

## Igreja e credibilidade do anúncio de Deus

O tema que me foi proposto exige, antes de mais, algumas clarificações prévias sobre a questão da credibilidade, precisando o que nela está envolvido. Num segundo momento procurarei relembrar como os momentos essenciais da identidade teológica da Igreja a colocam numa referência essencial ao mistério de Deus e seu anúncio. Finalmente, numa terceira e última parte, tentarei apontar alguns imperativos e tarefas prioritários para uma práxis eclesial que possa ser e fazer um anúncio crível de Deus.

### I. A questão da credibilidade da Igreja

Não se trata aqui propriamente de desenvolver a questão clássica da credibilidade da Igreja como sinal da revelação, mas apenas de apontar algumas dimensões fenomenológico-existenciais pressupostas na exigência de credibilidade por parte da Igreja. Três pontos me parecem merecer aqui particular atenção.

#### 1. *A credibilidade como dom e tarefa*

Um primeiro dado que ressalta na questão da credibilidade da Igreja é a elementar verificação – confirmada nos juízos vulgares das pessoas, pela simples observação quotidiana, pelos resultados de um ou

outro inquérito – de que a Igreja não representa sem mais um lugar de transparência do anúncio de Deus. Embora não se possa generalizar e absolutizar a ambiência reinante no nosso espaço ocidental e ainda que se tenham alterado alguns dos dados culturais e sócio-religiosos que enquadravam, há uns anos atrás, o conhecido “slogan” “Jesus sim – Igreja não” (em favor, diga-se entre parêntesis, do “slogan” mais recente “Religião, sim – Deus, não”), a verdade é que, para muitos dos nossos contemporâneos, o caminho para Deus ou até a pergunta por Deus não passa necessariamente nem em primeiro lugar pela Igreja. Dir-se-ia, bem pelo contrário, que para muitos é ponto assente que a causa da Igreja não é a causa de Deus <sup>1</sup>. A Igreja não só não lhes surge como lugar de experiência do Deus vivo, mas parece representar até um obstáculo mais na sua opacidade que obscurece ou até impede uma percepção dos sinais de Deus <sup>2</sup>. A experiência que muitos fazem é, assim, a de um divórcio entre o essencial cristão e a Igreja, de tal modo que – afirma Norbert Mette – “são cada vez menos as pessoas capazes de harmonizar com a sua experiência da Igreja o que se lhes apresenta como exigência da mensagem cristã. Vêm na Igreja uma instituição mais preocupada com o reconhecimento das estruturas e leis estabelecidas do que em dar provas das possibilidades de actuação contidas no evangelho” <sup>3</sup>. “Hoje – escrevia, por sua vez e há poucos anos ainda, Marcel Légaut – a instituição que o cristianismo se deu ao longo dos seus crescimentos e crises, ainda que seja mais sólida que os regimes políticos que já perderam a auréola da divindade, é incapaz de dar à Igreja o rosto no qual os homens possam reconhecer em sua transcendência Aquele que ela quer testemunhar diante deles” <sup>4</sup>.

Chama-se aqui a atenção para uma realidade de que nem sempre, na Igreja, se toma devida consciência. Não basta mais, de facto, recorrer a pressupostos objectivos de credibilidade, como se a simples presença da Igreja como obra de Deus na história humana trouxesse consigo força e evidência de credibilidade. Estamos muito longe dos tempos do Vaticano I, em que se insistia nessa objectividade significativa da configuração institucional e da vida da Igreja, que emergia assim por si mesma como “um grande e perpétuo motivo de credibilidade e um testemunho irrefutável da sua missão divina” <sup>5</sup>. Hoje, pelo contrário, damos-nos conta de que a credibilidade da Igreja não é um dado adqui-

<sup>1</sup> Cf. C. DUQUOC, *Pertenencia eclesial e identidad cristiana*, in *Concilium* 216 (1988) 303.

<sup>2</sup> Cf. H. HÜNG, *Descubrir de nuevo a Dios*, in *Concilium* 227 (1990) 112 e 114.

<sup>3</sup> N. METTE, *Evangelización y credibilidad de la Iglesia*, in *Concilium* 134 (1978) 75.

