indivíduos o desejo da concretização efetiva do encontro. Neste sentido, a comunidade cristã não precisa se concentrar em divulgar o Cristo nas mídias digitais, mas em refleti-lo como seu centro de coesão e de identidade. Então, quando essa assembleia estiver reunida para rezar, em uma experiência litúrgica, o Cristo permanece em seu centro. Nesta perspectiva, a Igreja deve perceber que sua importância nas redes digitais vai muito além de um mero anúncio,

⁷⁰¹ RODRIGUES, L. M. F., O digital no serviço da fé. Formar para uma oportunidade, p. 177.

⁷⁰² RODRIGUES, L. M. F., O digital no serviço da fé. Formar para uma oportunidade, p. 178.

⁷⁰³ GUIMARÃES, P., A comunicação da Igreja é um encontro: a redescoberta da comunidade cristã como lugar de encontro na sociedade da informação, p. 24.

pois, em qualquer tempo ou lugar que haja um ser humano, ela deverá sempre se fazer presente pelo compromisso de educá-lo para uma literacia midiática⁷⁰⁴, cujo ponto central é o Cristo, em todas as suas perspectivas. Por esta lógica, torna-se mais evidente que as redes digitais, na realidade, ainda dispõem apenas da capacidade de promover e manter aquela amizade que em alguma etapa de sua história foi concretizada pelo encontro pessoal.

Destarte, nesse ciberespaço muitos *sites* denominados “cristãos” são reconhecidos apenas por informar sobre a fé, ao invés de estabelecer nesse ambiente o diálogo e a comunicação que nasce do verdadeiro encontro. Esses espaços, incitam seus usuários a um modelo distorcido de defender e propagar a fé, não pela atração de amor daquele primeiro convite, “Mestre, onde moras?” (Jo 1,38) ou “Permanece conosco, pois cai a tarde e o dia já declina” (Lc 24,29), mas pelo estímulo a empunhar a espada de seu teclado para destilar uma ira voraz, por meio de palavras difundidas em seus *feeds* direcionada a todos os pecadores, não respeitando as diferenças, sob a alegação de defender a fé para conquistar novos seguidores. Eis a era das modernas “cruzadas digitais”.

Essas “novas cruzadas” não buscam promover uma autêntica evangelização, mas fomentam os debates infrutíferos que se concentram em conteúdos de fé e nas próprias casuísticas, que representam uma espécie de “neo-escolasticismo digital”. Suas tendências se voltam para a transmissão de informações inconsistentes, e, ao contrário de promover autênticas experiências de encontro, se concentram somente em divulgar uma forma atenuada do jihadismo 2.0, como já sinaliza R. Liogier⁷⁰⁵.

Não obstante, também aderem a esses espaços algumas comunidades cristãs que tendem a particularizar e sobrevalorizar experiências intimistas e espiritualistas, totalmente desvinculadas de qualquer tradição histórica e ausentes do testemunho comunitário. Uma autêntica comunidade se solidifica a partir de relações sinceras e justas entre seus participantes, onde a vivência cristã culmina naturalmente no desejo de celebrar. A Eucarística, como a materialização desse

⁷⁰⁴ RODRIGUES, L. M. F., O digital no serviço da fé. Formar para uma oportunidade, p. 213-217.

⁷⁰⁵ O jihadismo 2.0 não é constituído pelo modelo tradicional do fundamentalismo islâmico (Salafismo, Wahhabismo, Talibã), que exige a prática da leitura diária e do conhecimento profundo do Alcorão. Seu conhecimento é superficial, porque não há interesse pelo *corpus* do Alcorão, apenas pelos *slogans* distorcidos do texto religioso, no intuito incitar o combate. LIOGIER, R., “Identités globales et religion à l’ère digitale: vers les Global Identity Studies”, p. 564-567.

desejo ontológico do ser humano de se unir, torna-se o elo de união entre as comunidades⁷⁰⁶.

Nesse espaço digital, a Igreja não deve se reduzir à condição de mais um produto, mas precisa ser um dom, que permite diálogos profundos e sinceros, fomentando nessas comunidades desterritorializadas o desejo de constituir uma verdadeira aliança que conduz a amizade com Deus e a vontade de promover o crescimento dessa comunidade de amigos: “todo desejo de verdadeira aliança conduz a Deus, e todo desejo de Deus conduz à verdadeira comunidade”⁷⁰⁷. Portanto, pelo desejo de encontrar a Deus, os amigos se encontram.

4.4

A Igreja que celebra a amizade

Dom generoso, a amizade nasce da livre oferta de si para lançar-se ao mistério do outro. Os amigos que se encontram num espaço celebrativo contribuem mutuamente para o crescimento e amadurecimento de suas comunidades, pois são capazes de olhar para uma mesma direção sob diferentes perspectivas, a fim de apontar caminhos que jamais foram trilhados.

Amizade não é sinônimo de alienação ou uniformidade, mas de pluralidade dos dons, que, ao serem colocados a serviço, fazem da Celebração Eucarística um elemento distintivo de uma comunidade, que pela liturgia percebe que Cristo não é um personagem do passado, mas aquele que vive em seu meio, como o Amigo, no hoje.

Neste espaço, o agir humano é divinizado, e a presença do Ressuscitado é reconhecida como força vital de uma Igreja que não se confina nas inclemências do tempo e da história, mas se abre à luz do seu mistério Pascal, por reconhecer que os aspectos da vida humana são instrumentos e caminho de humanização e santificação.

Ao celebrar a amizade, a Igreja a reconhece como um importante fenômeno humano e religioso por abranger todos os aspectos da vida cristã. Sua expressão litúrgica é mais evidente no âmbito da oração eucarística, particularmente pela própria Oração Eucarística IV, onde a amizade é o ponto de convergência entre o

⁷⁰⁶ LIMA, J. S., Teologia Prática Fundamental: Fazei-vos também, p. 378.

⁷⁰⁷ BUBER, M., Sobre comunidade, p. 61.

fenômeno antropológico e eclesial, no qual Cristo é a Nova aliança com aquele que a celebra.

Através da Oração Eucarística IV, é possível perceber que Cristo estabelece uma Nova Aliança para restaurar a amizade perdida pela desobediência. Ao rezar esta oração, a Igreja reconhece a amizade como elemento celebrativo à luz de Cristo. Por ela, o ser humano não apenas experimenta a celebração, mas vivencia todo mistério Pascal, à medida que reconhece nela o reflexo da amizade de Deus.

4.4.1

A Oração Eucarística IV

A Oração Eucarística⁷⁰⁸ “é o ponto central e culminante de toda a celebração”⁷⁰⁹, e suas diversas anáforas, tais como presentes no Missal, “foram-nos transmitidas pela Tradição viva da Igreja e caracterizam-se por uma riqueza teológica e espiritual inesgotável”⁷¹⁰. A Oração Eucarística IV, fruto do espírito conciliar, aprofunda suas raízes nesta rica Tradição.

Centro vivo e dinâmico dos Santos Mistérios, a Oração Eucarística é a oração da Igreja reunida, que, ao rezar por meio do seu ministro ordenado, eleva um sacrifício de louvor agradável a Deus. Ela é a chave para abrir os corações dos fiéis e o coração de Deus, que, por meio de Cristo e pela força do Espírito, prepara o coração orante para a meditação e a partilha, sendo, assim, o memorial das

⁷⁰⁸ Segundo B. Neunheuser, o texto oficial refere-se à expressão *preces eucharisticae*, e reserva claramente a palavra “Cânion” para a antiga e venerável oração Romana (Oração Eucarística I ou Cânion Romano). Na instrução para a catequese que acompanha o texto oficial, são utilizadas também como sinônimos: Anáfora, Oração Eucarística e Cânion. Para B. Neunheuser, o termo “anáfora” é o mais antigo e difundido universalmente nas Igrejas Orientais, todavia, esta nomenclatura não seria a mais adequada por evidenciar um único ponto de vista, que é a oferta (anaphorá) do sacrifício, sem remontar à sua origem primitiva, o que a palavra Eucaristia é capaz de fazer plenamente. Por melhor corresponder ao texto oficial, a expressão Oração Eucarística remete à tradição antiga, e é a mais compatível com a terminologia encontrada na Sagrada Escritura, pois auxilia e elucida, de modo catequético, a compreensão do seu significado aplicado à vida dos fiéis. NEUNHEUSER, B., Eucaristia perene: Saggio di commento teologico-liturgico sulle nuove Preghiere eucaristiche, p. 39-41. MARTIMORT, A. G., A Eucaristia: a Igreja em oração, p. 94-95.

⁷⁰⁹ IGMR 30 e 78.

⁷¹⁰ BENTO XVI, PP., Exortação Apostólica Pós-Sinodal Sacramentum Caritatis, n. 48.

palavras e gestos repletos do amor daquele que, ao redor de uma mesa, reuniu seus amigos⁷¹¹.

A Oração Eucarística, segundo J. Hermans, nasce do mandato do Senhor aos seus discípulos: “Fazei isso em memória de mim”⁷¹². Esta é a expressão que diferencia a sua Ceia de qualquer outro rito, profano ou religioso, que também faça do pão e do vinho elementos de sua celebração. As palavras explicativas de Jesus instruem claramente os seus discípulos a realizar este gesto com a mesma fidelidade e entrega, e asseguraram à esta refeição o reconhecimento como Eucaristia por excelência, termo grego que significa “ação de graças”⁷¹³.

A Oração Eucarística, portanto, é um ato dinâmico e, ao mesmo tempo, rigoroso em sua ordem (rito), no qual a Igreja proclama a Páscoa de Cristo e invoca a perene inserção do tempo na eternidade.

Deste modo, em todos os ritos litúrgicos, desde o mandamento histórico do memorial do Senhor na Última Ceia até que ele volte, a santificação do tempo se perpetua por meio deste Memorial. A “liturgia” significa o exercício sacerdotal de Cristo, no qual Ele mesmo se associa a sua Igreja, numa ação sagrada por excelência. Portanto, a celebração do Mistério Pascal se torna contemporânea à ação sagrada da Igreja hoje. Tal santificação da Igreja no mistério a plenifica do Espírito Santo, transformando-a cada vez mais naquela que ela recebe sob os véus sacramentais.

Conscientes disso, os Padres Conciliares procuraram promover uma melhor compreensão da liturgia na vida dos fiéis, para que estes, ao ingressarem na Celebração Eucarística, não assumam uma postura de meros espectadores, mudos e apáticos ao Divino Mistério que os envolve.

⁷¹¹ Na edição típica do Missal Romano, a Oração Eucarística da Reconciliação I é a única onde há referência à palavra “amigos” (*amicis*) direcionada aos apóstolos. Com a terceira revisão do Missal (2002), esta palavra foi substituída por “discípulos” (*discipulis*), para promover uma padronização do vocábulo em todas as Orações Eucarísticas. J. Goñi, em sua análise sobre esta oração, não ousa selecionar a melhor terminologia, pois considera que existem diferentes nuances entre “discípulos” e “amigos”. GOÑI, J. A., *Las Plegarias Eucarísticas de la Reconciliación en la tercera edición del Misal Romano*, p. 33-34. Na Oração Eucarística da Reconciliação II encontra-se a expressão: *in tua amicitia defunctis*. MISSALE ROMANUM: Prex Eucharistica de Reconciliatione II, p. 684. Nas Orações Eucarísticas para as Missas com crianças, apenas a I e a II fazem referência à amizade. É digno de nota considerar que o Missal Romano também contém o formulário da Missa pelos “parentes e amigos”, em celebrações de Diversas Circunstâncias. MISSALE ROMANUM: Pro Familiaribus et Amicis, p. 1142-1143.

⁷¹² HERMANS, J., *La Celebrazione dell'Eucaristia: per una comprensione teológico-pastorale della messa secondo il Messale Romano*, p. 303.

⁷¹³ MAZZA, E., “Origine e sviluppo della preghiera Eucaristica”, p. 10.

Uma participação consciente, ativa e piedosa, aliada à compreensão dos ritos e das orações que compõem a Celebração Eucarística, são os princípios fundamentais do Concílio Vaticano II⁷¹⁴, que, pela “juventude perene da liturgia”, expressão consoante a S. Marsili, distinguem a reforma litúrgica, por proporcionar ao homem de hoje a riqueza e o patrimônio do passado, “oferecendo-lhe algo que seja válido hoje e não apenas o que foi válido para o tempo que se passou”⁷¹⁵.

Neste sentido, a Oração Eucarística IV exprime o desejo do Concílio de unir o Oriente e o Ocidente como herdeiros de uma mesma Tradição. Nesta perspectiva conciliar, essa Oração foi composta a partir do modelo das antigas anáforas da tradição litúrgica oriental, sobretudo a anáfora alexandrina de São Basílio⁷¹⁶, por conter um prefácio fixo e um profundo conteúdo catequético de singular beleza, que totaliza “uma síntese admirável de toda a obra da redenção”⁷¹⁷. Sua tônica joanina ressalta ainda mais o caráter mistagógico e teológico desta Oração.

Para T. Schnitzler, a IV Oração deve ser caracterizada como o “Cânon da história da salvação”, porque, pela primeira vez, a liturgia latina reproduz no âmago de uma celebração, não apenas a instituição da Eucaristia, mas todo o itinerário salvífico do amor de Deus pela humanidade, estabelecido por meio de uma aliança, cujo centro de todas as suas etapas é a Ceia Eucarística⁷¹⁸.

Consoante a este pensamento, A. Bugnini resume que o objetivo foi “fazer uma anáfora que, permanecendo dentro da tradição romana, pudesse mostrar de forma notavelmente mais ampla que as outras, a síntese total da economia da Salvação”⁷¹⁹, bem como evidenciar concretamente os valores bíblicos e cristãos estabelecidos pelo Concílio Vaticano II, para que qualquer indivíduo seja capaz de se identificar⁷²⁰.

⁷¹⁴ SC 48.

⁷¹⁵ MARSILI, S., “Le nouve Preghiere eucaristiche: Problematica e commento”, p. 80.

⁷¹⁶ GELINEAU, J., “La quarta preghiera eucaristica”, p. 52; FRANQUESA, A. M., “Composición y estructura de las nuevas anáforas”, p. 330; MARSILI, S., “Le nouve Preghiere eucaristiche: Problematica e commento”, p. 111; SCHNITZLER, T., As orações eucarísticas e os novos prefácios, p. 8; MAZZA, E., “La preghiera eucaristica IV: un capitolo di teologia eucaristica”, p. 601-602.

⁷¹⁷ FRANQUESA, A. M., “Composición y estructura de las nuevas anáforas”, p. 319-320.

⁷¹⁸ SCHNITZLER, T., As orações eucarísticas e os novos prefácios, p. 159.

⁷¹⁹ BUGNINI, A., La reforma de la liturgia (1948-1975), p. 403.

⁷²⁰ GELINEAU, J., “La quarta preghiera eucaristica”, p. 51.

Para a elaboração desta anáfora, foi constituído um grupo denominado *coetus X* “De ordine missae”⁷²¹, no qual os papéis do jesuíta J. Gelineau e do beneditino C. Vagaggini foram essenciais para o seu desenvolvimento⁷²². Quanto à sua estrutura, a Oração Eucarística IV apresenta todos os elementos principais descritos no Missal Romano com uma dupla epiclese⁷²³.

Essa estrutura pode ser dividida em três partes: Deus é louvado por Ele mesmo, pela criação do mundo, e pela criação e redenção do homem⁷²⁴. Na primeira parte (Ação de Graças), Deus é louvado por sua grandeza, majestade e pelo poder da criação. Diante de todos os anjos, os homens e toda a criação proclamam a santidade de Deus (Aclamação). Depois do *Sanctus*, em um compasso harmonioso, a oração recapitula a história da amizade de Deus com a humanidade através de várias alianças, onde o Mistério Pascal de Cristo, perpetua a Nova e Eterna Aliança. Esse Mistério Pascal se desenvolve até chegar em Pentecostes, onde o Espírito Santo, como primeiro dom, conduz Sua obra à plenitude⁷²⁵.

A obra trinitária é evidenciada pelos predicativos de cada pessoa: O Pai é o criador e quer salvar, o Filho é o enviado para a realização do projeto de salvação, e o Espírito Santo perpetua e vivifica no mundo a obra de Cristo, que, pela Eucaristia, faz com que a Igreja perpetue a sua missão. Após a recordação de Pentecostes, segue a epiclese consecratória, a narração da instituição e consagração do pão e do vinho, que conta com uma teologia fortemente joanina⁷²⁶, sobre a qual A. Franquesa expressa: “o calor e a intimidade do Quarto Evangelho envolve a

⁷²¹ O *coetus X*, em princípio, era composto pelos seguintes membros: J. Wagner (relator), A. Hänggi (secretário), M. Righetti, T. Schnitzler, P. Jounel, C. Vagaggini, A. Franquesa, P-M. Gy, A. Jungmann (consultores). FRANQUESA, A. M., “Composición y estructura de las nuevas anáforas”, p. 309, nota 2. Segundo E. Mazza, no curso desse processo, foi necessário criar dentro do *coetus X* subcomissões especiais com relatores específicos para cada Oração Eucarística, onde a participação de C. Vagaggini ofereceu uma importante contribuição para o seu desenvolvimento. Resumidamente, foram incumbidos P. Jounel para a II Oração Eucarística; C. Vagaggini (que assumiu o lugar de P-M. Gy) para a III Oração; e J. Gelineau e C. Vagaggini para a IV Oração. Todavia, a maioria dos especialistas atribui sua concepção e autoria ao beneditino italiano. MAZZA, E., *Le odierne preghiere eucaristiche*, p. 259, nota 46; MAZZA, E., *Rendere grazie: Miscellanea eucaristica per il 70° compleanno*, p. 244-247. 255-256; JOUNEL, P. “La composition des nouvelles prières eucharistiques”, p. 42-43.

⁷²² MAZZA, E., *Rendere grazie: Miscellanea eucaristica per il 70° compleanno*, p. 228-229.

⁷²³ Ação de Graças, Aclamação, Epiclese, Narração da instituição e consagração, Anamnese, Oblação, Intercessões e Doxologia final. IGMR 79.

⁷²⁴ FRANQUESA, A. M., “Composición y estructura de las nuevas anáforas”, p. 330.

⁷²⁵ MISSALE ROMANUM: *Prex Eucharistica IV*, p. 592.

⁷²⁶ A quarta anáfora se diferencia das outras orações que cumprem a narrativa da Última Ceia de acordo com o Cânon Romano por seguir, particularmente, o relato sobre a quinta-feira do Quarto Evangelho. SCHNITZLER, T., *As orações eucarísticas e os novos prefácios*, p. 180.

atmosfera e neste momento como os discípulos ‘*cenantibus illis*’ acompanhamos o seu gesto inefável”⁷²⁷.

A anamnese aponta um traço característico da teologia oriental: a morte de Cristo e a sua descida à mansão dos mortos⁷²⁸, elemento presente na anáfora de São Basílio⁷²⁹. Após a oblação, a epiclese pós consecratória denota a influência da doutrina conciliar⁷³⁰. As intercessões nascem da esperança e da intimidade com o Senhor, no momento em que Ele se doa na Eucaristia e, nessa intimidade entre amigos, a Igreja, por meio da liturgia, exprime de coração sincero suas súplicas, quando reza não apenas por seus ministros e seu povo, mas também por todos os que buscam a Deus de coração sincero⁷³¹. Em seguida, a Oração é concluída com a doxologia, que exprime a glorificação de Deus, ratificada pelo grande “amém” da assembleia⁷³².

A particularidade dessa Oração está no prefácio, que apresenta uma estrutura fixa e invariável, característica própria da anáfora de São Basílio. O seu propósito é conduzir aqueles que rezam ao mistério que se descortina diante de toda a assembleia⁷³³.

Os Padres Conciliares, ao proporem esta Oração, tencionavam justamente não se deixar sucumbir pela impaciência, que frequentemente rege muitas celebrações. Com efeito, para rezar a Oração Eucarística IV, é primordial uma atitude de desaceleração, assim como, um ânimo para a contemplação de cada palavra de uma história que jamais será impessoal, porque cativa e educa o ser humano a partir das maravilhas de Deus, culminando no convite à perpetuação da amizade com Cristo, que, por sua Páscoa, suscita uma resposta consciente e ativa de toda a assembleia litúrgica, chamada a participação⁷³⁴.

A Oração Eucarística IV possui um estilo poético e ricamente bíblico, sendo dotada de uma preciosa sensibilidade catequética e simbólica. Seu prefácio

⁷²⁷ FRANQUESA, A. M., “Composición y estructura de las nuevas anáforas”, p. 332.

⁷²⁸ “*mortem Christi eiusque descensum ad inferos recolimus*”. *MISSALE ROMANUM: Prex Eucharistica IV*, p. 595.

⁷²⁹ *Anaphora Basillii Caesariensis Alexandrina*, In: HPPE, p. 351.

⁷³⁰ LG 11; SC 48.