<sup>4</sup> M. LÉGAUT, *Se puede creer en la Iglesia del porvenir?*, in *Selecciones de Teología* 102 (1987) 149

<sup>5</sup> DS 3013.

rido de antemão, algo que lhe seja reconhecido simplesmente pela sua grandeza institucional ou pela sua autoridade formal. “No clima de um secularismo pós-cristão, que à pretensão de verdade e de relevância do Cristianismo apenas atribui ainda um significado particular para um grupo que se vai tornando minoria, tornou-se difícil, senão mesmo amplamente ineficaz, a fundamentação de uma pretensão de autoridade formal e universal apoiada numa convicção religiosa básica e geral”<sup>6</sup>.

A credibilidade da Igreja é, antes e sempre, dom e tarefa. É dom que se acolhe como exigência de fidelidade e tarefa que se apresenta permanentemente no horizonte da Igreja – do seu falar e do seu agir, das suas estruturas e dos seus gestos. Uma consciência eclesial atenta a este elementar aspecto é uma condição indispensável para que a Igreja possa merecer credibilidade e o anúncio crível de Deus possa realmente acontecer. Só desse modo a Igreja se torna disponível para perguntar pelas causas pessoais e institucionais que afectam a sua credibilidade<sup>7</sup>. Só desse modo também se entra mais profundamente dentro do próprio mistério da Igreja, um mistério que pede ao cristão – como prova da própria fê e como critério de autenticidade – a capacidade de aguentar e de sofrer com a inevitável distância entre a grandeza da esperança que a Igreja proclama e a pequenez e o peso da sua realidade empírica. Uma distância que se traduz para a Igreja numa exigência constante de modéstia<sup>8</sup>.

## 1.2. *A credibilidade como uma questão de práxis e de testemunho*

Um segundo aspecto a reter, aliás em directa sequência do que se acaba de referir, é que a questão da credibilidade não se joga decisivamente ao nível do discurso, mas ao nível da práxis. Uma consideração que se percebe como decorrente de dimensões essenciais da fê cristã, mas que se torna tanto mais iniludível quanto as trágicas experiências que fizemos e vamos fazendo no nosso século – desde Auschwitz e Hiroshima ao Arquipélogo Gulag, desde as guerras à calamidade da fome – tornam inconsistente qualquer idealismo teológico na visão da história<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> H. J. POTTMEYER, *Zeichen und Kriterien der Glaubwürdigkeit des Christentums*, in W. KERN/H. J. POTTMEYER/M. SECKLER (ed.), *Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. IV – Traktat Theologische Erkenntnislehre. Schlussteil. Reflexion auf Fundamentaltheologie*, Freiburg-Basel-Wien 1988, 375.

<sup>7</sup> Cf., a propósito, GS 19 sobre as causas que estarão na génese do ateísmo.

<sup>8</sup> Cf. C. DUQUOC, *op. cit.*, 302.

<sup>9</sup> Cf. H. KÜNG, *Ein neues Grundmodell von Theologie? Divergenzen und Konvergenzen*, in H. KÜNG/D. TRACY (ed.), *Das neue Paradigma von Theologie. Strukturen und Dimensionen*, Zürich-Gütersloh 1986.

A fé, de facto, é impensável sem uma exigência de práxis coerente. Por um lado e como é sabido, crer em Deus é mais do que afirmar intelectualmente a sua existência, é uma atitude que envolve todo o homem nas suas relações com Deus, com o mundo e com os outros homens, é um comportamento total da pessoa, não algo que se possa realizar meramente com actos de ordem religiosa. Por outro lado, a fé e a mensagem evangélica a que se reporta estão envolvidas estruturalmente num suporte de esperança escatológica, a sua verdade não pode ser decidida ao nível da simples razão argumentativa, que dirima as dificuldades e as obscuridades deste tempo, mas supõe uma confirmação que só pode ser dada no fim da história. O que significa que só os sinais práticos antecipatórios desse fim, sinais fracos e limitados pelas circunstâncias históricas mas suficientemente indicativos de promessa, poderão dar credibilidade àquilo que se anuncia. Compreende-se então como o decisivo do Cristianismo passa pelo modo de viver, como no-lo sugerem aliás algumas claras advertências evangélicas<sup>10</sup>.