⁷³¹ *MISSALE ROMANUM: Prex Eucharistica IV*, p. 595.

⁷³² IGMR 79.

⁷³³ Infelizmente, a IV Oração Eucarística é a menos adotada nas assembleias litúrgicas pelo fato de ser considerada a mais extensa e por exigir uma maior concentração do celebrante e da assembleia.

⁷³⁴ CATELLA, A; CAVAGNOLI, G., *Le Preghiere Eucaristiche: analisi dei contenuti e indicazioni catechistiche*, p. 75.

apresenta uma teologia⁷³⁵ alinhada ao desejo dos Padres Conciliares de abarcar uma Oração Eucarística que contemple as ações de Deus, bem como, o desígnio de render graças pela criação do mundo. A partir desse prefácio, o ser humano é retratado, concomitantemente, como centro de toda a criação, como sacerdote, como amigo e como o porta-voz do Deus que é Pai do universo. Por conseguinte, esse louvor assume um caráter cósmico, porque nada é esquecido: tudo é contemplado.

O prefácio não se inicia pelo vocativo “Deus”, mas *Pater sancte*, que é o primeiro atributo escolhido pela IV Oração para nomear a Deus. Analogamente, este é o mesmo atributo que Jesus utiliza para interceder por seus amigos, na sua oração sacerdotal: para que sejam conservados na unidade (cf. Jo 17,11). Invocar a Deus como Pai implica diretamente uma relação “pai-filho”, que evoca imediatamente os elementos afetivos que compõem essa Oração, na qual paira a “atmosfera do cenáculo, da primeira celebração eucarística, da véspera da paixão e da morte” do Senhor, conforme T. Schnitzler⁷³⁶.

G. Boselli enfatiza que esse prefácio também apresenta uma outra singularidade por não ser apenas uma anamnese do que Deus fez, mas daquilo que Deus é, por isso, o tempo é uma realidade primária com o qual Ele se relaciona. Sua existência é preexistente e coexistente, acompanhando o tempo: *qui es ante saecula et permanes in aeternum*⁷³⁷. Portanto, seus atributos evidenciados na IV Oração — *vivus et verus, bonus, fons vitae* — são o reconhecimento e a ação de graças a Deus pelo que sempre foi, pelo que é, e pelo que continuará sendo por essência.

A passagem para o *Sanctus* coloca primeiramente o mundo celestial no contexto da poética imagem bíblica dos inumeráveis coros angélicos, que servem e cantam dia e noite: *innumerae astant turbae angelorum, qui die ac nocte serviunt tibi*. Após o *Sanctus*, o relato da criação humana assume a centralidade deste prefácio, Deus confia sua criação ao ser humano para que este o sirva: *tibi soli*

⁷³⁵ BOSELLI, G., “Vivre le temps comme histoire du salut: l’intelligence spirituelle de la Prière Eucharistique IV”, p. 210-234; CATELLA, A.; CAVAGNOLI, G., *Le Preghiere Eucaristiche: analisi dei contenuti e indicazioni catechistiche*, p. 75-87; FERRARI, M., *La preguiera eucarística: un “cantiere” riaperto dal Concilio*, p. 141-146; FRANQUESA, A. M., “Composición y estructura de las nuevas anáforas”, p. 329-334; GELINEAU, J., “La quarta preguiera eucarística”, p. 51-68; MAZZA, E., *Le odierne preghiere eucaristiche*, p. 253-293; SCHNITZLER, T., *As orações eucarísticas e os novos prefácios*, p. 159-196.

⁷³⁶ SCHNITZLER, T., *As orações eucarísticas e os novos prefácios*, p. 160.

⁷³⁷ “Vós existis desde sempre e permanecis eternamente”, *MISSALE ROMANUM: Prex Eucharistica IV*, p. 591; BOSELLI, G., “Vivre le temps comme histoire du salut: l’intelligence spirituelle de la Prière Eucharistique IV”, p. 219.

Creatori serviens. A aclamação do *Sanctus* está entre essas duas realidades, que têm o verbo “servir” como elemento de ligação.

Na transição entre a aclamação e a sequência da Oração, a tarefa desempenhada pela liturgia recordada nesse prefácio não pode passar despercebida, pois o reconhecimento de Deus como criador do Universo faz da liturgia o momento celebrativo, no qual o louvor assume a dimensão cósmica e antecipatória da liturgia celeste.

Pela Liturgia da Terra participamos, saboreando-a já, da Liturgia celeste celebrada na Cidade Santa de Jerusalém, para a qual, como peregrinos, nos dirigimos e onde Cristo está sentado à direita de Deus, ministro do santuário e do verdadeiro tabernáculo; por meio dela cantamos ao Senhor um hino de glória com toda a milícia do exército celestial.⁷³⁸

Esse serviço, no qual o ser humano cede a sua voz para que todas as criaturas possam louvar e glorificar a Deus, reunindo o infinito microscópico e macroscópico, pode ser chamado de *Liturgia*. Nesta realidade, o ser humano aprende a fazer do caminho de retorno, o tempo favorável da salvação no hoje da história⁷³⁹. O mistério celebrado da Nova e Eterna Aliança é o eterno presente da Pessoa de Cristo: neste *locus*, divino e humano, a amizade se faz presente. A *philia* penetra, assim, no “Hoje” da celebração litúrgica e no tempo salvífico presente na Igreja.

4.4.2 A amizade à luz da Oração Eucarística IV

Contemplar a Oração Eucarística IV sob o prisma da amizade⁷⁴⁰ corresponde a ouvir o belo canto da salvação regido pelo Mistério Eucarístico, no qual as notas da *philia* são responsáveis pelo compasso dessa sinfonia, para mostrar que a melhor forma de compreensão dos Santos Mistérios é a vivência da celebração.

⁷³⁸ SC 8.

⁷³⁹ No Missal Romano há vários Prefácios que salientam esse *Hodie salutis*: “Por Ele resplandece hoje para os homens o mistério da encarnação redentora” (grifo nosso), Prefácio do Natal III; “revelastes hoje a todos os povos o mistério da salvação” (grifo nosso), Prefácio da Epifania; “Ainda hoje, como bom samaritano, vem ao encontro de todos os homens” (grifo nosso), Prefácio Comum VIII.

⁷⁴⁰ ROVIRA, J., Dios, el Padre, en las plegarias eucarísticas, p. 12

Destarte, a liturgia cristã, ao celebrar as etapas da salvação, renova e mantém viva a aliança de Deus com a humanidade, que agora é eternizada por meio da Nova Aliança, selada pelo Corpo e Sangue de Jesus. Este é o tempo em que Deus mantém firme o compromisso de permanecer fiel ao ser humano, até mesmo quando ele decide abandoná-lo. A Oração Eucarística IV, na tessitura da Aliança, ao recordar em seu prefácio a amizade com o Deus misericordioso, continua a entoar na Igreja esse cântico sempre novo:

Et cum amicitiam tuam, non oboediens, amisisset,
non eum dereliquisti in mortis imperio.
Omnibus enim misericorditer subvenisti,
ut te quærentes invenirent.⁷⁴¹

O contexto anterior ao prefácio faz uma anamnese — assim como uma ação de graças por meio do louvor pela criação — com expressões similares àquelas com que Jesus louva ao Pai: “Eu te louvo, ó Pai, Senhor do céu e da terra” (Mt 11, 25), paralelo à IV Oração: *Confitemur tibi, Pater!* Banhada pelo amor e pela sabedoria de Deus, T. Schnitzler a resume como: “estrofe mergulhada desde o início, no amor de Jesus Cristo que cintila no fundo e vibra através de todos os seus tons. Desde o primeiro acorde, a ideia da criação é uma ação de graças por causa do Redentor, tributada a uma voz com Ele”⁷⁴².

A Igreja, através desta anáfora, compõe seu canto de louvor com as próprias palavras de Deus retiradas da Sagrada Escritura, palavras com as quais Ele gostaria de ser louvado. Pela Liturgia, a Igreja recorda neste prefácio um Deus amigo que, por amor, cria o ser humano ontologicamente para a sua amizade, traduzida por uma aliança que não o submete a um peso de domínio, por preferir a suavidade de permanecer junto dele, e assim lhe entrega a sua criação, para que dela cuide: *creaturis omnibus imperaret*.

A. Wénin, em sua análise bíblica sobre o domínio, esclarece que atribuir à humanidade a tarefa de dominar a Terra significa confiar a ela o compromisso com o projeto de Deus: ser no mundo sua imagem, para que atue sempre, sobre todas as coisas, com o mesmo amor e sabedoria: *in sapientia et caritate fecisti*⁷⁴³. Este

⁷⁴¹ “E quando, por desobediência, perdeu a vossa amizade, não o abandonastes ao poder da morte, mas, na vossa misericórdia, a todos socorrestes, para que todos aqueles que Vos procuram Vos encontrem”. MISSALE ROMANUM: Prex Eucharistica IV, p. 592.

⁷⁴² SCHNITZLER, T., As orações eucarísticas e os novos prefácios, p. 167.

⁷⁴³ WÉNIN, A., De Adão a Abraão ou errâncias do humano, p. 39.

pensamento faz referência direta ao relato da criação (cf. Gn 1, 26) descrito nesse prefácio.

O projeto para a criação é realizar em si a imagem de Deus, na medida em que o ser humano se esforça por dominar a própria impulsividade de alcançar o poder sem limites, capaz de gerar a violência que impede uma abertura à alteridade. Deste modo, “o humano se torna um vivente que suscita a vida e se torna capaz de aliança, precisamente à imagem de Elohim criador”⁷⁴⁴.

Este fato implica o compromisso de trabalhar conjuntamente com Deus por meio de uma aliança, cujo objetivo é cuidar do universo como uma grande “casa comum”⁷⁴⁵, onde todas as formas de vida estão interconectadas, à serviço de uma ecologia integral⁷⁴⁶. A Igreja, pela sua liturgia, tem o dever permanente do exercício dessa diaconia, onde o domínio não mais representa um símbolo de autoridade, mas o serviço de amizade que Deus a confiou, para curar o universo.

Em contrapartida, a criatura, por sua desobediência, faz sua escolha e prefere romper a amizade com Deus⁷⁴⁷, salientando a sabedoria bíblica: ao insultar o amigo, a amizade é desfeita (cf. Eclo 22, 20), e essa rotura não é uma iniciativa divina, mas humana. Ao invés de desprezar aquele que o abandonou, “Deus não recua no seu projeto de amor, nem se arrepende de tê-lo criado”⁷⁴⁸.

Para G. Boselli, essa quarta anáfora traz para o tempo de hoje a relação da desobediência humana e a benevolência de Deus, por jamais desistir de sua criação, pois, por sua misericórdia, sutilmente socorre o ser humano, mesmo que ele não o procure⁷⁴⁹. A IV Oração não intenciona uma discussão teológica sobre o pecado original, apenas sinaliza que se o amor é desperdiçado, a amizade desvanece.

Na perspectiva litúrgica, o conceito da desobediência não refere-se somente à frágil inconstância humana, mas ilustra que o pecado original se estabelece quando o ser humano deixa de sentir o desejo por Deus. Nesta condição, ele já se julga senhor e autor da própria vida, e, por isso, não mais anseia por celebrar com Ele. Sendo assim, a própria queda consiste no abandono de sua vida eucarística.

⁷⁴⁴ WÉNIN, A., De Adão a Abraão ou errâncias do humano, p. 44.

⁷⁴⁵ FRANCISCO, PP., Carta Encíclica *Laudato Si'*, n. 53.

⁷⁴⁶ FRANCISCO, PP., Carta Encíclica *Laudato Si'*, n. 11.

⁷⁴⁷ MAZZA, E., *Le odierne preghiere eucaristiche*, p. 263.

⁷⁴⁸ FRANCISCO, PP., Carta Encíclica *Laudato Si'*, n. 13.

⁷⁴⁹ BOSELLI, G., “Vivre le temps comme histoire du salut: l’intelligence spirituelle de la Prière Eucharistique IV”, p. 223-224.

A memória de comunhão com Deus, perdida em Adão, é restabelecida pelo Memorial de Cristo. A Celebração Eucarística não é uma recordação do passado, mas o reconhecimento daquele que está vivo e permanece junto de seus amigos. Essa nova memória, conforme A. Schmemmann e D. Bresciani, é o reconhecimento alegre do Ressuscitado na vida do cristão, e é, portanto, uma experiência viva de comunhão com Ele⁷⁵⁰. Também é pela pessoa de Cristo que se pode reencontrar as grandes obras realizadas por Deus no passado, bem como, todas as intervenções divinas na história da salvação.

Cristo, pelo gesto de repartir o pão e compartilhar do cálice na Última Ceia, entrega nas mãos da humanidade a sua memória. Quando o cristão celebra a Eucaristia, não somente presentifica a Última Ceia, mas tudo aquilo que ela significou. Então, o espaço e o tempo já não se separam mais, mas participam da onipresença Divina. Diante disso, se a *philia* for retirada do tempo e do espaço, a amizade se reduz a meros fragmentos de elementos de um antes e um depois, para ali permanecer estagnada.

Na amizade não cabe distância entre passado, presente e futuro. Nela, tudo é hoje. Não é possível estabelecer um relacionamento no ontem, tampouco no amanhã, porque tudo se realiza somente no hoje. Portanto, não há sentido em buscar a Deus no passado, mas no hoje de Cristo, quando o Espírito Santo nos coloca em comunhão.

Essa presença de Deus, ao permear o hoje da celebração, exige que o ser humano permaneça atento, no intuito de perceber que o Senhor continua a passar pela humanidade para socorrê-la silenciosamente, muitas vezes, quase imperceptível, conforme assinalado na expressão *misericorditer subvenisti*, que aparece imediatamente após a quebra da amizade do ser humano com Deus.

O verbo *sub-venire* faz alusão ao movimento de aproximar-se discretamente, por baixo, sem ser percebido⁷⁵¹. Esta ação de Deus ocorre para que o ser humano não seja abandonado *in mortis império* (cf. Hb 2,14, Rm 5,14), porque, ao se aproximar por baixo, Ele o levanta com sua misericórdia.

Deus que vem ao encontro do ser humano em sua desobediência, ou em sua ruína (cf. Jt 13, 20), para socorrer sem demora seus amigos, é o que caracteriza a

⁷⁵⁰ BRESCIANI, D., La porta dell'eternità: la memoria in Alexander Schmemmann, p. 82.

⁷⁵¹ BOSELLI, G., "Vivre le temps comme histoire du salut: l'intelligence spirituelle de la Prière Eucharistique IV", p. 224.

liturgia diária, quando a Igreja suplica em cada oração: *Domine, ad adiuvandum me festina* (Sl 70,2). A chegada inesperada de Deus é semelhante a brisa suave que surpreendeu o profeta (cf. 1Rs 19,12), que, por meio deste cenário, revela o itinerário de sua ação: o vento forte, o terremoto, o fogo e, finalmente, o ruído de uma leve brisa (v. 11-13).

Nesse prefácio, a história da salvação é um convite a um olhar atento ao genuíno percurso da amizade, estabelecida entre Deus e a humanidade, que não nasce de um modelo de amor idílico, nem se limita ao tempo das grandes epifanias ou se acomoda no cotidiano da espera de suntuosos sinais, enquanto Deus silenciosamente passa, conforme expressa Santo Agostinho: *Timeo enim Jesum transeuntem*⁷⁵².

Em cada Eucaristia, o Cristo que reparte o Pão da Vida e oferece o seu Cálice⁷⁵³ passa continuamente entre seus amigos, mas muitos preferem se acomodar nos hábitos rotineiros, que fomentam a indiferença à sua constante presença. A Oração Eucarística IV é a suave brisa de Deus no hoje de cada história, ou a sinfonia eucarística que interpela o ser humano a voltar ao primeiro amor (cf. Ap 2,4), e, assim, reencontrar seu lugar na mesa, que nunca foi retirado.

Essa história de amor que se descortina em toda a quarta anáfora não pode ser retida, tampouco apagada por qualquer atitude de revelia do ser humano, porque ela, nas palavras de T. Schnitzler, “não se assemelha a um romance de amor, ódio e amor reconquistado. Ela se revela como um fluxo ininterrupto, cujo ímpeto cresce à medida que se procura detê-lo”⁷⁵⁴.

A celebração eucarística é o transbordar da amizade que assume a manifestação de um amor capaz de transformar todo o serviço numa autêntica celebração entre amigos, onde Deus, pela liturgia, estabelece uma sinergia de amizade com a humanidade, agindo de dentro para transformar a dura condição de servos e toda a realidade que os cerca em uma livre comunhão, que os conduz ao encontro daquele que ama seus amigos até o fim (cf. Jo 13,1). O gesto servil (cf. Jo 13,7) de deitar água em uma bacia para lavar os pés de seus amigos se traduz no fato de que, ali, Ele banha todo universo com o sacramento da vida, embora, a

⁷⁵² SANTO AGOSTINHO, Sermão 88. In: S. Augustini Episcopi, Sermo 88, XIV. PL 38, 546.

⁷⁵³ “Beberam o cálice do Senhor e tornaram-se amigos de Deus”. Antífona de entrada da Solenidade dos Apóstolos São Pedro e São Paulo e antífona de comunhão da festa de São Tiago. MR, p. 780 e 792.

⁷⁵⁴ SCHNITZLER, T., As orações eucarísticas e os novos prefácios, p. 170.

princípio, esta ação de Jesus não seja nitidamente compreendida por seus discípulos.

Jesus, ao ajoelhar-se diante da humanidade, contempla e lava suas feridas, para que esta história banhada por tantas alianças e anunciada por tantos profetas, como esperança, salvação e libertação, possa perenemente fazer parte de seu mistério Pascal, através de um sacramento que se deixa tocar (cf. 1 Jo 1,1).

Esta oração proclama a realidade de um novo tempo, como o lugar onde Deus age e salva. Por isso, a liturgia, como serviço dos amigos, reconhece também o tempo como o lugar da ação de Deus numa comunidade de amigos, que, por serem depositários de um bem que humaniza⁷⁵⁵, também são convidados a reconhecer a sua responsabilidade social⁷⁵⁶, para que, unidos a Cristo, realizem através desta liturgia a obra redentora para a salvação de toda a humanidade: *ut non amplius nobismetipsis viveremus*⁷⁵⁷.

Cristo, como o bom samaritano, em cada liturgia vai ao encontro de todos aqueles que padecem pela dor do corpo ou do espírito, para cobrir suas feridas com o óleo da consolação. A razão desta diaconia e hospitalidade de Deus é a própria amizade, que, banhada pela ternura e misericórdia, acolhe todo o sofrimento e as necessidades daqueles que, em seu desespero, apenas clamam por um olhar.

A Oração Eucarística IV resgata a história de amizade de Deus com a humanidade, portanto, a Igreja tem o dever de estar atenta a seu papel fundamental, de propagar o sinal profético da esperança e da amizade expressa em cada Eucaristia, pois, do contrário, estaria ela em paz ao proclamar “Ide em paz e que o Senhor vos acompanhe”?

4.4.3 Memorial de um tempo futuro

A liturgia, especialmente no que se refere ao Sacrifício Eucarístico, é a realização da obra da redenção de todos os fiéis. Ela, como *culmen et fons*,

⁷⁵⁵ FRANCISCO, PP., Exortação Apostólica Evangelii Gaudium, n. 264.

⁷⁵⁶ BOROBIO, D., “Liturgia y compromiso social”, p. 49-66. BOROBIO, D., Celebrar para vivir: Liturgia y sacramentos de la Iglesia, p. 112-120; BOSELLI, G., O sentido espiritual da liturgia, p. 160-182.

⁷⁵⁷ MISSALE ROMANUM: Prex Eucharistica IV, p. 592.

“contribui em sumo grau para que os fiéis exprimam na vida e manifestem aos outros o mistério de Cristo e a autêntica natureza da verdadeira Igreja”⁷⁵⁸.

Pela liturgia, o mistério de Cristo como o Amigo consolida o serviço da amizade no hoje da Igreja como a expressão de seu ato litúrgico, onde suas ações pastorais promovem a transparência do Mistério Pascal à medida que salientam em suas celebrações os mesmos sentimentos de Cristo por seus discípulos, como a experiência viva de uma Igreja envolvida por uma história de amizade, que cria salvando, e a salva por meio desta.

Destarte, a liturgia como exercício de amizade não se limita a uma mera repetição da memória do ato fundante, ela vai além, porque ela é o memorial. Por meio dela se realiza o que de fato será experimentado, o “já e ainda não”, como o *télos* de todo o ato litúrgico que irá suceder e que não será interrompido pelas temporalidades e descontinuidades da existência. É a certeza da esperança que vislumbra no futuro aquilo que vê no hoje da celebração: a amizade de Cristo que ama seus amigos, e os ama até o fim.