Na consciência desta dimensão praxica essencial, a questão da credibilidade aparece, pois e à luz do Concílio Vaticano II, não tanto como resultado de uma mediação argumentativa, mas sim “como tarefa do activo tornar-se crível por parte da Igreja e dos seus membros como testemunhas do Reino de Deus. Na medida em que a igreja e os seus membros se submetem à norma crítica e exigente da mensagem o Reino de Deus, esta mensagem e os seus conteúdos emergem como do próprio *fundamento objectivo de credibilidade* do Cristianismo”<sup>11</sup>. O testemunho de vida – pessoal e comunitário – aparece assim como a única configuração adequada da mediação da mensagem da revelação, como o sinal de credibilidade por excelência, na medida em que a realidade testemunhada se torna ela própria transparente em formas pessoais de viver. Será através de figuras que encarnem essa mensagem no seu meio de vida, que a tornem pessoalmente plausível e intersubjectivamente comunicável, que desenhem modelos cristãos de vida humana plenamente realizada que o convite à fé e ao acolhimento de Deus pode encontrar credibilidade.

### 1.3. *A credibilidade como desafio interno e exigência de conversão*

Implícito no que se disse até agora está um terceiro elemento, igualmente decisivo para uma correcta posição da questão da credibili-

<sup>10</sup> Cf., por exemplo, Mt 7,21; 23,2.23; Mc 3,35; 4,20; Lc 10,27-28.37; 11, 28; 13,8; Jo 3,21.

<sup>11</sup> H. J. POTTMEYER, *Zeichen und Kriterien*, 389.

dade. A credibilidade é uma questão eminentemente interna, tem a ver com o modo como na sua autoconsciência a Igreja se entende e se situa.

Isto quer sublinhar, antes de mais, como é fundamental superar uma visão idealista da Igreja, que intencional ou inconscientemente ignore o pecado na e da mesma Igreja. “Há uma espécie de contradição – sublinhava recentemente B. Sesboué num contexto ecuménico – entre a liturgia que nos faz reconhecermo-nos quotidianamente como pecadores e os documentos das Igrejas que mantêm um véu de pudor sobre as faltas das nossas diferentes Igrejas”<sup>12</sup>. Tem de haver, pois, um inequívoco reconhecimento de limites e pecados, uma disponibilidade à mudança interna, uma atitude de serena autocrítica. “Uma Igreja que se imuniza contra os questionamentos críticos à sua estrutura, condicionada historicamente, e contra o honesto assumir do seu passado, com todos os desvios e défices, prejudica a sua credibilidade no anúncio do mistério cristão”<sup>13</sup>. A tarefa da credibilidade exige, pois, não apenas um esforço moral do indivíduo, o desafio à conversão permanente das pessoas, mas supõe também um exame e uma conversão das estruturas eclesiais, em ordem a um testemunho mais autêntico. Uma transformação estrutural que deixe transparecer e fomenta uma profunda conversão espiritual<sup>14</sup>, de modo que a Igreja possa ser expressão crível da presença misteriosa de Deus e sinal da salvação que Deus é e oferece. Nessa disponibilidade para a conversão a Igreja descobre o dinamismo de que precisa para encontrar a sua identidade e não cair num imobilismo que tolha a actividade criadora que o cumprimento da sua missão pede.

Percebe-se então como a questão da credibilidade não é algo que se coloca primeiramente na perspectiva dos que estão de fora (como mera adaptação da Igreja ou busca de uma melhor imagem sua), mas decisivamente como desafio aos que estão dentro, como questionamento dos crentes. O primeiro anúncio de Deus que a Igreja tem a fazer é a si própria, na certeza de que toda a credibilidade de que possa gozar depende da sua fidelidade ao Evangelho. A evangelização – como tarefa interna, antes de mais, e também obviamente como orientação de

<sup>12</sup> B. SESBOUÉ, *Pour la conversion des Églises. Un nouveau document du Groupe de Dombes, groupe de dialogue catholique-protestant*, in *La Croix l'Évenement*, 22.1.1991, 13.

<sup>13</sup> U. RUH, *Flucht ins Geheimnis?*, in *Herder Korrespondenz* 44 (1990) 547.

<sup>14</sup> É interessante anotar que o último documento do Grupo de Dombes, recentemente publicado, se intitule precisamente “Para uma conversão das Igrejas”, sinalizando desse modo não só um primordial desafio de ordem ecuménica mas também, ou antes de mais, uma tarefa permanente de todas as Igrejas, aos mais diversos níveis do seu viver: GROUPE DE DOMBES, *Pour la conversion des Églises*, Paris 1990.

sentido do viver eclesial — aparece então como o autêntico fundamento da credibilidade da Igreja.