Uma comunidade cristã é consciente, quando cada eucaristia por ela celebrada reflete a experiência do memorial de uma amizade, que permanece viva em cada celebração. Seus gestos e ritos revelam, por *anonomásia*, o sinal profético do querigma, que testemunha e anuncia aos homens e mulheres de todos os tempos o imperativo de que são verdadeiramente amados, porque, primeiramente, este que anuncia já experimentou a amizade de Deus quando foi ao seu encontro, e agora se apresenta como aquele discípulo, despido de qualquer cobiça ou competição, que de modo amigo, ao estender a mão, alcança também o seu coração.

Evangelizar um homem, vê bem, é dizer-lhe: Tu também és amado de Deus, no Senhor Jesus Cristo. E não somente dizê-lo, mas pensá-lo realmente. E não somente pensá-lo, mas lidar com esse homem de tal maneira, que ele sinta e descubra que há nele qualquer coisa de grande, qualquer coisa de maior e mais nobre do que ele pensava, e que assim ele desperte e tome uma nova consciência de si próprio. Isto é que é anunciar-lhe a Boa Nova. Não podes fazê-lo, sem que lhe ofereças a tua amizade.⁷⁵⁹

Nesse sentido, um cristão que vive aquilo que celebra faz da liturgia uma escola de amizade e de hospitalidade, onde cada um que entra nessa comunidade reconhece através da “Eucaristia o grande sacramento que significa e realiza a

⁷⁵⁸ SC 2.

⁷⁵⁹ LECLERC, E., *Sabedoria dum Pobre*, p. 141.

unidade da Igreja, celebrando-se para que, de estranhos, dispersos e indiferentes uns aos outros, tornem-se unidos, iguais e amigos”⁷⁶⁰.

A Eucaristia como memória cotidiana da Igreja⁷⁶¹ oferece ao tempo futuro seu memorial, para que, no presente de cada geração, possa sempre germinar a alegria do Ressuscitado, que propõe aos seus amigos novas atitudes, para serem os cristãos que, impelidos pelo amor à Eucaristia, compreendem a íntima relação entre a celebração do mesmo pão e a concretização do mesmo corpo no mundo, por meio da amizade.

Carlo Acutis⁷⁶² é o testemunho contemporâneo de que a celebração Eucarística não restringe a presença de Cristo somente às espécies consagradas, quando optou por ir além, e exercer sua espiritualidade eucarística pelo livre encontro com aqueles que diariamente conviveu, fossem eles pobres, refugiados ou imigrantes, aos quais sempre direcionou o mesmo olhar com que adorava o Santíssimo Sacramento, “a sua autoestrada para o céu”⁷⁶³.

O venerável jovem fez da convivência com os menos favorecidos, ou com os colegas de escola, uma ocasião para, humanamente, demonstrar a sua amizade com Jesus. Pelos seus escritos e reflexões, a Eucaristia foi a síntese de sua espiritualidade e o centro de toda a sua existência, permeada da amizade com Deus, conforme N. Gori⁷⁶⁴.

Sua vida, em todos os aspectos, refletiu essa dimensão eucarística, onde até mesmo os espaços digitais tornavam-se oportunidades de ampliar a consciência do significado da Eucaristia e sensibilizar os cristãos a não permanecerem indiferentes a ela, como meros consumidores do sagrado, “ou repetidores automáticos de um rito litúrgico, no qual, não colocam o próprio coração e não transparecem a sua fé em Deus”⁷⁶⁵.

Segundo os seus biógrafos, o jovem Acutis possuía um conhecimento extraordinário em informática e em programação, muito acima da média para um

⁷⁶⁰ FRANCISCO, PP., Exortação Apostólica Querida Amazônia, n. 91.

⁷⁶¹ FRANCISCO, PP., Exortação Apostólica Evangelii Gaudium, n. 13.

⁷⁶² FIGUEIREDO, R., Não eu, mas Deus. Biografia espiritual de Carlo Acutis; OCCHETTA, F., Carlo Acutis. A vida além dos limites; GORI, N., Eucaristia. La mia autostrada per il cielo. Biografia di Carlo Acutis; GORI, N., Da Informática ao Céu: Biografia de Carlo Acutis.

⁷⁶³ OCCHETTA, F., Carlo Acutis. A vida além dos limites, p. 21; GORI, N., Eucaristia. La mia autostrada per il cielo. Biografia di Carlo Acutis, p. 85.

⁷⁶⁴ GORI, N., Eucaristia. La mia autostrada per il cielo. Biografia di Carlo Acutis, p. 85.

⁷⁶⁵ GORI, N., Eucaristia. La mia autostrada per il cielo. Biografia di Carlo Acutis, p. 87; FIGUEIREDO, R., Não eu, mas Deus. Biografia espiritual de Carlo Acutis, p. 83.

jovem de sua idade⁷⁶⁶. Todos são unânimes em afirmar que ele se apropriou da Internet apenas para promover o bem e fomentar nas pessoas o desejo pela Eucaristia, e, para isso, utilizava todas as ferramentas tecnológicas de que dispunha⁷⁶⁷.

Pela forma de testemunho cristão no espaço digital, ganhou o epíteto de *cyber apóstolo* da Eucaristia, ou, nas palavras R. Figueiredo, o “grande apóstolo da Santa Missa”⁷⁶⁸, porque foi capaz de transmitir não apenas uma doutrina, mas a Pessoa de Jesus, o amigo, com o qual teve um encontro arrebatador que marcou indelevelmente a sua existência, como uma história de amor única e irrepetível⁷⁶⁹, e após a descoberta do tesouro escondido (cf. Mt 13,44), se apressou em ir ao encontro dos seus amigos para que também estes pudessem participar da sua alegria.

Esse jovem, que foi prematuramente acometido por um câncer fulminante, entregou sem reservas seus dons ao Senhor, atitude que fez dele, a exemplo de São João, o discípulo amado, que tão novo reclinou sua cabeça no peito do amigo, que, comovido por sua generosidade, quis apertá-lo junto ao coração enquanto ele ainda tinha as suas oferendas nas mãos. Postulador da causa de canonização de Carlo Acutis, N. Gori resume seu perfil espiritual:

Ele colocou à disposição de Cristo suas qualidades, habilidades e inteligência, para que as novas gerações tivessem contato e pudessem conhecer aquele que os ama desde a eternidade. Carlo também queria que seus companheiros se tornassem amigos de Jesus, que encontrassem nele o sentido da vida, que fossem felizes não só nesta terra, mas também na eternidade. Por isso não se limitava a ajudá-los e colocar-se à sua disposição, mas se interessava pelas suas almas, queria que se salvassem, procurava fazê-los entender que a amizade com Cristo devia ser mantida e conquistada a cada dia ao custo de sacrifícios.⁷⁷⁰

Reconhecedor desse testemunho, o Papa Francisco, em sua Exortação Apostólica *Christus Vivit*, salienta sua genialidade e criatividade em direcionar as

⁷⁶⁶ GORI, N., Eucaristia. La mia autostrada per il cielo. Biografia di Carlo Acutis, p. 57-61; FIGUEIREDO, R., Não eu, mas Deus. Biografia espiritual de Carlo Acutis, p. 50-57; OCCHETTA, F., Carlo Acutis. A vida além dos limites, p. 13-15.

⁷⁶⁷ Seu amor pela Eucaristia resultou em uma catalogação de, aproximadamente, 136 milagres eucarísticos ocorridos em todo o mundo, que, com a ajuda de seus pais, foram divulgados em uma exposição inaugurada oito dias antes de sua morte. Seu trabalho pode ser visto por meio do site <www.carloacutis.com>.

⁷⁶⁸ FIGUEIREDO, R., Não eu, mas Deus. Biografia espiritual de Carlo Acutis, p. 80 e 86.

⁷⁶⁹ JOÃO PAULO II, PP., Mensagem para o XXXVIII Dia Mundial de Oração pelas Vocações, p. 2.

⁷⁷⁰ GORI, N., Eucaristia. La mia autostrada per il cielo. Biografia di Carlo Acutis, p. 21.

novas técnicas de comunicação ao serviço do Evangelho, pois, muito jovem, já percebia claramente a vulnerabilidade de sua geração, que, pelo anseio da originalidade e do desejo de pertencimento, se submete à falsa liberdade de uma cultura massificada, governada por aparências e pelo viés de um consumismo, que despreza a singularidade dos dons que Deus semeou em cada indivíduo: “Na verdade, todos nascem como originais, mas muitos morrem como fotocópias, dizia Carlo”⁷⁷¹.

O mundo digital se revela como um grande palco onde todas as pessoas podem ser parte integrante de um teatro, no qual cada um assume o papel que desejar. Muitos, seduzidos por essa proposta, se acomodam nas falsas aparências à medida que se sentem oprimidos pelo medo de enfrentar as dificuldades que a vida apresenta. Com o tempo, permanecem imóveis por não mais perceber as amarras que os aprisionam.

Carlo Acutis, com sua sutileza, se revelou naturalmente um “digital influencer” por sua proposta revolucionária de seguir contra a corrente de uma cultura do provisório, fato que o Papa Francisco já adverte em seu discurso na XXVIII Jornada Mundial da Juventude⁷⁷². Em sua genialidade, dedicou-se a um apostolado digital, pelo desejo de estabelecer conexões que suscitem no indivíduo a vontade de conhecer e celebrar os Santos Mistérios.

Só é possível haver a Celebração Eucarística quando o indivíduo sai da virtualidade para concretizar o encontro pessoal com o Amigo, junto de sua comunidade, por isso, a Eucaristia não alcança sua plenitude sem que a comunidade esteja reunida. Portanto, é deste modo que a Eucaristia faz a Igreja, e a Igreja é feita por amigos que celebram juntos, porque comungam de uma mesma alegria.

A participação nos Santos Mistérios estimula no ser humano o desejo por reencontrar aquela originalidade perdida em alguma etapa de sua história, que, por medo do sofrimento ou do fracasso, o condicionou ao mundo das aparências. Acutis, como programador, sempre foi interessado por desenvolver novas ferramentas que contribuam com a Igreja no serviço de se aproximar dos jovens, para despertar nessa geração a sede de Deus. Apesar do gosto pela tecnologia, compreendia perfeitamente os riscos da permanência prolongada em um ambiente digital, por isso, fazia dessa ferramenta um caminho para educar os jovens sobre

⁷⁷¹ FRANCISCO, PP., Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Christus Vivit*, n. 106.

⁷⁷² FRANCISCO, PP., Encontro com os voluntários da XXVIII Jornada Mundial da Juventude.

esse ambiente, que sorrateiramente ceifa a liberdade do ser humano, conforme as palavras de sua mãe “ele percebeu que a Internet conduz as pessoas a um falso senso de identidade”⁷⁷³.

O próprio jovem, segundo Antonia Acutis, era um exemplo, se autoeducando para o uso de seu computador e de seu videogame, para que estes não lhe roubassem o tempo vital de realizar aquilo que era necessário. Ele entendia que a longevidade não garante a ninguém a alegria de viver, por isso, aproveitava com sabedoria os instantes que lhe foram oferecidos, para apresentar a todos que encontrasse o seu melhor Amigo. Sua atenção era voltada para criar sistemas de comunicação que libertem o ser humano de suas fotocópias, a partir da programação de um modelo de rede tecida pela Comunhão Eucarística, onde cada um seja acolhido como parte integrante do Corpo de Cristo e seja livre para fazer um *upgrade* da cultura do *like* para a do *amém*⁷⁷⁴.

[...] a hiperconetividade, desconcerto e falta de perspectivas futuras, que se agrava sem contato real com os outros – famílias, escolas, centros desportivos, oratórios, paróquias; em suma, agrava-se pela falta de contato real com os amigos, pois a amizade é a forma na qual o amor volta sempre a nascer.⁷⁷⁵

Carlos Acutis fez parte de uma nova geração, que não é capaz de conceber a possibilidade de gerir a própria vida sem estar rigorosamente conectada à Internet. Em seu breve tempo de vida, não se submeteu a esta condição servil, fazendo sua diferença ao demonstrar que a tecnologia pode servir como uma preciosa ferramenta para a construção do caminho da santidade.

Deste modo, tornou-se um exemplo de santidade “da porta ao lado”⁷⁷⁶, que, por sua caridade, desprezou o próprio sofrimento causado pela grave doença para confortar aqueles que padecem, e apontar o caminho que pode fazê-los suportar suas dores sem perder a alegria de viver em nenhum instante. Aquele que mais precisava de um medicamento que salvasse sua própria vida preferiu ser o remédio que conforta e cura as feridas dos amigos, aqueles que em busca de um olhar, ainda hoje continuam a bater à sua porta.

⁷⁷³ DAIL, B., Mother of Soon-to-Be Blessed Carlo Acutis: “Jesus Was His First Priority”. Entrevista para a Nacional Catholic Register, 27 de fevereiro de 2020.

⁷⁷⁴ FRANCISCO, PP., Mensagem para o LIII Dia Mundial das Comunicações Sociais, p. 4.

⁷⁷⁵ FRANCISCO, PP., Mensagem em vídeo para os Movimentos Populares, p. 2-3.

⁷⁷⁶ FRANCISCO, PP., Exortação Apostólica Gaudete et Exsultate, n. 7.

A Eucaristia é o memorial que dá sentido ao futuro, onde a vitória de Cristo é celebrada continuamente na história de vida deste jovem, como uma antecipação da Liturgia que um dia será celebrada em sua plenitude. A *philia* delimita o tempo da celebração, na qual a salvação é comunicada a partir daqueles que, por meio de uma aliança, amadureceram a sua amizade com o Ressuscitado para indicar o caminho à humanidade.

Quando a Liturgia assume o autêntico serviço da amizade, uma centelha é suficiente para reacender e infundir na comunidade as brasas do amor, que pode esmorecer sob as cinzas da apatia. É pela Eucaristia que se completa o encontro, e, por ela, o sentido da *philia* é iluminado. Por isso, é necessário rasgar o véu do templo (cf. Mt 27, 51-54) para ter acesso ao Filho de Deus, o Amigo, o Cristo Senhor (cf. Jo 21, 15-17).

5 Conclusão

A amizade é um processo ascendente e descendente, pois ela se eleva à medida que o ser humano caminha em direção a Deus e descende quando Deus assume a natureza humana para ir em direção do seu amigo, e é nesse encontro que a amizade ganha os contornos da Aliança.

Todos os laços que Deus estabelece com sua criação partem sempre daquele princípio vital de uma relação: a fidelidade e a confiança de dar um salto na fé. A fidelidade corresponde ao manter-se fiel (*fides*) àquele traço característico e original da criação, para perpetuar na história a amizade com a confiança (*cum fides* “com fé”) no Deus revelado por Jesus Cristo, que, pela força do Espírito Santo, passeia no jardim da vida, não como juiz, mas como amigo, para perguntar ao ser humano: “onde nesse momento te encontras?” (cf. Gn 3,9).

A Celebração Eucarística é o novo jardim, onde Jesus Cristo caminha em direção aos seus discípulos, para, no *hoje* litúrgico, perguntar-lhes: onde cada um se encontra diante deste banquete? Ainda permanecem como servos ou já se tornaram amigos? E também indaga: “Quem dizeis que eu sou?” (cf. Mc 8,29), pois, nesta pergunta, importa mais saber sobre este ser humano que procura a Deus e a imagem deste Deus que ele carrega dentro de si, do que efetivamente questionar quem seja Deus, ou Jesus Cristo.

A experiência de fé parte de uma dimensão afetiva, do desejo de ser saciado e de alguém que ajude a saciar a fome daquele encontro que deixa marcas indeléveis. Uma amizade que não marca a vida não pode ser chamada de verdadeira amizade, pois, ainda que o amigo seja ferido ou abandonado, o amor não cessa, mas pode findar pela desesperança de não conseguir mais amar.

O cristianismo nasce do encontro dos seres humanos que assumem um compromisso de vida construído em comunidade, permeado por alegrias e tristezas, e impulsionado pela esperança que cintila entre as sombras e luzes de cada um, a fim de redescobrir o sentido profundo da amizade e do que verdadeiramente significa ser amigo, porque, nas palavras de São Pedro Damião, “Quando olho para

o teu rosto, para ti que me és querido, elevo o meu olhar Àquele que desejo atingir unido a ti” (Carta 2,12).

Na amizade cristã, nunca há apenas dois amigos, mas três, refletindo a imagem da Santíssima Trindade. O terceiro é o amálgama que os une e impulsiona a sair de si para ir ao encontro daquilo que em cada coração clama por Ressurreição. Em outras palavras, a amizade cristã é a experiência Pascal do movimento de retorno ao coração de Deus, porque de lá, o ser humano nunca foi obliterado.

O percurso traçado ao longo desta tese consistiu em apresentar biblicamente que Deus, como amigo, cria o ser humano para a amizade, e, a partir do relato da criação, expressa na realidade cósmico-temporal o íntimo desejo de unir-se ao ser humano por meio de um banquete, e como amigo, o convida a partilhar da grande mesa da criação, para celebrar o elo de amizade entre Ele e o ser humano.

Patriarcas, profetas, ou qualquer ser humano que entre na dinâmica da Aliança, tem em sua natureza a inclinação para celebrar a amizade. Mesmo que esse ser humano desobedeça e, conseqüentemente, desista da amizade com Deus, Ele não o abandona ao poder da morte (cf. *Prex Eucharistica* IV). Ao estender as mãos, Deus oferece ao ser humano a reconciliação, que significa refazer o caminho original para retomar aquele pacto de aliança, pois, na sua etimologia, reconciliar (*re* “voltar” + *conciliare* “reunir”) significa voltar a se reunir, ou seja, em um contexto litúrgico, assume o significado de retornar a uma assembleia.

Deus, que é a parte ofendida na relação com o ser humano, nunca cessou de oferecer-lhe o perdão, que se perpetua por meio da amizade estabelecida por seu Filho com o ser humano. Se na Antiguidade a reconciliação cingia os laços de amizade que foram desfeitos, agora a amizade com Deus se refaz gratuitamente de modo celebrativo, na forma de uma perene aliança, que, partindo de uma comunidade, enquanto Igreja, busca abraçar e reconciliar toda a criação (cf. Ef 1,9-10).

Ao retomar a amizade com Deus, o ser humano naturalmente deseja celebrar o dom desta aliança (memorial), que, por um banquete, sinal desta amizade, convida os amigos para o reencontro. No coração desta nova criação está o Mistério Pascal, fundamento do Reino de Deus e de transformação de toda a criação, que o celebra a cada Liturgia, e sem o qual não consegue mais viver.

O estudo do conceito de *philia* dentro da Revelação Bíblica percorreu a sequência canônica dos livros sagrados, utilizando o método da análise narrativa

para investigar o seu sentido teológico, valorizando, assim, o contexto bíblico no qual está inserido. Deste modo, vieram à luz elementos importantes deste conceito presente na história do ser humano, enquanto capaz de experienciar através da totalidade de seu ser uma amizade que se tornou caminho de encontro com Deus e, portanto, de salvação.

Nos Evangelhos Sinóticos foram evidenciadas as formas deturpadas da amizade (*philautia*, *philastorgia*, *philargyría*), que tendem a enfatizar o amor egoísta e acomodado, revestido, muitas vezes, de uma pseudoreligiosidade que enclausura o ser humano em um falso amor. Esses gestos efêmeros de amizade impendem o ser humano de ver os gestos salvíficos inerentes à *philia* realizados por Cristo na história, que muitas vezes, por meio de um banquete, foi estendido a todos que estavam presentes, enquanto evento de reconciliação, de retomada da amizade com Deus.

Foi também importante ressaltar nos Sinóticos a dinâmica intrínseca do Reino, ensinada por Jesus, em que o sentido da *philia* deve ultrapassar os limites naturais e sociais das relações humanas, por meio da gratuidade, para que a amizade não permaneça circunscrita a uma simples troca de benevolências e reciprocidades (*do ut des*), mas que seja o gesto espontâneo de um amor que não busca recompensas.

No Quarto Evangelho, o hagiógrafo abordou a *philia* e suas nuances com um caráter relacional, tendo-a como ponto de partida para a compreensão do amor cristão. O Cristo Ressuscitado, à luz do seu Mistério Pascal, permite que o amor de amizade seja relido, para se tornar o arquétipo de uma nova relação de Jesus com seus amigos, delineada no amor que abrange todas as suas nuances, como era compreendido no judaísmo.

Este Evangelho oferece uma profunda compreensão dos verbos *phileō* e *agapaō*, que apesar de serem verbos distintos, possuem o mesmo sentido. Ainda que os contextos em que são utilizados sejam diversos, é possível compreender sua convergência semântica, à medida que o leitor faz a mesma experiência dos discípulos, não somente a experiência do Cristo, mas do Cristo Ressuscitado.

Destarte, João, ao responder à questão que ficou em aberto nos Sinóticos sobre a reconciliação de Pedro com Jesus, permite, no seu epílogo, retomar e restabelecer uma teologia da amizade em todo o seu Evangelho. Pedro não foi capaz de ver os sinais, mesmo na Última Ceia. Aquele que conviveu com o Senhor e viu

todos os seus milagres foi incapaz de reconhecê-lo. O Príncipe dos Apóstolos personifica uma das faces da Igreja que continua a se perpetuar em todos os tempos... é necessário ultrapassar os sinais para chegar à manhã da Ressurreição.

Com o evento da Ressurreição, o exemplo de Pedro que crê e diante dessa novidade está pronto a doar sua vida ilustra a compreensão de que o caminho inaugurado por Cristo é agora uma realidade incontestável, e, a partir deste evento, é possível manifestar a reciprocidade com a qual Cristo Ressuscitado enriquece o verbo *phileō*. Deste modo, este verbo, à luz da Ressurreição, adquire a conotação de “doar a vida”, mesmo que em seu campo semântico original, não haja nenhuma relação com esta ação.

Todavia, Pedro faz a experiência de um diálogo que brota da autenticidade e do reconhecimento de sua limitação, pois a reconciliação permite ao apóstolo restabelecer a amizade e ser capaz de amar com o mesmo amor que Jesus tem por ele. A esperança, unida ao amor, torna-se a virtude teológica que coloca a vida dos discípulos em movimento.

Para o Evangelho de João, o amor de Jesus é o paradigma também do amor fraterno (ágape). É o amor da gratuidade e da amizade, que suscita comunhão e propicia muitos frutos (Jo 15,5), é o amor que quebra e dissipa paradigmas, como fez com Pedro (Jo 21,15-17), visto que na amizade existe intimidade (Jo 15,15), eleição (Jo 15,16) e doação (Jo 15,17), tudo em uma íntima relação entre *ágape* e *philia*, com suas nuances que perfumam todas as páginas deste Evangelho.

Portanto, a *philia* no Antigo Testamento está vinculada ao contexto da Aliança, que muitas vezes é sucedida por uma refeição, que, pelo ato da comensalidade se desdobra na intimidade e na amizade, expressões da Aliança. No Quarto Evangelho, *philia* se relaciona a *ágape*, no contexto de Aliança do Mistério Pascal, para evidenciar a natureza do amor que não é excludente, mas inclusivo, porque abarca todas as formas de amar. Não é a Aliança que se modifica, mas o discípulo, que, ao entrar na dinâmica do amor, começa a compreender para celebrar melhor. Ele torna-se não mais servo, “porque o servo não sabe o que seu senhor faz”, mas amigo, porque não há entre eles segredos: “tudo o que ouvi de meu Pai vos dei a conhecer” (Jo 15,15).

A Liturgia, como fonte de vida, de oração e de amizade, reconduz os cristãos ao *culmen et fons* da verdadeira espiritualidade, ao convidá-los a tomar parte do sentido profundo da sua participação, deixando de ser meros expectadores para

cooperar no processo da sua história de salvação, como um único mistério à luz do Mistério de Cristo, onde nutrem-se para experimentar o encontro vivo e transformador.

Diante do fenômeno da amizade, a liturgia é capaz de relê-la em Cristo e transformá-la no lugar do *mystérion*. Ela mesma passa a ser *mystérion*, e, na Eucaristia, realiza a sua máxima expressão no coração da Igreja. O *mystérion* é o eterno presente de Cristo, e o seu *locus* é a *philia*.

Neste contexto salvífico, o mistério de Cristo anseia por se fazer parte integrante e poder frutificar na vida de cada cristão. Para isto, a Igreja, ao educar e recordar seus filhos através do Ano Litúrgico, evoca a única celebração da vitória de Cristo na vida e nas obras de seus amigos, como o exemplo de São Basílio de Cesareia e São Gregório de Nazianzo, cuja amizade manifesta um aspecto do mistério de Cristo, o Amigo por excelência.

A Igreja, ao inserir essa amizade em um calendário litúrgico, estimula e desperta nos cristãos a consciência da fecundidade que a amizade proporciona para suas vidas. Essa amizade inspira não apenas uma espiritualidade, mas o testemunho fecundo de que, apesar das suas diferenças, o amor por Cristo e por sua Igreja desdobra-se na capacidade de reconhecer e lutar por aquilo que os uniu, como foi expresso por Gregório no seu encômio fúnebre.

Em uma época em que as heresias de Ário causavam cismas na Igreja e confundiam o pensamento cristão, a amizade destes dois Padres Capadócius foi crucial para edificar e consolidar a unidade doutrinal da Igreja, como também para tentar diminuir os impactos deixados pelo arianismo, sobretudo as inimizades que foram estabelecidas ao longo dos anos.

Destarte, Basílio Magno morreu dois anos antes do Concílio de Constantinopla (381), mas seu pensamento continuou vivo na vida de seu amigo. Por causa dessa amizade, se desdobraram nesse Concílio importantes temas da fé, e pela boca de seu irmão, Gregório de Nissa, e de seu amigo, Gregório de Nazianzo, sua teologia ressoou como um baluarte desta mesma fé.

A Igreja tem consciência dos efeitos dessa amizade para a sua história, pois representa o poder de um elo capaz de conciliar as diferenças, levando os cristãos a uma cultura do encontro, que faz com que se reconheçam e se acolham. Este é o bem precioso que encaminha os corações dos amigos para Deus, assim como

conduziu a um encontro Basílio e Gregório, dois homens tão singulares, mas unidos pelo desejo de ser um para o outro o reflexo de Deus (cf. Jo 14,9).

Deste modo, ao celebrar a amizade de Basílio e Gregório, a Igreja reconhece e chancela o papel singular da amizade cristã como meio de glorificar a Deus, através da amizade de cada cristão com o Amigo (aspecto vertical da liturgia) e da santificação dos amigos na Igreja (aspecto horizontal da liturgia).

Portanto, a amizade exprime na liturgia a força que emana do corpo do Ressuscitado e tem nela sua fonte, a partir da cooperação entre o Espírito Santo e a Igreja. Sem esta cooperação, a Igreja fica paralisada, sua celebração é evocação, o seu agir é condicionado a uma moral de escravos, sua missão torna-se *marketing* e seu Evangelho uma letra morta.

Assim, esta sinergia do Espírito Vivificante, que solidifica a base de uma relação humana de amizade, possui a sua realização perene em cada liturgia da Igreja: de amigos para o Amigo. A liturgia passa a ser igualmente o exercício da amizade (Jo 15,15), onde a presença do Ressuscitado é reconhecida e celebrada como Memorial e antecipação da Liturgia Celeste; o agir humano é divinizado, e sua ação consiste em gestos de amizade que condicionam a moral cristã a viver na alegria da Aliança.

Desta dinâmica nasce uma espiritualidade litúrgica que não se limita aos momentos celebrativos, mas abrange existencialmente a realidade humana, na qual cada batizado é chamado a fazer o movimento pascal, isto é, com Cristo, celebrar o seu mistério que se perpetua ao longo do ano, como a única Páscoa, fazendo dela o alimento e o lugar de renovação da fé no Ressuscitado.

Nos textos eucológicos, que são o instrumento da dinâmica da graça que age no ato litúrgico, o agir eclesial se inspira no agir de Cristo. A teologia e a espiritualidade litúrgica se colocam, dessa maneira, como métodos — ou mesmo itinerários interrogativos — deste processo salvífico no *hoje* da Igreja, em que, pela *philia*, os amigos tornam-se contemplativos: examinam, refletem e se alimentam do que podem ver e tocar (1Jo 1,1), ao modo mais joanino de estar em uma celebração.

Nesse sentido, os ritos cotidianos da liturgia só alcançam seu verdadeiro significado quando cada fiel é capaz de voltar seu olhar para a tenda de um encontro, preparado e desejado pelo próprio Cristo. O ponto de partida para a compreensão da mistagogia como uma ação eminentemente cristológica é, antes de tudo, assumir

que somente o mistério pode desvelar plenamente a si mesmo, isto é, entra-se no mistério celebrando a liturgia, no serviço dos amigos ao Amigo.

À luz do Mistério Pascal, portanto, encontra-se uma nova concepção de liturgia, originária não de elementos externos à Tradição, mas da própria Sagrada Escritura. Diante do contexto evangélico da instituição da Eucaristia, a liturgia ganha uma nova dimensão horizontal, através do exercício da *philia* entre amigos (Jo 15,15). Segundo o CCE, é o desejo e a obra do Espírito no coração da Igreja que cada fiel viva da vida de Cristo Ressuscitado, o amigo: “Quando Ele encontra em nós a resposta da fé que suscitou, realiza-se uma verdadeira cooperação. E, por ela, a liturgia torna-se a obra comum do Espírito Santo e da Igreja” (1091).

Todavia, ainda que o ser humano resista em dar a sua resposta de fé, ou que ainda lhe falte o estímulo necessário para sair da sua zona de conforto, Deus, na sua misericórdia, socorre a todos, para que “ao procurar-vos, vos pudessem encontrar”. Neste contexto, buscou-se de maneira orgânica contextualizar e identificar, à luz do magistério do Papa Francisco, uma teologia da amizade que viabilize o desafio de novos caminhos para a experiência de uma autêntica amizade cristã, que interpele a humanidade a repensar um itinerário pessoal e comunitário, que deve percorrer uma teologia celebrativa da amizade.

Diante deste suntuoso desafio, foi realizada uma abordagem sistemático-pastoral, a fim de provocar uma profunda reflexão sobre o significado da amizade na vida da Igreja e interrogar suas relações em um ambiente celebrativo, e também fora dele, pois quando se trabalha para a humanização dos fiéis, a amizade cristã pode ser o veículo de salvação da humanidade.

Para enfrentar este desafio é importante que a Igreja desperte seu olhar para esta realidade e tenha a coragem evangélica de promover, primeiramente, uma reflexão sincera sobre suas fraquezas e dúvidas, no intuito de fazer renascer a soberania da liturgia e transformá-la num grande instrumento capaz de mobilizar os cristãos para o resgate das relações, porque Ela é, de fato, a “resposta”. Esse caminho exige uma preparação — oração, *lectio divina*, catequese e ritualidade — que conduza o fiel a aprofundar a experiência da amizade, tanto no espaço celebrativo quanto fora dele — como é o caso das mídias digitais.

Uma liturgia que acolhe e educa, fomenta o verdadeiro sentido de uma escola de hospitalidade e de amizade, que auxilia no processo de santificação e humanização de suas assembleias, porque a vida litúrgica apresenta a grande

novidade trazida por Cristo àqueles que se encontram distantes, fazendo sempre o convite para voltar à fonte e recuperar o frescor de uma Aliança, que não se encerra em si mesma, mas se abre para uma nova perspectiva e revela o amor do Filho de Deus Encarnado, para empenhar-se no trabalho de cura e revitalização das relações humanas, pois, se não encontram na Igreja uma espiritualidade que os cure, liberte, encha de vida e de paz, acabarão enganados por propostas que não humanizam e nem glorificam a Deus (*Evangelii Gaudium*, n. 89).

A Igreja, ao assumir o testemunho da *philia* mediante os novos desafios e realidades que enfrenta, não pode fechar os olhos para as mídias digitais, porque muitos batem nesta porta. O desejo de ser acolhido e de encontrar um espaço que acolha faz dos meios digitais um importante instrumento articulador de relações e facilitador de aproximações, onde o cristão, por sua vivência litúrgica, tem o compromisso de refletir também nesses meios o autêntico estilo cristão de habitar o mundo, conforme a célebre expressão de C. Theobald.

Destarte, à medida que o cristão coloca em movimento os gestos de amizade e de hospitalidade expressos pelos sinais do Ressuscitado dentro das mídias digitais, ele solidifica a identidade cristã nesse território instável. A sua experiência litúrgica reflete o abrir-se para acolher e servir a todos os que desejarem entrar, para, deste modo, transformá-los em amigos e cooperadores da *opus amicitiae*, que anseia por passar da potência para o ato celebrativo.

Carlos Acutis é um exemplo que ilustra esse movimento dinâmico da liturgia, que configura para o ambiente digital um estilo autêntico de uma amizade, que percebeu a presença de Cristo no olhar de todo aquele que o buscava, e, sem distinção, procurou conduzir a todos ao amor pelo encontro diário com a Eucaristia. Através de seu talento, configurou a amizade cristã no âmbito eclesial, social e midiático em um processo que reflete a importância da liturgia como configuradora também de uma identidade cristã.

A sua recente beatificação pode ser um indicativo luminoso do caminho que a Igreja está percorrendo, refletindo sobre esse novo espaço que, alavancado pela pandemia do COVID-19, estabeleceu-se de modo irreversível. A cultura digital impôs desafios para uma educação voltada para as mídias digitais, assim como, a necessidade de capacitação de uma pastoral digital, que seja capaz de se fazer Igreja nesses novos areópagos de evangelização.

Ao buscar uma profícua relação entre a liturgia e as mídias digitais, há a necessidade de se fazer um caminho de conversão pastoral, sem perder a consciência litúrgico-celebrativa. Os meios digitais não são o fim em si mesmos, mas caminhos que validam e proporcionam uma presença evangelizadora, e essa experiência é incompleta se não houver um elemento que a integre e complete.

Em uma liturgia digital, as telas tentam compensar o que o corpo não consegue fazer. Por mais que os sentidos sejam provocados e estimulados, não é possível chegar a uma “comunhão habitada”, conceito que exprime o realizar a passagem da conexão para a relação, fecundada e concretizada no encontro, que deixa marcas profundas, onde o real se torna atual. O desejo ganha corporeidade, deixando de habitar um espaço desterritorializado para se tornar carne e presença, gerando frutos de comunhão.

Quando essa “comunhão habitada” se aplica às categorias sacramentais, como a celebração Eucaristia, por exemplo, fica notório o afastamento e o distanciamento que a prática da comunhão espiritual, tão evidenciada nas celebrações *on-line*, provoca ao tornar-se a prática ordinária de muitos fiéis que, mesmo tendo o acesso a comunhão sacramental, optam por participar de liturgias e de comunidades destituídas de um compromisso relacional, tendendo a uma espetacularização dos ritos.

O que deveria ser uma prática provisória e complementar à Comunhão Eucarística passa a ser a prática ordinária, descaracterizando sumamente a teologia litúrgica pós-Conciliar, que preconizou o aprofundamento da participação consciente e ativa dos fiéis nos Santos Mistérios, para que “alimentem-se à mesa do Corpo do Senhor” (SC, n. 48) a fim de participar de modo mais perfeito da celebração (SC, n. 55), configurando e manifestando a imagem da Igreja que “se faz numa participação perfeita e ativa de todo o Povo santo de Deus na mesma celebração litúrgica, especialmente na mesma Eucaristia, numa única oração, ao redor do único altar” (SC, n. 41), ou seja, em uma “comunhão habitada”.

As palavras comunicadas por Jesus no discurso do Pão da Vida (Jo 6,22-59) são o testemunho e o desdobramento da liturgia: “se não comerdes a carne do Filho do Homem e beberdes o seu sangue, não tereis vida em vós” (v. 53). A participação só pode ocorrer à medida que o fiel se deixa transformar pelo alimento da vida e pelo testemunho que lhe é exigido por esse ato: de passar de uma “fé virtualizada” à fé enraizada no encontro, de um amor que não se contenta em ficar à distância,

mas quer se constituir parte e assumir o seu lugar no banquete, porque é Páscoa novamente.

Diante da magnitude deste mistério, percebe-se que a autêntica experiência litúrgica é um caminho aberto a todo cristão que esteja disposto a aceitar o convite de percorrê-lo, para viver a experiência do contato vivo e transformador do encontro com o Mistério Salvador; o mistério apaixonado de Cristo, que doa a vida por seus amigos em cada ato celebrativo, no *hoje da philia*.

Trazendo em si traços da Aliança (*berît*), a amizade é o suave caminho que conduz àquela unidade de ser “uma só alma” (Oração 43,20), e estimula os mesmos sentimentos que movem os amigos. Esses sentimentos desabrocham naquela unidade que traz o reflexo da eternidade, escopo de cada liturgia: céus e terra se unem. A amizade na liturgia é uma configuração superior de um encontro que supera o efeito do tempo para se revestir com o manto da divindade do Sumo Bem, que eleva o ser humano a sua divina humanidade.

A Oração Eucarística será a confluência do momento celebrativo destes temas, sobretudo quando a Igreja propõe uma Oração Eucarística que traz em seu prefácio a história de amizade entre Deus e o ser humano. Fruto do florescer conciliar, a Oração Eucarística IV, presente no Missal Romano, tem seu prefácio imutável e, com ele, forma um todo inseparável (IGMR 365, d).

Na Oração Eucarística IV é perceptível o mistério anunciado e renovado em sua totalidade, e na sua realidade objetiva: Cristo, por amor aos seus amigos, rompe o véu da história para ser o caminho de salvação. Quando o ser humano, em sua fraqueza e por sua desobediência, se afasta desta amizade, Aquele que é a Vida (Jo 14,6) jamais abandona o amigo ao poder da morte, mas o espera e o socorre com sua bondade. A espiritualidade presente nessa Oração Eucarística é também uma expressão da realidade cristã, e, conseqüentemente, indispensável à vida da Igreja, pois o mistério de Cristo celebrado nas ações litúrgicas é vivenciado em toda sua integridade e eficácia objetiva (SC, n. 7).

Esta Oração foi inspirada em uma anáfora de São Basílio, monge e bispo, que como reformador litúrgico (Oração 43,34) sabia da importância da liturgia como “fonte de onde promana toda a sua força” (SC 10). Ele elaborou uma anáfora Eucarística que contemplou toda a história da salvação, e cuja centralidade está no mistério Pascal, tecida como fruto de seu contato profundo com a Palavra de Deus e de uma amizade, que, na liturgia, ganha contornos celebrativos.

Também monge, C. Vagaggini, ao se inspirar na anáfora de São Basílio para tecer a Oração Eucarística IV, reconhecia a importância da Sagrada Escritura para a compreensão e celebração da liturgia, sobretudo da amizade que se estabelece por meio da celebração. A experiência da amizade, portanto, conduz a uma compreensão profunda da Revelação e da Liturgia. Logo, esta anáfora eucarística é o fruto de uma grande *lectio divina*, que na experiência litúrgica ganhou vida e, à luz da amizade, gerou a IV Oração.

Todos os elementos abordados nesta tese a nível bíblico, patrístico, litúrgico e midiático, encontram o seu eco na Oração Eucarística IV, à luz do mistério de Cristo, quando uma comunidade celebra o seu vínculo de amizade com Deus, em Cristo. Então, neste pensar, a teologia litúrgica e a prática pastoral podem ser enriquecidas por esta pesquisa, que tenciona suscitar uma discussão na Igreja, resgatando o valor da amizade cristã como elemento propício que a ajuda a caminhar rumo a uma autêntica experiência de encontro com o mistério salvífico, ressoando as palavras de C. Vaggagini ao afirmar: “na teoria das relações entre liturgia e espiritualidade e entre liturgia pastoral, a ciência litúrgica atinge o máximo contato que é permitido com a vida” (2009, p. 612).

O cristão não deve mais permanecer apático diante das riquezas dos textos das Orações Eucarísticas do Missal Romano, sobretudo da Oração Eucarística IV, tão pouco utilizada nas Celebrações, tampouco deve ignorar o seu valor e fecundidade, herdados da rica tradição litúrgica pós-conciliar.

O caminho percorrido nesta pesquisa pretende resgatar a amizade como uma referência indispensável no processo de humanização das relações cristãs, para que a celebração litúrgica, como a fonte de virtude da Igreja e o local privilegiado do encontro marcado entre Cristo e os seus amigos, jamais cesse de brotar.

Neste contexto, embora não seja o escopo desta pesquisa, julga-se por bem pontuar dois elementos que o estudo da *philia* em âmbito celebrativo abre para o aprofundamento de uma identidade da Igreja, como a amiga do Amigo. O primeiro se refere a dimensão eclesiológica. O exercício do ministério ordenado e de uma solidariedade entre bispos e presbíteros, por exemplo, manifestam as notas fundamentais de uma Igreja que, à luz da amizade cristã, pode aprender e ensinar que a maior autoridade está naquele que se dispõe a servir, e aprende a ser amigo e não servo (LG 28). Essa relação, que nasce de um contexto litúrgico da *Lumen*

Gentium, ganha dimensões eclesiológicas que, pela *philia*, auxiliam na humanização das relações hierárquicas na Igreja.

O segundo elemento se refere a dimensão escatológica da amizade. Se a amizade encontra lugar dentro de uma Oração Eucarística, ou seja, na celebração do mistério de Cristo, a amizade cristã possui um aspecto escatológico, que é a união plena com Cristo na sua realidade definitiva. Logo, a união dos amigos, e a deles com o Cristo, já é celebrada na liturgia como realidade escatológica. Portanto, a liturgia torna-se o ícone — ou a imagem — daquela união perfeita que a amizade se propõe a realizar. Enquanto as novas tecnologias propõem avatares ou metaversos, o cristão que celebra a liturgia recorre a uma outra imagem, a de Cristo, que é a verdadeira expressão da autêntica amizade.