## II. Identidade teológica da Igreja e anúncio de Deus

A Igreja não tem outra compreensão de si mesma senão em referência ao Deus que anuncia, testemunha, serve. Desde logo ela sabe e nunca pode esquecer que, no conjunto do mistério cristão e dentro de uma correcta compreensão da hierarquia das verdades, não está em primeiro lugar<sup>15</sup>. Mais do que isso, na sua autocompreensão teológica ela aparece-nos como uma realidade com carácter relativo, e a sua grandeza está precisamente nessa “relação”, eu diria mesmo nessa sua “relatividade” face ao Mistério Absoluto que é chamada a anunciar. Vista na sua profundidade teológica, “a Igreja é uma grandeza dependente, espaço da confirmação da verdade de Deus no duplo sentido: que Deus é a sua verdade e que ela tem de tornar verdade Deus”<sup>16</sup>. Todas as imagens/visões bíblicas fundamentais que nos falam da Igreja apontam nesse sentido (por exemplo, Povo de Deus, Corpo de Cristo, etc.). Explicitarei, no entanto, aqui apenas duas grandes dimensões: a referência da Igreja ao Reino de Deus e a visão da igreja como sacramento.

### 2.1. <sup>a</sup> A Igreja ao serviço do Reino de Deus

Que a Igreja é uma grandeza relativa, referida a algo maior do que ela, resulta do dado fundamental da sua relação com o Reino de Deus.

A Igreja nasce do anúncio do Reino feito por Jesus como proclamação da soberania amorosa, salvadora de Deus que o homem é chamado a acolher no seu coração e em toda a sua existência. Ela surge embrionariamente como a comunidade dos candidatos ao Reino de Deus, ela representa a abertura para a soberania de Deus sobre este mundo<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Cf. K. RAHNER, *Gundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg-Basel-Wien 1976, 315.

<sup>16</sup> L. HONNEFELDER, “*Ich sehe mehr Anpassung an den Zeitgeist, als sich die Urheber eingestehen*”. *Ein Gespräch mit Professor Ludger Honnefelder aus Anlass des Abschlusses des II. Vatikanums vor 25 Jahren*, in Herder Korrespondenz 45 (1991) 31.

<sup>17</sup> Cf. E. SCHILLEBEECKX, “*Du, Ihr, ich — wir gehören dazu!*”. *Ansprache auf dem Malieveld (Den Haag, 8. Mai 1985)*, in *Orientierung* 49 (1985) 152. Sobre a relação entre Igreja e Reino de Deus continua a valer a pena consultar H. KÜNG, *L'Église*, vol. I, Burges 1968, 129-151, e, apesar do seu carácter de divulgação teológica, o texto de vários autores sob o título *Mundo, Igreja, Reino*, Iniciação Teológica I, Apelação 1975. Cf. ainda *Redemptoris Missio*, n.º 12-20.

A Igreja, no entanto, não é o Reino de Deus. Pela sua origem e finalidade há, certamente, alguma “homogeneidade” (não uma “dissociação”) entre a Igreja e Reino. Mas não há uma pura e simples “identificação”. A Igreja não é o Reino de Deus sobre a terra, ela é apenas “o germe e o princípio deste mesmo Reino na terra” (LG 5). Presença incoativa do Reino – “o Reino de Cristo é presente em mistério” (LG 3) – e antecipação do que ele será em plenitude, a Igreja é chamada a servir o Reino de Deus. A sua missão é ser sinal e testemunha do Reino, tornando-se lugar da epifania do mesmo e apressando a sua vinda.

Relacionada assim com o Reino, à Igreja está, antes de mais, absolutamente vedado o caminho de qualquer abusiva identificação com Deus e o seu Reino. Nessa consciência, a Igreja sabe que não deve hipostasiar nem a sua palavra nem as suas instituições, que têm a marca da contingência e que estão submetidas constantemente, como condição de verdade e de eficácia, ao juízo da Palavra de Deus que salva e purifica. Que a Igreja seja e possa ser sinal do Reino não é conquista e posse sua, mas dom de Deus. Ela é e só poderá ser precisamente esse sinal deixando que o Reino venha a ela, transformando-a na força do seu Espírito.