A Celebração Eucarística só pode ser completa quando o amor que deriva de toda a liturgia se torna *philia* no dia a dia. Não há separação do culto, afinal, o *ite missa est* é o prorromper de uma única experiência, com a qual o cristão, pelo dom da amizade é agraciado pelo Amigo.

Ao chegar às considerações finais sobre a importância da amizade em uma perspectiva celebrativo-litúrgica, é intento provocar e despertar no cristão uma consciência que o impulsione a refletir sobre as suas relações dentro das celebrações e a encontrar caminhos que a humanizem, levando-o a superar a condição servil para atingir a dinâmica da amizade com todas as implicações que ela evoca.

No final do epílogo do Quarto Evangelho, encontra-se a expressão “até que eu venha” (Jo 21,24). A conclusão deste Evangelho não se refere à *Parusia*, mas a uma continuidade da presença de Cristo na vida dos amigos: o Cristo Ressuscitado continua a viver no meio deles. O verbo trata de um presente (até que eu venha): é a constante vinda, o eterno presente de Cristo na sua Igreja. Com estas palavras, o hagiógrafo reproduz o sentido das palavras de Jesus no Evangelho de São Mateus, novamente utilizando o verbo no tempo presente: “Eis que estou convosco até à consumação dos tempos” (Mt 28,20).

Em cada Celebração Eucarística, é o Senhor que novamente chama o ser humano à Aliança, é um apelo à *philia*. É um memorial da experiência de amizade de Deus com sua criação. Neste único evento, que existe no eterno presente, a amizade é transformada com a mesma força salvífica do Mistério Pascal, que atinge o *hoje* de cada fiel. Deste modo, se manifesta a verdadeira natureza da Oração Eucarística: nela, e para além dela, somos os amigos de Cristo (Jo 15,15).

A IGREJA GREGO-MELQUITA NO CONCÍLIO: discursos e notas do patriarca Máximo IV e dos prelados de sua Igreja no Concílio Ecumênico Vaticano II. São Paulo: Loyola, 1992.

ABBÉ ISAÏE. *Recueil ascétique*. Intr. Lucien Regnault, OSB. Trad. H. de Broc, OSB. Bégrolles: Abbaye de Bellefontaine (Spiritualité orientale), 1970.

ALDAVE MEDRANO, M. E. La resurrección de Lázaro y la unción en Betania (Jn 11,1-12,11) a la luz del ritual de duelo de la antigüedad. *Estudios Bíblicos*, v. 76, n. 2, p. 221-243, May-Aug 2018.

ALDAZÁBAL, J. Eucologia. In: _____. *Vocabulário básico de liturgia*. Biblioteca Liturgica 3. Barcelona: Centre de Pastoral Liturgica, 1994, p. 142.

ALIGHIERI, D. *Monarquía*: Estudio preliminar, traducción y notas de Laureano Robles Carcedo y Luis Frayle Delgado. Madrid: Tecnos, 1996.

ALTANER, B.; STUIBER, A. *Patrologia*. São Paulo: Paulinas, 1972.

ALVES, M. O Humano em Homero. *Archai*, n. 8, p. 39-46, jan-jun 2012.

AMAND, D. *L'ascèse monastique de Saint Basile*: essai historique. Bruges: Éditions Maredsous, 1949.

AQUILINA, M. *Friendship and the Fathers*: How the Early Church Evangelized. Steubenville, Ohio: Emmaus Road Publishing, 2021.

ARCAS, J. J. F. Sentido espiritual de la liturgia. *Phase*, n. 323, p. 461-471, 2014.

ARENDT, Hannah. *Homens em Tempos Sombrios*. Trad. de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W.D. Ross. Col. Os Pensadores, v. 4. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *La politique*. Trad. de J. Tricot. Paris: Vrin, 1982.

_____. *Metafísica*. Trad. Vincenzo Cocco. Col. Os Pensadores, v. 4. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ARREGUÍN, H. Z. The role of Philautia in Aristotle's Ethics. *Acta Philosophica*, v. 18, n. 2, p. 381-390, 2009.

ATHANASE D'ALEXANDRIE. *Vie d'Antoine*. Introduction, texte critique, traduction et notes par G. J. M. Bartelink. Sources Chrétiennes 400. Paris: Cerf, 2004.

AUGÉ, M. A cincuenta años de “Sacrosanctum Concilium” con una mirada al futuro de la reforma litúrgica. *Phase*, n. 320, p. 159-177, 2014.

_____. Eucologia. In: SARTORE, D.; TRIACCA, A. M. (Orgs.). *Dicionário de Liturgia*. São Paulo: Paulus, 1992, p. 415.

_____. Football, de l'histoire social à l'anthropologie religieuse. *Le Débat*, n. 19, p. 59-67, 1982.

_____. *Liturgia: história, celebração, teologia, espiritualidade*. São Paulo: Ave Maria, 1998.

_____. Los fundamentos de la renovación litúrgica del siglo XX. *Phase*, n. 316, p. 371-374, 2013.

BALDISSERI, L. Sinodo, Baldisseri: oltre 100 mila risposte al questionario online dai giovani del mondo. *Vatican Insider*. Vaticano: 03 out. 2018. Reportagem de Paolo Petrini. Disponível em: <<http://bit.ly/2UvFBbd>>. Acesso em: 08 dez. 2018.

BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (ed.) *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*. Ed. italiana a cura di Omero Soffritti, Brescia: Paideia, 2004.

BAR, S. Saul and Jonathan. *Jewish Bible Quarterly*, v. 47, n. 2, p. 93-102, 2019.

BARDY, G. “Philosophie” et “Philosophe” dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles. *RAM*, n. 25, p. 97-108, 1949.

BARTH, K. *The Church Dogmatics: the Doctrine of Creation*. v. III. 4. Edinburgh: T & T Clark, 1978.

BASÍLIO DE CESARÉIA. *Tratado sobre o Espírito Santo*. São Paulo: Paulus, 1999.

BASÍLIO MAGNO. *As Regras monásticas*. Trad. de Ir. Hildegardis Pasch e Ir. Helena Nagem Assad. Col. Os Padres da Igreja, v. 4. Petrópolis: Vozes, 1984.

BASSER, H. W; COHEN, M. B. *The Gospel of Matthew and Judaic Traditions*. The Brill Reference Library of Judaism. Leiden-Loston: Brill, 2015.

BASURKO, X; GOENAGA, J. A. A liturgia na era dos mártires (séculos II e III). In: BOROBIO, D. (org). *A celebração na Igreja: liturgia e sacramentologia fundamental*. v. 1. São Paulo: Loyola, 1990. p. 56-69.

BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Trad. de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BAUMSTARK, A. The Legacy of the Synagogue. In: *On the Historical Development of the Liturgy*. Minnesota: Liturgical Press Collegeville, 2011. p. 62-73.

BEALS, J. D. The covenant of Sinai. *Reflections (Mishawaka)*, v. 16, p. 21-25, 2014.

BECKHÄUSER, A. *Os fundamentos da Sagrada Liturgia*. Petrópolis: Vozes, 2004.

BEHM, J. “διαθήκη”. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (org.) *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. v. 2, Brescia: Paideia, 1966, p. 1017-1094.

BELL, C. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

BENTO XVI, PP. *Audiência Geral de 1º de junho de 2005*. Vaticano – Praça de São Pedro, Quarta-feira, 1º de junho de 2005. Disponível em: <<http://bityli.com/dKoes1>>. Acesso em: 22 set. 2021.

_____. *Audiência Geral*. Vaticano, 21 out. 2009. Disponível em: <<https://cutt.ly/rgPTvqC>>. Acesso em: 18 mar. 2020.

_____. Carta Encíclica *Deus Caritas Est*. 6ª ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

_____. Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Sacramentum Caritatis*. São Paulo: Paulinas, 2007.

_____. Exortação Apostólica pós-sinodal *Verbum Domini*. São Paulo: Paulinas, 2010.

_____. *Jesus de Nazaré: primeira parte: do batismo no Jordão à transfiguração*. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2007.

_____. *Os Padres da Igreja: De Clemente Romano a Santo Agostinho*. Braga: Editorial Franciscana, 2008.

BENVENISTE, É. A hospitalidade. In: BENVENISTE, É. (Org.). *O vocabulário das instituições indo-européias: Vol. I - Economia, parentesco, sociedade*. Trad. de Denise Bottmann. Campinas: Unicamp, 1995, p. 87-101.

BERARDINO, A. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Trad. Cristina Andrade. Petrópolis: Vozes-Paulus, 2002.

BERARDINO, A.; FEDALTO, G.; SIMONETTI, M. (orgs.). *Dicionário de Literatura Patrística*. Trad. José Joaquim Sobral. São Paulo: Ave-Maria, 2011.

BERGER, K. *As formas literárias do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1998.

BERNARDO DE CLARAVAL. *Liber de Diligendo Deo I*: PL 182, 974.

BERTSCHMANN, D. H. Hosting Jesus: Revisiting Luke’s ‘Sinful Woman’ (Luke 7.36-50) as a Tale of Two Hosts. *Journal for the Study of the New Testament*, v. 40, n. 1, p. 30-50, 2017.

BEYER, H. W. “κατηχέω”. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (org.) *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. v. 5. Brescia: Paideia, 1969, p. 271-278.

BIANCU, S. L’animale simbólico. In: MARASSI, M. (Ed.). *Progetto uomo*. L’interpretazione dell’essere umano nella storia del pensiero. Milano: Meltemi, 2018, p. 187-200.

BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulinas, 2003.

BIGUZZI, G. Amico dei Pubblicani e dei Peccatori. *Parola Spirito e Vita*, Bologna, v. 70, n. 2, p. 127-140, Iuglio-Dicembre 2014.

BILLINGS, B. S. From House Church to Tenement Church. Domestic Space and the Development of Early Urban Christianity: The Example of Ephesus. *The Journal of Theological Studies*, v. 62, n. 2, p. 541-569, 2011.

BLANK, J. *O Evangelho Segundo São João - 2ª Parte*. Tradução de Miguel Gomes Mourão de Castro. Petrópolis: Vozes, 1988.

BLENKINSOPP, J. *Creazione, De-creazione, Nuova Creazione*. Introduzione e commento a Genesis 1-11. Bologna: Dehoniana, 2013.

BLOCH, O.; VON WARTBURG, W. *Dictionnaire étymologique de la langue Française*. Paris: Presses Universitaires de France, 1964.

BOLAND, B. Where Are We Going with our Heritage, our Liturgical Spirituality? *Benedictines*, [s. l.], v. 70, n. 1, p. 26-34, 2017.

BONHOEFFER, D. *Libertà di vivere*. Milano: Gribaudi, 2001.

BORN, A. (org.). *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1977.

BOROBIO, D. *Celebrar para vivir: Liturgia y sacramentos de la Iglesia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.

_____. *Eucarístia*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2000.

_____. Liturgia y compromisso social. *Phase*, n. 181, p. 49-66, 1991.

BØRTNES, J. Eros Transformed: Same-Sex Love and Divine Desire. Reflections on the Erotic Vocabulary in St. Gregory of Nazianzus’s Speech on St. Basil the Great. In: HAGG, T. (ed.). *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 2000. p. 180-193.

BOSELLI, G. Intervento al Sinodo della diocesi di Nola. In: III Sessione del Sinodo: Per una Chiesa che rende lode. *Bollettino della Diocesi di Nola*, ano XXXI, p. 35-42, gennaio - luglio 2016.

_____. *O sentido da Liturgia*. Brasília: CNBB, 2014.

_____. Vivre le temps comme histoire du salut: l’intelligence spirituelle de la Prière Eucharistique IV. *Liturgie*, n. 182, p. 210-234, février 2018.

BOSIO, G; dal COVOLO, E; MARITANO, M. *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli III e IV*. Torino: Ed. SEI, 1993.

BOTTE, B. *Le mouvement liturgique. Témoignage et souvenirs*. Paris: Desclée, 1973.

BOUTAUD, J. J. Comensalidade: compartilhar a mesa. In: MONTANDON, A. (Org.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. São Paulo: Senac, 2011, p. 1213-1230.

BOUYER, L. *La spiritualità dei Padri (III-VI secolo): monachesimo antico e Padri - 3/B*. Bologna: EDB, 1968.

BRESCIANI, D. *La porta dell'eternità: La memoria in Alexander Schmemmann*. Roma: Lipa, 2016.

BRIGGLE, A. Real friends: how the Internet can foster friendship. *Ethics and Information Technology*, v. 10, n. 1, p. 71-79, 2008.

BRODIE, T. L. *Genesis as dialogue: A Literary, Historical, and Theological commentary*. Oxford-New York: Oxford University Press, 2001.

BRUM, E. Exaustos-e-correndo-e-dopados. *El País*, São Paulo, 4 julho de 2016. Disponível em: <<http://bityli.com/eCL8dD>>. Acesso em: 05 nov. 2021.

BUBER, M. *Sobre comunidade*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

BUCK, F. Los Libros de Samuel. In: PROFESSORES DE LA COMPAÑIA DE JESÚS. *La Sagrada Escritura. Antiguo Testamento II. Texto y comentario*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1968.

BUGNINI, A. *La reforma de la liturgia (1948-1975)*. Madrid: BAC, 2013.

BULFINCH, T. *Mitologia: história de deuses e heróis*. Trad. David Jardim. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

BURKETT, D. *The Parable of the Unrighteous Steward (Luke 16.1-9): A Prudent Use of Mammon Test Stud*. Cambridge: Cambridge University Press, v. 64, p. 326-342, 2018.

CALATI, B. Palavra de Deus. In: FIORES, S.; GOFFI, T. (Org.). *Dicionário de Espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 1993, p. 887-898.

CALCUTÁ, T. *In the Heart of the World: Thoughts, Stories and Prayers*. California: New World Library, 2010.

CÂNDIDO, E. R. Discurso 43 de Gregório de Nazianzo. *Cadernos Patrísticos*, Florianópolis, v. V, n. 9, p. 13-35, mai. 2010.

CANON OF GREAT AND HOLY THURSDAY. *Daily Orthros on Great and Holy Thursday The Foot-washing, Mystical Supper, Transcendent Prayer & Betrayal of our Lord, God and Savior Jesus Christ*, p. 1-21. Disponível em: <<https://bityli.com/HKQ1my>>. Acesso em: 18 out. 2021.

CANOY, R. W. Turning the Table: Luke's Inclusive Invitation to Communion. *Review and Expositor*, v. 116, n. 3, p. 305-319, 2019.

CANTALAMESSA, R. *Pregação da Sexta-feira da Paixão na Basílica de São Pedro*. Vaticano, 10 abr. 2020. Disponível em: <<https://cutt.ly/vf8MOoa>> Acesso em: 19 mar. 2020.

_____. *San Gregorio Nazianzeno, maestro di fede nella Trinità*. Segunda Pregação de Quaresma na Capela *Redemptoris Mater*. Vaticano, 16 mar. 2012. Disponível em: <<https://cutt.ly/6xbvcXA>>. Acesso em: 21 mar. 2021.

CAPRIOLI, A. Liturgia e spiritualità nella storia. Problemi, sviluppi e tendenze. *Liturgia e spiritualità*, Roma, CLV, v. 64, 1992.

CARDITA, A. *Per ritus et preces?* Teologia e *Ritual Studies*. *Ephata*, v. 1, p. 239-267, 2019.

CARMINATI, G. P. “Non vi chiamo più servi, ma amici” (Gv 15,13): La comunione come effetto della rivelazione dell'amore. *Parola Spirito e Vita*, Bologna, v. 70, n. 2, p. 141-163, Iuglio-Dicembre 2014.

CARNEIRO, H. S. Comida e sociedade: significados sociais na História da Alimentação. *História: questões e debates*. Curitiba, n. 42, p. 71-80, 2005.

CARSON, D. A. *The gospel according to John*. Leicester: Inter-Varsity Press, 1991.

CASEL, O. *O mistério do culto no cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2009.

CASSAGNE, I. Eros y Phília: Del ideal Platónico al Testimonio de San Gregório de Nacianzo. *Cuadernos Monásticos*, n. 95, p. 477-491, 1990.

CASSIRER, E. *Linguagem e mito*. São Paulo: Perspectiva, 1985.

CASSUTO, U. A. *Commentary on the Book of Exodus*. Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press, 1997.

CASTELLS, M. A Sociedade em rede: do conhecimento à política. In: CASTELLS, M.; CARDOSO, G. (Orgs.). *A sociedade em rede: do conhecimento à acção política*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005, p. 17-30.

_____. *Indivíduo e Coletividade*. 27/06/2016 (3m31s). Disponível em: <<http://bityli.com/w26eVK>>. Acesso em: 10 nov. 2020.

CATELLA, A; CAVAGNOLI, G. *Le preghiere eucaristiche: analisi dei contenuti e indicazioni catechistiche*. Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni Paoline, 1989.

CAVALCANTI, E. *La spiritualità della vita quotidiana* - 3/C. Bologna: EDB, 1988.

CHAMBERS, N. Genesis 1.1 as the first act of creation. *Journal for the Study of the Old Testament*, v. 43, n. 3, p. 385-394, 2019.

CHUPUNGCO, A. J. A Definition of Liturgy. In: _____. (ed.) *Handbook for Liturgical Studies*. Vol. 1: Introduction to the Liturgy. Collegeville-Minnesota: The Liturgical Press, 1997. p. 3-10.

CÍCERO, M. T. *Da Amizade*. Tradução de Gilson Cesar Cardoso de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CLÉMENT, O. *Fontes: Os Místicos Cristãos dos primeiros séculos*. Textos e comentários. Trad. das monjas beneditinas do Mosteiro N. Sra. Das Graças. Juiz de Fora: Edições Subiaco, 2003.

_____. *São Gregório de Nazianzo*. Ecclesia. Sacra Arquidiocese Ortodoxa de Buenos Aires. Padres da Igreja. Disponível em: <<https://goo.gl/PiRH1u>> Acesso em: 11 fev. 2021.

COCKING, D.; MATTHEWS, S. Unreal Friends. *Ethics and Information Technology*, v. 2, n. 4, p. 223-231, 2000.

COMAY, J. *Quem é quem no Antigo Testamento*. Tradução de Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago, 1998.

CONESA, F. “Fratelli tutti” y el individualismo contemporáneo. *Scripta Theologica*, v. 53, n. 1, p. 123-149, 2021.

CONGAR, Y.- M. La “Ecclesia” o la comunidade cristiana, sujeto integral de la acción litúrgica. In: AA. VV. *La liturgia después del Vaticano II*. Madrid: Taurus, 1969. p. 279-338.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Nota doutrinal sobre alguns aspectos da evangelização*. 2007. Disponível em: <<http://bityli.com/nxQaD1O>>. Acesso em: 27 dez. 2021.

CONSELHO PONTIFÍCIO PARA AS COMUNICAÇÕES SOCIAIS. *Igreja e Internet*. 2002. Disponível em: <<http://bityli.com/2wkw0k>>. Acesso em: 10 de maio de 2020.

CONSTANTELOS, D. J. Basil. In: JOHNSTON, W. M. (ed.) *Encyclopedia of monasticism*, vol. 1 A-L. Chicago and London: Fitzroy Dearborn Publishers, 2000. p.116-117.

CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA DEI VERBUM. In: *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2014.

CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA LUMEN GENTIUM. In: *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2014.

CONSTITUIÇÃO PASTORAL GAUDIUM ET SPES. In: *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2014.

CONSTITUIÇÃO SACROSANCTUM CONCILIUM. In: *Documentos do Concílio Vaticano II: constituições, decretos, declarações*. Petrópolis: Vozes, 1966.

CORBÓN, J. *A fonte da liturgia*. Lisboa: Paulinas, 2017.

_____. *Liturgia alla sorgente*. Magnano: Edizione Qiqajon, 2003.

CORDEIRO, J. M. Da Liturgia à vida. *Didaskalia*, v. 44, n. 2, p. 203-213, jun. 2014.

CORREIA, J. A. A hospitalidade na construção da identidade cristã: uma leitura de Lc 24, 13-35 em chave narrativa. *Didaskalia*, v. 46, n. 1, p. 231-240, 2016.

_____. *A hospitalidade na construção da identidade cristã: uma leitura de Lc 24,13-35 em chave narrativa*. 2013. 400 f. Tese (Doutorado em Teologia Bíblica) – Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2013.

CORREIA, J. F. Lugares e ritmos de composição da vivibilidade e visibilidade da fé. *Theologica*, p. 319-343, 2012.

COSGROVE, C. H. A Woman's Unbound hair in the Greco-Roman World, with Special Reference to the Story of the “Sinful Woman” in Luke 7:36-50. *Journal of Biblical Literature*, v. 124, n. 4, p. 675-692, 2005.

CRABBE, K. A Sinner and a Pharisee: Challenge at Simon’s Table in Luke 7:36-50. *Pacifica: journal of the Melbourne College of Divinity*, v. 24, n. 3, p. 247-266, Oct 2011.

CREMASCHI, L. Um’amicizia tra monaci: Basilio di Cesarea e Gregorio di Nazianzo. *Parola Spirito e Vita*, Bologna, v. 70, n. 2, p. 221-234, Iuglio-Dicembre 2014.

D’ANGELO, C. Davide e Gionata: “La tua amicizia era per prezioza (2Sam 1,26). *Parola Spirito e Vita*, Bologna, v. 70, n. 2, p. 53-63, Iuglio-Dicembre 2014.

DAIL, B. Mother of Soon-to-Be Blessed Carlo Acutis: “Jesus Was His First Priority”. Entrevista para a *Nacional Catholic Register*, 27 de fevereiro de 2020. Disponível em: <<http://bityli.com/XRGesa>>. Acesso em: 08 dez. 2021.

DALEY, B. E. *Gregory of Nazianzus*. London: Routledge, 2006.

DATAREPORTAL. *Digital 2021: Global Digital October Global Statshot*. 2021. Disponível em: <<http://bityli.com/n22aY6>>. Acesso em: 04 nov. 2021.

_____. *Digital 2021: Global Overview Report*. 2021. Disponível em: <<http://bityli.com/w0xoCH>>. Acesso em: 04 nov. 2021.

DE VIRGILIO, G. Vocazione. In: PENNA, R.; PEREGO, G.; RAVASI, G. (eds.). *Temi teologici della Bibbia*, DSP, Cinisello Balsamo, 2010, p. 1524-1532.

DEAN, D. A. Covenant, Conditionals, and Consequence: New Terminology and a case Study in the Abrahamic Covenant. *Journal of the Evangelical Theological Society*, v. 57, n. 2, p. 281-308, 2014.

DELBREL, M. *Il Cristo della porta accanto*. Milano: Paoline, 2000.

DIANICH, S. La chiesa dell'ascolto, la Parola di Dio. In: DÔNDICI, G. (org.) *Fecundados pela Palavra: comentários à Exortação Apostólica Verbum Domini*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Paulus, 2014. p. 221-234.

DOCUMENTOS DO CELAM. *III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. PUEBLA*. A Evangelização no presente e no futuro da Igreja. São Paulo: Paulus, 2004.

DREFF, E. The Love of God as a Consistent Jewish Response to Modernity. *Religions*, v. 10, n. 5, p. 1-10, 2019.

DRIOT, M. *Os Padres do Deserto*. Lisboa: Paulinas, 2006.

DROBNER, H. R. *Manual de Patrologia*. Petrópolis: Vozes, 2003.

DU TOIT, A. B. Revisiting the Sermon on the Mount: Some Major Issues. *Neotestamentica*, n. 50, Special Edition 3, p. 59-91, 2016.

DUNBAR, R. I. M. Structure and function in human and primate social networks: implications for diffusion, network stability and health. *Proceedings of the Royal Society A-Mathematical Physical And Engineering Sciences*, v. 476, n. 2240, p. 1-26, 2020.

_____. The Anatomy of Friendship. *Trends in Cognitive Sciences*, v. 22, n. 1, p. 32-51, 2018.

DUQUE, J. M. Formar para o estilo cristão, como forma de habitar o mundo. In: RODRIGUES, L. M. F. (Org.). *A Edificação do Tecido Eclesial: formação de agentes*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2021, p. 163-175.

_____. Hospitalidade e Religião Nômada: Identidade para além da violência. *Perspectiva Teológica*, v. 52, n. 3, p. 775-790, 2020.

_____. Ritualidade da arte: performatividade da memória. *Revista de estudos da religião*, v. 18, n. 1, p. 11-30, 2018.

_____. Teologia como hermenêutica da fronteira. *Ephata*, n. 1, p. 13-30, 2019.

DURHAM, J. I. *The Tent of appointed meeting (33,7-11)*. Exodus, World Biblical Commentary 3, Waco: Word Books, 1987.

ELDER, A. Excellent online friendships: an Aristotelian defense of social media. *Ethics and Information Technology*, v. 16, n. 4, p. 287-297, 2014.

ELEUTÉRIO, J. Para uma pedagogia ritual cristã. In: RODRIGUES, L. M. F. (Org.). *A Edificação do Tecido Eclesial: formação de agentes*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2021, p. 135-148.

ELLINGTON, S. A. Knowing God More and Less: Reading and Experiencing Exodus 33. 11-23. *Jornal of Pentecostal Theology*, n. 23, p. 20-28, 2014.

ELLISON, N. B.; STEINFELD, C.; LAMPE, C. The Benefits of Facebook “Friends”: Social Capital and College Students’ Use of Online Social Network Sites. *Journal of Computer-Mediated Communication*, v. 12, n. 4, p. 1143-1168, 2007.

ELOWSKY, J. C. (org.). *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia*. Nuevo Testamento - Tomo 4b - Evangelio Según San Juan (11-21). Madrid: Ciudad Nueva, 2013.

EUBANK, N. Storing up Treasure with God in the Heavens: Celestial Investments in Matthew 6:1-21. *Catholic Biblical Quarterly*, v. 76, n. 1, p. 77-92, Jan. 2014.

FABRIS, R. *Giovanni*. Roma: Borla, 1992.

FABRIS, R; MAGGIONI, B. *Os Evangelhos II*. Trad. Giovanni di Biasio (Lc) e Johan Konings (Jo). São Paulo: Loyola, 2006.

FERNÁNDEZ, N. M-G. É Possível Uma Teologia Da Ternura? *Perspectiva Teológica*, v. 42, n. 116, p. 45-75, 2010.

FERRARI, M. *La preguiera eucarística: un “cantiere” riaperto dal Concilio*. Col. Preghiera e Liturgia, n. 9. Pontenarica (BG): Centro Eucaristico, 2014.

FESTUGIÈRE, M. *La liturgia cattolica* (Caro Salutis Cardo. Studi/Testi 2). Padova: EMP- Abbazia di Santa Giustina, 2002.

FIGUEIREDO, F. A. *Curso de teologia Patrística III: a vida da Igreja Primitiva (séculos IV e V)*. Petrópolis: Vozes, 1990.

FIGUEIREDO, R. *Não eu, mas Deus*. Biografia espiritual de Carlo Acutis. São Paulo: Paulus, 2021.

FLAXMAN, S.; GOEL, S.; RAO, J. M. Filter Bubbles, Echo Chambers, and Online News Consumption. *Public Opinion Quarterly*, v. 80, p. 298-320, 2016.

FONTES, J. B. *Eros, tecelão de mitos: a poesia de Safo de Lesbos*. São Paulo: Iluminuras, 2003.

FRANCE, R. T. *The Gospel of Matthew*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, Michigan-Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2007.

FRANCISCO, PP. *Amigo até o fim*. Meditações Matutinas na Santa Missa celebrada na Capela da Casa Santa Marta. Vaticano, Segunda-feira, 14 de maio de 2018. Disponível em: <<http://bit.ly/3cexM0y>>. Acesso em: 02 jun. 2021.

FRANCISCO, PP. *Audiencia a los participantes en el 75º Congreso del “Serra International”*. Vaticano – Aula Pablo VI, Viernes, 23 de junio de 2017. Disponível em: <<http://bityli.com/mPnT9>>. Acesso em: 11 jul. 2021.

_____. *Audiência Geral de 13 de maio de 2020*. Vaticano – Biblioteca do Palácio Apostólico, Quarta-feira, 13 de maio de 2020. Disponível em: <<http://bit.ly/2P7vTKs>>. Acesso em: 12 dez. 2020.

_____. *Audiência Geral de 14 de março de 2018*. Vaticano – Praça de São Pedro, Quarta-feira, 14 de março de 2018. Disponível em: <<http://bityli.com/kudOR>>. Acesso em: 03 dez. 2019.

_____. *Audiência Geral de 15 de novembro de 2017*. Vaticano – Basílica Vaticana, Segunda-feira, 15 de novembro de 2017. Disponível em: <<http://bit.ly/2Ge8BKr>>. Acesso em: 12 dez. 2019.

_____. *Audiência Geral de 16 de dezembro de 2020*. Vaticano – Biblioteca do Palácio Apostólico, Quarta-feira, 16 de dezembro de 2020. Disponível em: <<http://bityli.com/KON0U>>. Acesso em: 29 dez. 2020.

_____. *Audiência Geral de 17 de março de 2021*. Vaticano – Biblioteca do Palácio Apostólico, Quarta-feira, 17 de março de 2021. Disponível em: <<http://bityli.com/ZA3I4>>. Acesso em: 18 mar. 2021.

_____. *Audiência Geral de 8 de novembro de 2017*. Vaticano – Basílica Vaticana, Segunda-feira 08 de novembro de 2017. Disponível em: <<http://bit.ly/2uYa3vh>> Acesso em: 12 dez. 2019.

_____. *Carta Apostólica a todos os Consagrados e Consagradas por ocasião do Ano da Vida Consagrada*. Prior Velho: Paulinas, 2014.

_____. *Carta Apostólica Misericordia et Misera*. Lisboa: Paulus, 2016.

_____. *Carta Encíclica Fratelli Tutti*. Prior Velho: Paulinas, 2020.

_____. *Carta Encíclica Laudato Si’*. Prior Velho: Paulinas, 2019.

_____. *Carta Encíclica Lumen Fidei*. Lisboa: Paulus, 2013.

_____. *Diálogo com os fiéis Norte-Americanos durante a videoconferência transmitida pela rede televisiva Abc dos Estados Unidos da América*. L'Osservatore Romano, Edição semanal em português, n. 37, 10/09/2015. Disponível em: <<http://bityli.com/6UhEN>>. Acesso em: 20 jul. 2021.

_____. *Diferentes e unidos: com-único logo existo*. Prior Velho: Paulinas, 2020.

_____. *Discurso a Cúria Romana na Apresentação de Votos Natalícios*. Vaticano – Sala Clementina, Quinta-feira, 22 de dezembro de 2016. Disponível em: <<http://bityli.com/mJkHY>>. Acesso em: 23 jun. 2021.

FRANCISCO, PP. *Discurso à delegação da República Checa, por ocasião do 600º da morte de Jan Hus*. Vaticano – Basílica Vaticana, Segunda-feira 15 de junho de 2015. Disponível em: <<http://bit.ly/2UxL6Ge>> Acesso em: 11 jul. 2018.

_____. *Discurso a um grupo de jovens líderes da América Latina*. Vaticano – Sala do Consistório, Segunda-feira, 04 de março de 2019. Disponível em: <<http://bityli.com/S95xc>>. Acesso em: 27 abr. 2021.

_____. *Discurso ao presidente da República Italiana Giorgio Napolitano*. Vaticano, Sábado 08 de junho de 2013. Disponível em: <<http://bit.ly/2Ir7hqp>> Acesso em: 02 jan. 2019.

_____. *Discurso do Santo Padre aos participantes no Simpósio Nacional sobre “A Teologia da Ternura de Papa Francisco*. Vaticano – Sala Clementina, Quinta-feira, 13 de setembro de 2018. Disponível em: <<http://bit.ly/3gQWqXP>>. Acesso em: 23 jun. 2021.

_____. *Discurso do Santo Padre no Encontro Internacional em prol da Paz no Espírito de Assis: “Ninguém se salva sozinho. Paz e Fraternidade”, promovido pela Comunidade de Santo Egídio*. Roma – Praça do Capitólio, Terça-feira, 20 de outubro de 2020. Disponível em: <<http://bityli.com/dozXd>>. Acesso em: 18 jul. 2021.

_____. *Discurso do Santo Padre os participantes do V Congresso da Igreja Italiana*. Florença – Catedral de Santa Maria del Fiore, Terça-feira, 10 de novembro de 2015. Disponível em: <<http://bityli.com/QddPC>>. Acesso em: 23 jun. 2021.

_____. *Encontro com os voluntários da XXVIII Jornada Mundial da Juventude*. Rio de Janeiro – Pavilhão 5 do Rio Centro, Domingo 28 de julho de 2013. Disponível em: <<http://bityli.com/D2spYy>>. Acesso em: 08 dez. 2021.

_____. Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*. Prior Velho: Paulinas, 2014.

_____. Exortação Apostólica *Gaudete et Exsultate*. Prior Velho: Paulinas, 2018.

_____. Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Amoris Lætitia*. Lisboa: Paulus, 2016.

_____. Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Christus Vivit*. Prior Velho: Paulinas, 2019.

_____. Exortação Apostólica *Querida Amazônia*. Lisboa: Paulus, 2020.

_____. *Mensagem do Santo Padre Francisco aos jovens reunidos por ocasião da “Sexta Jornada dos Jovens” da Lituânia em Kaunas* (28-30 de junho de 2013). Vaticano, Sexta-feira, 21 de junho de 2013. Disponível em: <<http://bityli.com/Zf6oo>>. Acesso em: 13 mai. 2021.

_____. *Mensagem em vídeo para os Movimentos Populares*. Vaticano, 16 de outubro de 2021. Disponível em: <<http://bityli.com/P4Wv5T>>. Acesso em: 19 nov. 2021.

FRANCISCO, PP. *Mensagem para o LIII Dia Mundial das Comunicações Sociais*. Vaticano, 24 de janeiro de 2019. Disponível em: <<http://bityli.com/TtFvj1>>. Acesso em: 07 dez. 2021.

_____. *Mensagem vídeo aos participantes no encontro de políticos católicos organizado pelo Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM) e pela Pontifícia Comissão para a América Latina (CAL)*. Bogotá, 1-3 de dezembro de 2017. Disponível em: <<http://bit.ly/2U9JF1S>>. Acesso em: 13 mai. 2021.

_____. *Oração do Angelus de 20 de setembro de 2020*. Vaticano – Praça de São Pedro, Domingo, 20 de setembro de 2020. Disponível em: <<http://bityli.com/OHRoL>>. Acesso em: 30 mai. 2021.

_____. *Vídeo mensagem com a intenção de oração para o mês de julho: “A amizade Social”*. Vaticano, Quarta-feira, 30 de junho de 2021. Disponível em: <<http://bityli.com/LIsdY>>. Acesso em: 19 jul. 2021.

FRANGIOTTI, R. *Basílio de Cesaréia*. Col. Patrística, vol. 14. São Paulo: Paulus, 1999.

_____. *Cristãos, Judeus e Pagãos: acusações, críticas e conflitos no cristianismo antigo*. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

FRANKE, J. R. (org.). *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia*. Antiguo Testamento - Tomo 4 - Josué, Jueces, Rut, 1-2 Samuel. Madrid: Ciudad Nueva, 2009.

FRANQUESA, A. Composición y estructura de las nuevas anáforas. *Phase*, n. 46, p. 308-334, 1968.

_____. O testemunho litúrgico nas Atas dos Mártires. *Liturgia e Vida*, n. 197, p. 5-18, 1986.

FRÖDING, B.; PETERSON, M. Why virtual friendship is no genuine friendship. *Ethics and Information Technology*, v. 14, n. 3, p. 201-207, 2012.

GANHÃO, J. Ser Catequista hoje – As dimensões da formação. *Pastoral Catequética*, n. 42-43, p. 63-77, Setembro 2018-Abril 2019.

GELINEAU, J. La quarta preghiera eucaristica. In: BOTTE, B. et al. *Le nuove preghiere eucaristiche*. Brescia: Queriniana, 1968, p. 51-68.

GESCHÉ, A. *Deus para pensar: O sentido*. São Paulo: Paulinas, 2005.

GESCHÉ, A.; SCOLAS, P. *O corpo, caminho de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009.

GIANGRECO, L. Gli amici di Gesù: Lazzaro, Marta e Maria. *Parola Spirito e Vita*, Bologna, v. 70, n. 2, p. 165-179, Iuglio-Dicembre 2014.

GIBRAN, K. *The Prophet*. New York: Alfred A. Knopf, 1923.

GIESEN, H. “ὕποκριτής, οὐ, ὅ”. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (ed.) *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, v. 2, Brescia: Paideia, 1984, p. 1742-1743.

GIUNTOLI, F. Esodo. In: PENNA, R.; PEREGO, G.; RAVASI, G. (eds.). *Temi Teologici della Bibbia*, DSP: Cinisello Balsamo, p. 437-445.

_____. *Genesis 1,1-11,26*. Col. Nuova versione della Bibbia dai Testi Antichi. San Paolo: Cinesello Balsamo, 2013.

GOFFI, T.; DE FIORES, S. *Dicionário de Espiritualidade*. São Paulo: Paulinas, 1989.

GOMES, C. F. *Riquezas da mensagem cristã*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1981.

GOÑI, J. A. En el 50 aniversario de “Sacrosanctum Concilium”. *Phase*, n. 317, p. 475-482, 2013.

_____. Las Plegarias Eucarísticas de la Reconciliación en la tercera edición del Misal Romano. *Phase*, n. 265, p. 7-35, 2005.

GORI, N. *Da Informática ao Céu: Biografia de Carlo Acutis*. Brasília: CNBB, 2021.

_____. *Eucaristia, La mia autostrada per il cielo*. Biografia di Carlo Acutis. Milano: San Paolo, 2020.

GREEN, J. B. *The Gospel of Luke*. The New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids, Michigan-Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE. *Discours 27-31*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Paul Gallay, avec la collaboration de Maurice Jourjon. Sources Chrétiennes 250. Paris: Cerf, 1978.

_____. *Discours 42-43*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Bernardi. Sources Chrétiennes 384. Paris: Cerf, 1992.

GRÉGOIRE DE NYSSE. *Lettres*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Pierre Maraval. Sources Chrétiennes 363. Paris: Cerf, 1971.

_____. *Vie de sainte Macrine*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Pierre Maraval. Sources Chrétiennes 178. Paris: Cerf, 1990.

GREGÓRIO DE NAZIANZO. *Autobiografia*. Trad. e notas de Diogo Chiuso. Campinas: Ecclesiae, 2012.

_____. *Discursos Teológicos*. Trad. do original grego, introdução e notas pelas monjas da Abadia de Nossa Senhora das Graças. Petrópolis: Vozes, 1984.

GREGORIO DI NAZIANZO. *Epitaffi e epigrammi*. Introduzione, traduzione e note di Lucio Coco. Collana di Testi Patristici 228. Roma: Città Nuova, 2013.

GREGORIO DI NAZIANZO. *Fuga e autobiografia*. Testi Patristici n° 62. Traduzione, introduzione e note a cura di Luigi Viscanti. Roma: Città Nuova, 1999.

GREGÓRIO MAGNO. *Vida e Milagres de São Bento, segundo Livro dos Diálogos*. Trad. de Dom Leão Dias Pereira, OSB. 5ª ed. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2005.

GREGORIO NAZIANZENO. *Epistole*. Introduzione, traduzione e note a cura di Antonella Conte. Collana di testi patristici 248. Roma: Città Nuova, 2017.

GRELOT, P. *Introduzione al Nuovo Testamento*. Vol 9: La Liturgia nel Nuovo Testamento. Roma: Edizioni Borla, 1992.

GRILLI, M. Matteo, Vangelo di. In: PENNA, R.; PEREGO, G.; RAVASI, G. (eds.). *Temi teologici della Bibbia*, DSP, Cinisello Balsamo, 2010, p. 824-830.

GRILLO, A. *O gesto da Paz, um rito com raízes profundas*. ALETEIA. São Paulo: 05 set. 2014. Reportagem de Emanuele D'Onofrio. Disponível em: <<http://bit.ly/2VmIBlD>> Acesso em: 01 jan. 2019.

_____. *Os ritos que educam*. Os sete sacramentos. Brasília: Edições CNBB, 2017.

GUARDINI, R. *Lo spirito della liturgia: I santi segni*. Brescia: Morcelliana, 1984.

_____. *Sinais Sagrados*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2017.

GUIMARÃES, P. *A comunicação da Igreja é um encontro: a redescoberta da comunidade cristã como lugar de encontro na sociedade da informação*. Lisboa: Paulus, 2021.

GUIX, X. O desejo de desconectar. *Jornal El País*, São Paulo, 7 setembro de 2015. Disponível em: <<http://bityli.com/sCbcoD>>. Acesso em: 07 nov. 2021.

GUMPERT, G., CATHCART, R. (Eds.). *Inter/Media: Interpersonal communication in a media world*. New York: Oxford University Press, 1986.

HAMMAN, A-G. *Para ler os padres da Igreja*. São Paulo: Paulus, 2011.

HÄNGGI, A; PAHL, I. *Prex eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*. vol. 12. Fribourg Suisse: Editions Universitaires, 1968.

HARDING, J. E. *The Love of David and Jonathan: Ideology, Text, Reception*. Bristol: Equinox, 2013.

HATCH, E. *The Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church*. Peabody: Hendrickson Publishers, 1995.

HAUSHERR, I. *Philautie: De la tendresse pour soi à la charité selon St. Maxime le Confesseur*. Orientalia Christiana Analecta, n. 137: Roma: PIO, 1952.