Esta relação com o Reino torna claro, por outro lado, que a Igreja não existe como um fim em si própria, mas para manifestar aos homens a soberania amorosa de Deus, isto é, que Deus os ama incondicionalmente. Os seus serviços, ministérios, estruturas têm esta finalidade. “Não é a Igreja, mas sim o Reino de Deus que é o último objectivo do plano divino da salvação e a configuração plena da salvação para o mundo inteiro”<sup>18</sup>. Assim também todo o convite que a Igreja faz à conversão cristã não pára nela mas tem um horizonte mais amplo. “A identificação cristã é um processo de conversão não à Igreja, mas ao Reino; a própria Igreja deve converter-se incessantemente ao que tem como missão testemunhar”<sup>19</sup>.

Do mesmo modo, sabendo-se embora lugar privilegiado – por dom de Deus – da manifestação do Reino, a Igreja sabe também que na sua realidade histórica não tem o exclusivo dos sinais do Reino: o amor, a verdade, a justiça, a fraternidade, a luta por um mundo mais integralmente humano acontecem também fora do seu espaço visível. Ela tem assim consciência de que Deus se dirige como amor salvador a todos os homens por caminhos só dele conhecidos. Não faz, por isso,

<sup>18</sup> R. SCHNACKENBURG, *Die Kirche im Neue Testament. Ihre Wirklichkeit und theologische Deutung, ihr Wesen und Geheimnis*, Freiburg-Basel-Wien 1961, 166.

<sup>19</sup> C. DUQUOC, *op. cit.*, 298.

das suas fronteiras as linhas delimitativas que decidem da salvação, na certeza de que a posse de mediações objectivas da forma evangélica da salvação não a torna em proprietária exclusiva da salvação.

Mas da relação Igreja/Reino resultam ainda consequências para o estilo de vida eclesial, com a sua directa repercussão num anúncio crível de Deus. Num estilo de vida de tom pascal de acordo com o Reino (é preciso que o grão de trigo morra para dar fruto – cf. Jo 12,24), a Igreja descobre que a sua força não está no poder humano, mas na debilidade do amor, que a sua presença e forma de vida assentam nos valores duma gratuidade que parece fraqueza, que a sua condição de sinal eficaz do Reino se manifesta, antes de tudo, na libertação que traz àqueles que dela se aproxima.

## 2.2. *A Igreja, sacramento universal de salvação*

Também esta imagem-visão da Igreja – não estando embora completamente imune ao risco de deturpações que pareçam dar à Igreja uma autonomia de graça e uma pretensão exclusiva que não lhe pertencem – aponta essencialmente para o carácter relativo da Igreja, que não existe para si mesma.

Dizer que a Igreja é sacramento significa, desde logo, que ela não é a realidade última, mas está ao serviço duma realidade maior, quer dizer que ela é “o sinal explícito dum mistério mais vasto: *o da presença gratuita de Deus a toda a criação e a toda a história*”<sup>20</sup>. Totalmente determinada por Cristo e pelo acontecimento da revelação, instrumento de Deus para os homens, a sua função histórica salvífica é ser “a presença do plano salvífico de Deus que atravessa toda a história da humanidade”<sup>21</sup>. A Igreja é chamada a ser, pelo poder do Espírito, o sinal, a servidora e o instrumento de plano de Deus, ela “é o simbolo real da salvação escatológica de Deus para o mundo aparecida em Jesus Cristo”<sup>22</sup>.

A determinação da Igreja como sacramento universal de salvação está, de facto, nos textos do Concílio Vaticano II num contexto estritamente cristológico. Nestes textos – que subentendem uma crítica a

<sup>20</sup> C. GEFFRÉ, *Le Christianisme au risque de l'interprétation*, Paris 1983, 204.

<sup>21</sup> H. DÖRING, *Die sakramentale Struktur der Kirche in katholischer Sicht*, in JOHANN-ADAM-MÖHLER-INSTITUT (ed.), *Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Diskussion*, Paderborn 1983, 28.