HAYKIN, M. A. G. The Pneumatomachian Controversy: background and development. In: _____. *The Spirit of God*. Leiden, The Netherlands: Brill, 1994, p. 9-49.

HENDRIKSEN, W. *Comentario al Nuevo Testamento: El Evangelio según San Marcos*. Trad. de Alejandro Aracena. Grand Rapids, Michigan: Libros Desafío, 2007.

HERMANS, J. *La Celebrazione dell'Eucaristia: per una comprensione teológico-pastorale della messa secondo il Messale Romano*. Col. Liturgia e Vita/5. Torino: Editrice ELLE DI CI, 1985.

HESCHEL, A. *La discesa della Shekinah*. Magnano: Edizioni Qiaqjon, 2003.

HOLLADAY, W. L. *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden: Brill, 1971.

HORST, B; SCHNEIDER, G. *Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sigueme, vol. I-II, 1996.

INSTRUÇÃO GERAL DO MISSAL ROMANO E INTRODUÇÃO AO LECIONÁRIO. Brasília: Edições CNBB, 2008.

ITO, K.; CRUTCHER, P. Popular Mass Entertainment in Japan: Manga, Pachinko, and Cosplay. *Society*, [s. l.], v. 51, n. 1, p. 44-48, 2014.

JAEGER, W. *Cristianismo primitivo e paideia grega*. Lisboa: Edições 70, 1991.

JEREMIAS, J. “νόμῳ, νομῖος”. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (org.) *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. v. 7, Brescia: Paideia, 1971, p. 1439-1457.

JOÃO PAULO II, PP. Carta Apostólica *Patres Ecclesiae*. In: AAS, n. 72, p. 5-23, 1980.

_____. Carta Apostólica *Spititus et Sponsa*. In: AAS, n. 96, p. 419-427, 2004.

_____. Carta Encíclica *Ecclesia de Eucharistia*. In: AAS, n. 95, p. 433-475, 2003.

_____. Exortação Apostólica *Catechesi Tradendae*. In: AAS, n. 7, p. 1277-1340, 1979.

_____. *Mensagem para o XXXVIII Dia Mundial de Oração pelas Vocações*. Vaticano, 06 de maio de 2001. Disponível em: <<http://bit.ly/31Ab9kY>>. Acesso em: 07 dez. 2021.

JOUNEL, P. A Liturgia no Catecismo da Igreja Católica. *Boletim de Pastoral Litúrgica*, n. 71, p. 83-89, 1993.

_____. La composition des nouvelles prières eucharistiques. *La Maison-Dieu*, n. 94, p. 38-76, 1968.

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. com introdução e notas por Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla/Discursos Editorial, 2009.

KASHIAN, N.; WALTHER, J. B. The Effect of Relational Satisfaction and Media Synchronicity on Attributions in Computer-Mediated Conflict. *Communication Research*, [s. l.], v. 47, n. 5, p. 647-668, 2020.

KEATING, T. *Intimidad con Dios*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1997.

KEENER, C. S. *The Gospel of John*. A Commentary. vol. 1, Michigan: Baker Academic, Grand Rapids, 2003.

KENNEDY, G. A. *Greek Rhetoric Under Christian Emperors*. History of Rhetoric 3. Princeton: Princeton University Press, 1983.

KEREN, O. David and Jonathan: A Case of Unconditional Love? *Journal for the Study of the Old Testament*, v. 37, n. 1, p. 3-23, Sep. 2012.

KIERKEGAARD, S. A. *Ponto de vista explicativo de minha obra como escritor*. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*. Editores: Howard V. Hong e Edna H. Hong, vol. 4 S-Z. Bloomington: Indiana University Press, 1975.

_____. *Temor e Tremor*. Col. Os Pensadores. Trad. Maria José Marinho, 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. *Textos Seleccionados*. Trad. e notas de Ernani Reichmann. Curitiba: Editora da Universidade Federal de Paraná-UFPR, 1971.

KITCHENS, B.; JOHNSON, S. L.; GRAY, P. Understanding Echo Chambers and Filter Bubbles: The Impact of Social Media on Diversification and Partisan Shifts in News Consumption. *MIS Quarterly*, [s. l.], v. 44, n. 4, p. 1619-1649, 2020.

KONINGS, J. *Evangelho segundo João: amor e fidelidade*. Petrópolis: Vozes, 2000.

KONSTAN, D. *A amizade no mundo clássico*. Trad. de Marcia Epstein Fiker. São Paulo: Odisseus, 2005.

_____. How to Praise a Friend: St. Gregory of Nazianzus's Funeral Oration for St. Basil the Great. In: HAGG, T. (ed.) *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*. Berkeley-Los Angeles- London: University of California Press, 2000. p. 160-179.

KOUBETCH, V. *Da criação à parusia: linhas mestras da teologia cristã oriental*. São Paulo: Paulinas, 2004.

KUNZLER, M. *La liturgia della Chiesa*. Milano: Jaca Book, 2003.

KUTZ, K. Genesis 1:1-2:3 — Letting the Text Speak for Itself. *Journal for the Theology of Culture*, v. 13, n. 1, p. 6-10, 2017.

LA DOCTRINE DES DOUZE APÔTRES (Didachè). Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Willy Rordorf et André Tuilier. Sources Chrétiennes 248. Paris: Cerf, 1978.

LAMADRID, A. G. I Samuel 20, 1-42. In: [Vários Autores]. *Comentário ao Antigo Testamento*. Vol. I. Tradução de José Joaquim Sobral. São Paulo: Ave Maria, 2002, p. 411.

LEADBETTER, B. From Constantine to Theodosius (and beyond). In: ESLER, P. F. (ed.). *The Early Christian World*. Vol 1. London - New York: Routledge, 2000, p. 258-292.

LECLERC, E. *Sabedoria dum Pobre*. Braga: Editorial Franciscana, [2009].

LEON-DUFOUR, X. *Leitura do Evangelho segundo São João II (capítulos 5-12)*. Trad. Johan Konings. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. *Leitura do Evangelho segundo São João III (capítulos 13-17)*. Trad. Johan Konings. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. *Leitura do Evangelho segundo São João IV (capítulos 18-21)*. Trad. Johan Konings. São Paulo: Loyola, 1996.

LEONE MAGNO. Ad Flavianum (Ep. 28). In: _____. *Lettere dogmatiche*. Traduzione, introduzione e note a cura di Giulio Trettel. Collana di Testi Patristici 109. Roma: Città Nuova, 1993.

LEONHARD, C.; GERHARDS, A. *Jewish and Christian Liturgy and Worship: New Insights Into Its History and Interaction*. Leiden: Brill, 2007.

LÉVINAS, E. *Entre Nous: Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset, 1991.

_____. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2008.

LÉVY, P. *L'intelligenza collettiva: per un'antropologia del cyberspazio*. Milano: Feltrinelli, 2002.

_____. *Qué es lo virtual?* Barcelona: Ediciones Paidós, 1998.

LEWIS, L. *Infographic: What Happens In An Internet Minute 2021*. Disponível em: <<http://bityli.com/SGJhPu>>. Acesso em: 4 de nov de 2021.

LIBER USUALIS. Tournai: Ed. Desclée & Co, 1956.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R.; JONES, H. S. (Eds.). *A Greek-English Lexicon*. “παροιμία, παροιμία”. Oxford: Clarendon Press, 1996, p. 1341-1342.

LIMA, J. S. *Teologia Prática Fundamental: Fazei vos também*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2021.

LIOGIER, R. Identités globales et religion à l'ère digitale: vers les Global Identity Studies. *Social Compass*, [s. l.], v. 67, n. 4, p. 553-575, 2020.

LITURGIE. In: *Le mystère monastique* (par) un moine bénédictin. Paris: Desclée de Brouwer, 1977.

LONERGAN, B. J. F. *Insight: A Study of Human Understanding*. Toronto: University of Toronto Press for Lonergan Research Institute of Regis College, 2005.

_____. *Method in Theology*. Toronto: University of Toronto Press for Lonergan Research Institute of Regis College, 2007.

LÓPEZ, F.G. (org.). *O Pentateuco*. Trad. José Afonso Beraldin da Silva. São Paulo: Paulinas, 1998.

LUBICH, C. *Meditações*. Vargem Grande Paulista: Cidade Nova, 2000.

LUPI, J. E. P. B. O Conceito e a prática da amizade do período clássico ao patrístico. *Cadernos Patrísticos*, Florianópolis, v. V, n. 9, p. 157-178, mai. 2010.

LUZ, U. *Matthew 1-7. A Commentary*. Hermeneia Series: A Critical and Historical Commentary on the Bible. Minneapolis: Fortress Press, 2007.

MAC CARRON, P.; KASKI, K.; DUNBAR, R. Calling Dunbar's numbers. *Social Networks*, [s. l.], v. 47, p. 151-155, 2016.

MAGGIONI, B. Amicizia. In: PENNA, R.; PEREGO, G.; RAVASI, G. (Eds.). *Temi teologici della Bibbia*. Cinisello Balsamo: DSP, 2010, p. 31-34.

_____. O Evangelho de João. In: FABRIS, R; MAGGIONI, B. *Os Evangelhos II*. Tradução de Giovanni di Biasio (Lc) e Johan Konings (Jo). São Paulo: Loyola, 2006.

MARCHESELLI, M. Amore. In: PENNA, R.; PEREGO, G.; RAVASI, G. (eds.). *Temi teologici della Bibbia*, DSP, Cinisello Balsamo, 2010, p. 38-42.

MARIANI, C. M. C. B. Viver a esperança: uma reflexão sobre espiritualidade e mística em vista da manutenção da esperança a partir da Fratelli tutti. *HORIZONTE: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 18, n. 56, p. 847-859, 2020.

MARSILI, S. A teologia da Liturgia no Vaticano II. In: NEUNHEUSER, B. et al. *Anámnese 1 - A Liturgia: momento histórico da salvação*. São Paulo: Paulinas, 1987. p. 103-128.

_____. Le nouve preghiere eucaristiche: problematica e commento. In: ASHWORTH, H. et al. *Preghiere Eucaristiche: testo e commento*. Quaderni di Rivista Liturgica, n. 11. Torino-Leumann: ELLE DI CI, 1968, p. 80-89.

_____. Liturgia. In: SARTORE, D.; TRIACCA, A. M. (orgs.) *Dicionário de Liturgia*. São Paulo: Paulus, 1992. p. 638-652.

MARSILI, S. Liturgia: Experiência espiritual cristã primária. In: GOFFI, T.; SECONDIN, B. (orgs.) *Problemas e perspectivas de espiritualidade*. São Paulo: Loyola, 1992. p. 207-229.

MARTIMORT, A. G. *A Eucaristia: a Igreja em oração*. Trad. de Frei Almir R. Guimarães. Vol. 2. Petrópolis: Vozes, 1989.

MARTÍN, J. L. *A liturgia da Igreja*. Teologia, história, espiritualidade e pastoral. São Paulo: Paulinas, 2006.

_____. *No Espírito e na verdade*. Introdução teológica à liturgia. Vol. I. Petrópolis: Vozes, 1996.

MARTÍNEZ, J. L. Tiempos recios, tiempos de gracia: la Iglesia ante la pandemia. *Estudios Eclesiásticos*, [s. l.], v. 96, n. 376, p. 193-220, 2021.

MATEOS, J.; BARRETO, J. *O Evangelho de São João: análise linguística e comentário exegetico*. Tradução de Alberto Costa. São Paulo: Paulus, 2011.

MAZZA, E. La preghiera eucaristica IV: un capitolo di teologia eucaristica. In: AAVV. *Il Messale romano del Vaticano II: Orazionale e Lezionario*. Vol I. La celebrazione del Mistero di Cristo nell'anno liturgico. Torino-Leumann: LDC, 1984.

_____. *Le Odierne Preghiere Eucaristiche*. Vol I: Struttura, teologia, fonti, Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, 1991.

_____. Origine e sviluppo della preghiera Eucaristica. In: FALSINI, R. (Org.). *La Preghiera Eucaristica: modello della preghiera Cristiana*. Milano: Edizioni, 1995, p. 10-44.

_____. *Rendere grazie: Miscellanea eucaristica per il 70° compleanno*. A cura de D. Gianotti. Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, 2010.

MAZZEO, M. Pietro, Apostolo. In: PENNA, R.; PEREGO, G.; RAVASI, G. (eds.). *Temi teologici della Bibbia*, DSP, Cinisello Balsamo, 2010, p. 1022-1030.

MAZZINGHI, L. *Amici buoni e amici cattivi per i saggi di Israele*. Bologna: EDB, 2014.

MCFALL, M. T. Real character-friends: Aristotelian friendship, living together, and technology. *Ethics and Information Technology*, [s. l.], v. 14, n. 3, p. 221-230, 2012.

MCGOWAN, A. B. *Ancient Christian worship: early church practices in social, historical, and theological perspective*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, a division of Baker Publishing Group, 2016.

MCMANUS, F. R. Liturgical Law. In: CHUPUNGO, A. J. (ed.) *Handbook for Liturgical Studies*. Vol 1: Introduction to the Liturgy. Collegeville-Minnesota: The Liturgical Press, 1997. p. 399-420.

MENDELSSOHN, M. *Moses Mendelssohn: Philosophical Writings*. Edited by Daniel O. Dahlstrom. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1997.

MENDONÇA, J. T. A amizade social. *Jornal Expresso*, 10 de outubro de 2020. Disponível em: <<http://bityli.com/qrRBg>>. Acesso em: 30 mai. 2021.

_____. *Nenhum caminho será longo: para uma teologia da amizade*. Prior Velho: Paulinas, 2021.

MEULENBERG, L. *Basílio Magno: fé e cultura*. Petrópolis: Vozes, 1998.

MEYENDORFF, P. The Sacrament of Hospitality: A Liturgical Understanding of Hospitality and Communion. *St Vladimir's Theological Quarterly*, [s. l.], v. 62, n. 2, p. 131-144, 2018.

MEYES, C. *Exodus: New Cambridge Commentary*. Cambridge University Press: New York, 2005.

MEYNET, R. *Jésus Passe: Testament, Jugement, Exécution et Résurrection du Seigneur Jésus dans les évangiles synoptiques*. Roma – Paris: PUG editrice- Cerf, 1999.

_____. *Traité de rhétorique biblique*. Coleção Rhétorique Sémitique IV, Paris: Lethielleux, 2007.

MILGRAM, P., KISHINO, F. A Taxonomy of Mixed Reality Visual Displays. *IEICE Trans. Information Systems*, v. E77-D, n. 12, p. 1321-1329, 1994.

MIQUEL, P. La Amistad. *Cuadernos Monásticos*, n. 37, p. 167-174, 1976.

MIRANDA, M. F. É Possível Um Sujeito Eclesial? *Perspectiva Teológica*, [s. l.], v. 43, n. 119, p. 55-82, 2011.

_____. Evangelizar ou Humanizar? *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)* 74, Petrópolis, n. 295, p. 519-548, Jul.-Set. 2014.

_____. Rumo a uma nova configuração eclesial. *Cadernos Teologia Pública*, ano IX, n. 71, p. 5-28, 2012.

MISSAL ROMANO. 9ª edição, São Paulo: Paulus, 2004.

MISSALE ROMANUM ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Ioannis Pauli PP. II cura recognitum. Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 2008.

MOINGT, J. *Faire bouger l'Église Catholique*. Paris: Desclée de Brouwer, 2012.

MOLTMANN, J. *El Dios crucificado*. Salamanca: Sígueme, 1975.

_____. *Trindade e Reino de Deus*. Petrópolis: Vozes, 2000.

MONTAIGNE, M. *Sobre a amizade*. Trad. Carolina Selvatici. Rio de Janeiro: Tinta Negra, 2011.

MONTANARI, A. Il ressourcement patristico al Vaticano II. *Teologia*, n. 38, p. 401-428, 2013.

MONTI, L. *Le domande di Gesù*. Prefazione di Enzo Bianchi. Cinisello B. (MI): Edizioni San Paolo, 2019.

MORESCHINI, C. (org.). *Gregorio di Nazianzo: tutte le orazioni*. Milano: Bompiani, 2000.

_____. *Basílio Magno*. São Paulo: Loyola, 2010.

_____. *Gregório Nazianzeno*. São Paulo: Loyola, 2010.

_____. *I Padri Cappadoci: storia, letteratura, teologia*. Roma: Città Nuova, 2008.

MORESCHINI, C.; NORELLI, E. *História da literatura cristã antiga grega e latina* (vol. 1). Trad. Marcos Bagno. São Paulo: Loyola, 2000.

MORIN, G. *O ideal monástico e a vida cristã dos primeiros dias*. Trad. D. Estêvão Bettencourt, OSB. Juiz de Fora: Mosteiro da Santa Cruz, 2002.

MURAOKA, J-T. *A Grammar of Biblical Hebrew*. Subsidia Biblica 27. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2006.

NEUNHEUSER, B. Espiritualidade litúrgica. In: SARTORE, D.; TRIACCA, A. M. (org.) *Dicionário de Liturgia*. São Paulo: Paulus, 1992. p. 371-388.

_____. Eucaristia perene: Saggio di commento teologico-liturgico sulle nuove Preghiere eucaristiche. In: ASHWORTH, H. et al. *Preghiere Eucaristiche: testo e commento*. Quaderni di Rivista Liturgica, n. 11. Torino-Leumann: ELLE DI CI, 1968, p. 33-59.

NODET, E. On Jesus' Last Supper. *Biblica*, [s. l.], v. 91, n. 3, p. 348-369, 2010.

NORRIS, F. W. Of Thorns and Roses: The Logic of Belief in Gregory Nazianzen. *Church History*, v. 53, n. 4, p. 455-464, Dec. 1984.

_____. Your Honor, My Reputation: St. Gregory of Nazianzus's Funeral Oration on St. Basil the Great. In: HAGG, T. (ed.) *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*. Berkeley-Los Angeles- London: University of California Press, 2000. p. 140-159.

O'MALLEY, S. *Procura-se amigos e lavadores de pés*. Prior Velho: Paulinas, 2019.

OCCHETTA, F. *Carlo Acutis. A vida além dos limites*. São Paulo: Paulinas, 2018.

ORAÇÕES EUCARISTICAS PARA A CONCELEBRAÇÃO I-IV. Rio de Janeiro: Mosteiro de São Bento, 2014.

ORTEGA, F. *Genealogias da Amizade*. São Paulo: Iluminuras, 2002.

PADRES APOLOGISTAS. *Patrística - Padres Apologistas*. Vol. 2: Carta a Diogneto; Aristides de Atenas; Taciano, o Sírio; Atenágoras de Atenas; Teófilo de Antioquia; Hermias, o filósofo. São Paulo: Paulus Editora, 2014.

PADRÓS, J. G. La liturgia como clave de comprensión de la teología en el “Catecismo”. *Phase*, n. 312, p. 539-550, 2012.

PAGELS, E. *Adão, Eva e a serpente*. Trad. Talita M. Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

PALIS, J. Chaotic and complex systems. *Current Science*, [s. l.], v. 82, n. 4, p. 403-406, 2002.

PANIMOLLE, S. A. *Lettura pastorale del vangelo di Gionanni*, v. 3. Bologna: EDB, 1991.

PAÑO, M. V. E., Constantinople and Rome, Christian Capitals: Discussing Power between Councils and Emperors (382). In: GIROTTI, B.; RASCHLE, C. R. (eds.) *Città e capitali nella tarda antichità*. Collana Studi e Ricerche. Milano: LED, 2020, p. 77-101.

PARANHOS, W. Migrações: Liturgia, Humanidade e Hospitalidade. *Perspectiva Teológica*, [s. l.], v. 51, n. 2, p. 223-251, 2019.

PASSOS, J. D. Os grandes temas do pontificado do papa Francisco. *Revista Vida Pastoral*, n. 316, p. 21-30, Julho-Agosto 2017.

PAULO VI, PP. Carta Apostólica *Mysterii paschalis celebrationem*. In: AAS, n. 61, p. 222-226, 1969.

_____. *Discurso de encerramento da segunda sessão do Concílio Ecumênico Vaticano II*. In: AAS, n. 56, p. 31-40, 1964.

PAULORENA, J. A. G. B. Doctores de la Iglesia. *Pastoral Litúrgica*, n. 330-331, p. 196-218, 2013.

_____. *La reforma del Año Litúrgico y del Calendario Romano tras el Concilio Vaticano II* (BEL Subsidia 157 – Litúrgica Opera Prima 5), CLV. Roma: Edizioni Liturgiche, 2011.

PÉGUY, C. *Le Porche du mystère de la deuxième vertu*. Œuvres poétiques complètes, Gallimard, coll. “Bibliothèque de La Pléiade”, 1975.

PELTON, R. S. CELAM and the emerging reception of the “Bridge Theology” of Pope Francis: from Marcos Gregorio Mcgrath to the Latin American church today. (Portuguese). *HORIZONTE: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 16, n. 50, p. 454-481, 2018.

PÉREZ, A. C. La Relación de la Constitución sobre la Sagrada Liturgia com las otras Constituciones Conciliares. *Phase*, n. 317, p. 495-500, 2013.

PETRICINI, T. *Friendship in the Digital Age: Implications from a Philosophy of Communication Approach*. 2020. 191 f. Doctoral dissertation (Communication and Rhetorical Studies) – Duquesne University, Pittsburg, 2020.

PHILLIPS, T. E. “Will the Wise Person Get Drunk?” The Background of the Human Wisdom in Luke 7:35 and Matthew 11:19. *Journal of Biblical Literature*, v. 127, n. 2, p. 385-396, 2008.

PIO XII, PP. Carta Encíclica *Mediator Dei*. In: AAS, n. 39, p. 521-600, 1947.

PITTA, A.; FILANNINO, F. *La vita nel suo nome*. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2017.

PIZZOLATO, L. *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*. Torino: Giulio Einaudi, 1993.

PLAATJIES-VAN HUFFEL, M.-A. Rethinking the reciprocity between *lex credendi*, *lex orandi* and *lex vivendi*: As we believe, so we worship. As we believe, so we live. *Hervormde Teologiese Studies*, [s. l.], v. 76, n. 1, p. 1–8, 2020.

PLATON. *Oeuvres Complètes*. Traduction Nouvelle et notes établies par Léon Robin avec la collaboration M. J. Moreau. Paris: Gallimard, 1950.

PRATESI, M. Dire oggigi l'amicizia in modo Cristiano. *Parola Spirito e Vita*, Bologna, v. 70, n. 2, p. 257-266, luglio-dicembre 2014.

PRECES EUCHARISTICÆ PRO CONCELEBRACIONE. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1972.

PRIMO, A. Industrialização da amizade e a economia do curtir: estratégias de monetização em sites de redes sociais. In: BALDI, V.; OLIVEIRA, L. (Orgs.). *A insustentável leveza da web: retóricas, dissonâncias e práticas na sociedade em rede*. Salvador: EDUFBA, 2014, p. 109-130.

PROFESSORES DE LA COMPAÑIA DE JESÚS. *La Sagrada Escritura*. Antiguo Testamento II. Texto y comentario. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1968.

PUERTO, M. N. Êxodo. In: LÓPEZ, F.G. (org.). *O Pentateuco*. Trad. José Afonso Beraldin da Silva. São Paulo: Paulinas, 1998.

QUASTEN, J. *Patrologia*. Vol. II. Torino: Ed. Marietti, 1973.

QUELL, G.; STAUFFER, E. “ἀγαπᾶω, ἀγάπη, ἀγαπητός”. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (org.) *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. v. 1, Brescia: Paideia, 1965, p. 57-146.

QUENARDEL, O. Liturgia e vida espiritual. *Revista Beneditina*, Juiz de Fora: Mosteiro da Santa Cruz, n. 60, p. 23-40, out./ nov. 2016.

RAMPAZZO, L. *Antropologia: religiões e valores cristãos*. São Paulo: Paulus, 2014.

RATZINGER, J. O Espírito da Liturgia. Uma introdução. In: _____. *Opera omnia*. Brasília: Edições CNBB, 2019.

RATZINGER, J; MESSORI, V. *A fé em crise? O cardeal Ratzinger se interroga*. São Paulo: E.U.P., 1985.

RAVASI, G. *Il libro della Genesi (12-50)*. Roma: Città Nuova, 1993.

_____. Linhas bíblicas da experiência espiritual. In: SECONDIN, B. & GOFFI, T. (Orgs.). *Curso de Espiritualidade: experiência, sistema, projeções*. São Paulo: Paulinas, 1994.

_____. *O que é o homem? Sentimentos e laços humanos na bíblia*. Trad. de Antônio Maia da Rocha. Prior Velho: Paulinas, 2012.

REGALADO, D. I. La espiritualidad que propone Evangelii gaudium para la necesaria transformación eclesial y social, Corintios XIII. *Revista de teología y pastoral de la caridad*. Madrid: Cáritas Española, n. 153, p. 25-37, Enero-Marzo 2015.

RICHARD DE SAINT-VICTOR. *La Trinité*. Introduction, texte critique, traduction et notes par G. Salet. Sources Chrétiennes 63. Paris: Cerf, 1959.

RIEVAULX, A. *La amistad spiritual*. (Padres Cistercienses 9). Trad. de María Estefanía Tamburini, OSB. Buenos Aires: Coedición Monasterio Trapense de Azul-Editorial Claretiana, 1982.

ROCCHETTA, C. *Teologia da ternura: um “evangelho” a descobrir*. São Paulo: Paulus, 2002.

RODOLPHO, A. L. Rituais, ritos de passagem e de iniciação: uma revisão da bibliografia antropológica. *Estudos Teológicos*; v. 44, n. 2, p. 138-146, 2004.

RODRIGUES, L. M. F. As Igrejas e a mediação estética nos contextos de iniciação religiosa. *Revista de estudos da religião*, [s. l.], v. 18, n. 1, p. 99-114, 2018.

_____. As mídias e as mediações da experiência religiosa. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 80, n. 315, p. 28-45, 2020.

_____. *O digital no serviço da fé*. Formar para uma oportunidade. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2016.

ROSAS, G. Odo Casel. *Phase*, n. 316, p. 383-389, 2013.

ROUSSEAU, O. *Storia del Movimento Litúrgico: lineamenti storici dagli inizi del sec. XIX fino ad oggi*. Roma: Edizioni Paulone, 1961.

ROVIRA, J. Dios, el Padre, en las plegarias eucarísticas. *Phase*, n. 229, p. 11-30, 1999.

ROWE, J. Y. *Sons or Lovers: an interpretation of David and Jonathan's friendship*. New York: Bloomsbury, 2012.

ROWLANDS, A. *Conferenza sulla Lettera Enciclica "Fratelli tutti" del Santo Padre Francesco sulla fraternità e l'amicizia sociale*. Vaticano – Aula Nuova del Sinodo, Domingo, 04 de outubro de 2020, p. 37-38. Disponível em: <<http://bityli.com/JFrZI>>. Acesso em: 02 jun. 2021.

RUSSO, R. Espiritualidad desde la Liturgia. *Cuestiones Teológicas*, [s.l.], v. 42, n. 97, p. 21-69, 2015.

SACCHI, P. Puro e Impuro. In: PENNA, R.; PEREGO, G.; RAVASI, G. (eds.). *Temi teologici della Bibbia*, DSP, Cinisello Balsamo, p. 1109-1115, 2010.

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO. *Instrução Geral à Liturgia das horas*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1990.

SAINT BASILE. *Aux jeunes gens*. Texte établi et traduit par Fernand Boulenger. Paris: Les Belles Lettres, 1935.

SANCTI AURELII AUGUSTINI. *Iohannis evangelium tractatus*. In: *Corpus Christianorum Series Latina* 36. Turnhout: Ed. Brepols, 1954.

SANTA TERESA. *Livro da vida*. São Paulo: Paulus, 2014.

SANTANA, L. F. R. Ser guardián de la memoria de Dios: algunos fundamentos bíblicos y litúrgicos. In: TEJO, J. D.; MORAES, A. O.; OSPINO, H. (eds.). *Catequesis para una nueva normalidad: pistas provocativas*. Providencia: Ediciones Universidad Finis Terrae, 2021, p. 63-97.

SANTO AGOSTINHO. *Confissões: Vida e obra*. Trad. de J. Oliveira Santos, S.J e A. Ambrósio de Pina, S.J. São Paulo: Nova Cultura, 2004.

SANTOS, M. A. O dinheiro e o território. *GEOgraphia*. Revista da Pós-Graduação em Geografia, UFF. Rio de Janeiro, n. 1, Ano 1, p. 7-13, 1999.

_____. O Território e o saber local: algumas categorias de análise. *Cadernos IPPUR*, Rio de Janeiro, ano XIII, n. 2, p. 15-26, 1999.

SANZ, A. B. Liturgia y experiencia de Dios. *Phase*, n. 304, p. 349-362, 2011.

SÃO BENTO. *A Regra de São Bento: latim-português*. Trad. e notas de D. João Evangelista Enout. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2003.

SARAMAGO, J. Entrevista ao caderno Prosa e Verso. *O Globo*, 26 de julho de 2009. Disponível em: <<http://bityli.com/n4dnnA>>. Acesso em: 13 de maio de 2020.

SARNA, N. M. *Exodus*. The JPS Torah commentary. Philadelphia-New York: The Jewish Publication Society, 1991.

SARTORE, D. La mistagogia, modello e sorgente di spiritualità Cristiana. *Rivista Liturgica*, n. 73, p. 508-521, 1986.

SARTORE, D.; TRIACCA, A. M. *Nuovo dizionario di Liturgia*. Frascati: Paoline, 1983.

SCANU, M. P. Mosè amico per Dio. *Parola Spirito e Vita*, Bologna, v. 70, n. 2, p. 37-51, Iuglio-Dicembre 2014.

SCHLIER, H. “ἀμήν”. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (org.) *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. vol. 1, Brescia: Paideia, 1965, p. 909-916.

SCHNACKENBURG, R. *El Evangelio según San Juan: version y comentario* (vol. 2). Barcelona: Editorial Herder, 1980.

SCHNITZLER, T. *As orações eucarísticas e os novos prefácios*. Trad. das Monjas Beneditinas da Abadia de Santa Maria de São Paulo. São Paulo: Paulinas, 1970.

SCHÖKEL, L. A. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Paulus, 2010.

SECONDIN, B. *Leitura orante da Palavra*. Lisboa: Paulus, 2008.

SEGALLA, G. Giovanni, Vangelo di. In: PENNA, R.; PEREGO, G.; RAVASI, G. (eds.). *Temi teologici della Bibbia*, DSP, Cinisello Balsamo, 2010, p. 587-596.

SENECA. *Lettere a Lucilio* (Epistularum Moraliū ad Lucilium Libri). Milano: Rizzoli Editore, 1985.

SENN, F. C. *Introduction to Christian Liturgy*. Minneapolis: Fortress Press, 2012.

SETTEMBRINI, M. Profecia. In: PENNA, R.; PEREGO, G.; RAVASI, G. (eds.). *Temi teologici della Bibbia*, DSP, Cinisello Balsamo, 2010, p. 1082-1091.

SGANZERLA, A.; PESSINI, L.; ZANELLA, D. C. A bioética de Francisco: elementos para a construção de uma bioética global cristã. *HORIZONTE: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 18, n. 56, p. 675-702, 2020.

SHERIDAN, M. (org.). *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia*. Antiguo Testamento - Tomo 2 - Génesis 12-50. Madrid: Ciudad Nueva, 2005.

SILVA, B. *Diálogos com a Palavra*. Rio de Janeiro: Edições Louva-a-Deus, 2016.

SILVA, M. A. O. *Plutarco e Roma: o mundo grego no Império*. 2007. 231 f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

SILVA, M. F. A linguagem trinitária de Basílio de Cesaréia. *Revista de Teologia e Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco*, Recife, v. 4, n. 1, p.155-172, dez. 2014.

SÍNODO DOS BISPOS. *Documento Os jovens, a fé e o discernimento vocacional* (27/10/2018). Vaticano, 2018. Disponível em: <<http://bit.ly/2G56clh>>. Acesso em: 02 fev. 2019.

SKA, J. L. Abramo, amico di Dio (Gc 2,23). *Parola Spirito e Vita*, Bologna, v. 70, n. 2, p. 15-35, Iuglio-Dicembre 2014.

SOARES, M. C. Emmanuel Lévinas e a obsessão do outro. *Didaskalia*, v. 30, n. 1, p. 169-194, jan. 2000.

SODI, M. Teologia Liturgica: Anni Di Ricerca Fruttuosa, Quali Prospettive? La situazione nell'area italiana. *Lateranum*, [s. l.], v. 79, n. 1, p. 243-264, 2013.

SOLER, J. M. *La liturgia, fuente de la vida espiritual*. Cuadernos Phase 106. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2000.

SPADARO, A. *Cybertheology: Thinking Christianity in the Era of the Internet*. New York: Fordham University Press, 2014.

_____. *Entrevista ao Papa Francisco*. Vaticano – Casa Santa Marta, Segunda-feira 19 de agosto de 2013, p. 1-22. Disponível em: <<http://bityli.com/mQf2K>>. Acesso em: 13 mai. 2021.

SPERANDIO, J. M; TAMANINI, P. A. (Orgs.). *Pequeno Menologion: calendário bizantino*. Teresina: EDUFPI, 2015.

ŠPIDLĚK, T. *Grégoire de Nazianze: Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle*. Orientalia Christiana Analecta, v.189. Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1971.

SPREAFICO, A. *Il libro dell'Esodo*. Roma: Città Nuova, 1982.

STÄHLIN, G. “φιλέω, φίλος, κτλ.” In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (org.) *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. v. 14, Brescia: Paideia, 1984, p. 1151-1264.

STRATHMANN, H. “λειτουργέω, κτλ.”. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (org.) *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, v. 6, Brescia: Paideia, 1970. p. 589-634.

STUDER, B. Liturgy and the Fathers. In: CHUPUNGCO, A. J. (ed.) *Handbook for Liturgical Studies*. Vol 1: Introduction to the Liturgy. Collegeville-Minnesota: The Liturgical Press, 1997. p. 53-79.

TABORDA, F. Lex Orandi – Lex Credendi Origem, Sentido E Implicações De Um Axioma Teológico. *Perspectiva Teológica*, [s. l.], v. 35, n. 95, p. 71-86, 2003.

TAYLOR, J. Discepoli. In: PENNA, R.; PEREGO, G.; RAVASI, G. (eds.). *Temi teologici della Bibbia*, DSP, Cinisello Balsamo, 2010, p. 362-366.

TENA, P. “Sacrosanctum Concilium” 50 años: una contemplación jubilar. *Phase*, n. 320, p.145-158, 2014.

_____. Celebrar la liturgia después de una reforma. *Phase*, n. 309, p. 227-243, 2012.

THEOBALD, C. As grandes intuições de futuro do Concílio Vaticano II: a favor de uma “gramática gerativa” das relações entre Evangelho, sociedade e Igreja a uma nova configuração eclesial. *Cadernos Teologia Pública*, ano X, n. 77, p. 5-20, 2013.

_____. *Le christianisme comme style*. v. 1, Paris: Cerf, 2007.

_____. Le christianisme comme style: Entrer dans une manière d’habiter le monde. *Revue d’éthique et de théologie morale*, [s. l.], v. 251, n. HS, Les communautés chrétiennes et la formation morale des sujets, p. 235-248, 2008.

TORRALBA, J. G. “Êxodo 24,1-11”. In: [Vários Autores]. *Comentário ao Antigo Testamento*, vol. 1. Tradução de José Joaquim Sobral. São Paulo: Ave Maria, 2002.

TRAGAN, P-R. Giovanni, Lettere di. In: PENNA, R.; PEREGO, G.; RAVASI, G. (eds.). *Temi teologici della Bibbia*, DSP, Cinisello Balsamo, 2010, p. 581-587.

TRICOT, J. *Aristote, Étique à Nicomaque*: nouvelle traduction avec introduction, notes et index par Jules Tricot, Paris, Vrin, 1959.

TRISOGLIO, F. *San Gregorio di Nazianzo*. Grottaferrata: Monastero Esarchico di Santa Maria, 2009.

TUÑÍ, J. O. Il vangelo secondo Giovanni. In: TUÑÍ, J.-O.; ALEGRE, X. *Scritti giovannei e lettere cattoliche*, Introduzione allo Studio della Bibbia 8. Brescia: Paideia, 1997.

TURKLE, S. *Alone together*: why we expect more from technology and less from each other. New York: Basic Books, 2011.

TURP, M.-J. Social media, interpersonal relations and the objective attitude. *Ethics and information technology*, [s. l.], v. 22, p. 269-279, 2020.

VAGAGGINI, C. *O sentido teológico da liturgia*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

VALLOR, S. Flourishing on facebook: virtue friendship & new social media. *Ethics and Information Technology*, v. 14, n. 3, p. 185-199, 2012.

Van Den BROEK, R. The Christian ‘School’ of Alexandria in the Second and Third Centuries. In: DRIJVERS, J. W.; MACDONALD, A. A. (eds.) *Centres of Learning*. Leiden, The Netherlands: Brill, 1995, p. 39-47.

VAN ENGEN, J. *Sisters and Brothers of the Common Life*: Devotio Moderna, self-made societies, and the world of the later middle ages. Pennsylvania, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008.

_____. *Voices of the Reformation*: Contemporary Accounts of Daily Life. California, Colorado: Greenwood, 2015.

VAZ, A. S. *A arte de ler a Bíblia*. Lisboa: Edições Carmelo, 2002.

VEILLEUX, A. La Lectio divina como escuela de oración en los Padres del desierto. *Cuadernos Monásticos*, n. 208, p. 45-66, 2019.

VÉLEZ, G. J. M. La eucaristía en la vida consagrada, Una lectura a partir del camino de Emaús Los discípulos que caminan con Jesús y le reconocen en la fracción del pan. *Cuestiones Teológicas*, [s. l.], v. 32, n. 78, p. 415-433, 2020.

VILLOSLADA, R. G. Rasgos característicos de la “Devotio Moderna”. *Manresa: Revista de Informacion e Investigacion Ascetica y Mistica*, v. 28, n. 108, p. 315-350, 1956.

VISCANTI, L. Introduzione Generale. In: GREGORIO DE NAZIANZO. *Fuga e Autobiografia*. Testi Patristici n° 62. Traduzione, introduzione e note a cura di Luigi Viscanti. Roma: Città Nuova, 1999.

VIVALDELLI, G. Sposo, sposa. In: PENNA, R.; PEREGO, G.; RAVASI, G. (eds.). *Temi teologici della Bibbia*, DSP, Cinisello Balsamo, 2010, p. 1345-1351.

VOGELS, W. *Abraão e sua lenda: Gênesis 12,1–25,11*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2000.

Von BALTHASAR, H. U. Teologia y santidad. In: _____. *Ensayos Teologicos I: Verbum Caro*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1964. p. 235-268.

WALTHER, J.; LOH, T.; GRANKA, L. Let me count the ways - The interchange of verbal and nonverbal cues in computer-mediated and face-to-face affinity. *Journal of Language and Social Psychology*, [s. l.], v. 24, n. 1, p. 36-65, 2005.

WATTS, E. J. *City and school in late antique Athens and Alexandria*. Vol. 41. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 2008.

WEINFELD, M. “פְּרִיִּית” In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (org.) *Grande Lessico dell’Antico Testamento*, v. 1, 1988, p. 1589-1644.

WÉNIN, A. Alleanza. In: PENNA, R.; PEREGO, G.; RAVASI, G. (eds.). *Temi teologici della Bibbia*, DSP, Cinisello Balsamo, 2010, p. 23-31.

_____. *De Adão a Abraão ou errâncias do humano – leitura de Gênesis 1,1-12,4*. Trad. João Carlos Nogueira. São Paulo: Loyola, 2011.

_____. O verdadeiro poder de Deus é o poder de reter-se. André Wénin, exegeta belga, analisa Gênesis 1-4. Reportagem de Márcia Junges. *Instituto Humanitas Unisinos*, 18 de março de 2013. Disponível em: <<http://bit.ly/ZPB9f5>>. Acesso em: 24 mai. 2021.

WILSON, W. Works of Wisdom (Matt 9,9-17; 11,16-19). *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, v. 106, p. 1-20, 2015.

WITETSCHEK, S. The Stigma of a Glutton and Drunkard: Q 7,34 in Historical and Sociological Perspective. *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, v. 83, n. 1, p. 135-154, Apr. 2007.

WORDEN, K. J. Disengagement in the Digital Age: A Virtue Ethical Approach to Epistemic Sorting on Social Media. *Moral Philosophy and Politics*, v. 6, n. 2, p. 235-259, 2019.

ZAHN, R. Culto. In: PENNA, R.; PEREGO, G.; RAVASI, G. (eds.) *Temi Teologici della Bibbia*. DSP. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2010. p. 268-279.

ZAK, P. *A molécula da moralidade*: as surpreendentes descobertas sobre a substância que desperta o melhor em nós. Trad. de Soeli Araújo. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

ZARAGOZA, N. F. “El que ama a su padre o a su madre más que a mi, no es digno de mi” (Mt 10,37): Una contribución al estudio de la relación discipulado-familia en el evangelio de San Mateo, con especial referencia al discurso apostólico de Mt 10. *Napoleón Source: Estudios bíblicos*, v. 73, n. 3, p. 347-371, Sep.-Dec. 2015.

ZENGER, E. *Introdução ao Antigo Testamento*. Trad. Werner Fuchs. São Paulo: Loyola, 2003.

ZOBEL; H. J. “*תורה*” In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (org.) *Grande Lessico dell’Antico Testamento*, v. 3, 2003, p. 57-83.