<sup>22</sup> W. KASPER, *Die Kirche als universales Sakrament des Heiles*, in E. KLINGER/K. WITTSTADT (ed.), *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum*, Freiburg-Basel-Wien 1984, 228. Cf. ainda *Le salut et l'Église. Déclaration commune de la seconde Commission internationale anglicane-catholique (ARCIC II)*, in *La Documentation Catholique* 1936 (1987) 327 (n.º 28).

todo e qualquer triunfalismo, clericalismo e juridicismo da eclesiologia neoescolástica da Contra-Reforma – a Igreja não é vista como uma grandeza autónoma em si própria, antes ela “é sinal, que para além de si mesma aponta para Jesus Cristo, e é instrumento nas mãos de Jesus Cristo, que é propriamente o sujeito de toda a acção salvífica na Igreja”<sup>23</sup>. Sublinhando assim a primazia de Cristo sobre a Igreja e a sua dependência radical em relação a Ele, a visão da Igreja como sacramento relativiza-a em relação a Jesus Cristo, sacramento primordial de salvação, e em relação à salvação e à unidade da humanidade ao serviço das quais foi enviada<sup>24</sup>.

Mas a visão da Igreja como sacramento universal da salvação está também num contexto escatológico. A Igreja é sacramento não só como “puro sinal e instrumento”, mas também como “prolepse”, isto é, como realização inicial e antecipação da salvação escatológica de que é sinal<sup>25</sup>. “A unidade, a paz e a reconciliação com Deus e dos homens entre si, que Jesus Cristo através da sua acção redentora trouxe uma vez por todas e que se manifestarão universalmente no fim dos tempos, estão já presentes na Igreja de forma provisória e antecipatória, e elas devem ser comunicadas pela Igreja, como sinal e instrumento, a todos os homens (...). De novo – sublinha ainda Walter Kasper – a Igreja como antecipação significativa-sacramental da salvação escatológica não é uma grandeza existente por si mesma; ela aponta, antes, para fora de si mesma e para além de si mesma no sentido da salvação dos homens e da salvação do mundo. Por isso mesmo, precisamente como sacramento da salvação, a Igreja deve constantemente transcender-se no diálogo, na comunicação e na cooperação com todos os homens de boa vontade”<sup>26</sup>. Está excluído assim, mais uma vez, qualquer egocentrismo eclesiológico. A Igreja nunca pode perder a consciência do seu carácter referencial, a sua identidade não a encontra à margem da sua missão.

Uma missão que – sugere-o ainda a compreensão da Igreja como sacramento – não pode prescindir do facto de que a eficácia anda ligada à significação. Quer dizer: o cumprimento da missão da Igreja tem que ver com a sua capacidade de ser sinal autêntico. O que, de novo, leva a questionar toda a vida eclesial, perguntando se ela contém suficiente força de sinal, se se preocupa por uma eficácia evangélica (não simples-

<sup>23</sup> W. KASPER, *op. cit.*, 226.

<sup>24</sup> Cf. H. J. POTTMEYER, *La Iglesia, misterio e institución*, in *Concilium* 208 (1986) 438s. Cf. também, H. DÖRING, *op. cit.*, 31.

<sup>25</sup> Cf. A. MARTO, *Esperança cristã e futuro do homem. Doutrina escatológica do Concílio Vaticano II*, Porto 1987, 125, 131.

<sup>26</sup> W. KASPER, *op. cit.*, 227.

mente de ordem mundana), se os seus gestos e opções procuram ser um trajecto que deixe transparecer Aquele que ela deve significar.

### III. Condições e exigências de um anúncio crível de Deus

Apontarei apenas alguns aspectos que me parecem ser prioritários hoje, na consciência de que muitas outras perspectivas poderiam e deveriam ser reflectidas.

#### 3.1. *Uma atitude solidária com o mundo*

Uma primeira condição para que a Igreja possa fazer hoje um anúncio crível de Deus consiste no desenvolvimento de uma atitude de solidariedade para com o mundo em que se insere. Trata-se, aliás, de aprofundar e realizar com fidelidade os impulsos da renovação conciliar no modo de relacionamento da Igreja com o mundo: a uma relação de “exterioridade transcendente” e de superioridade distanciada sucede-se a busca de uma relação de solidariedade e de proximidade<sup>27</sup>. Entendendo-se como “comunidade exodal” (C. Geffré) a caminho do Reino, em relação essencial com a situação histórica (Lumen Gentium) e sob a interpelação das alegrias e das esperanças, das angústias e dos sofrimentos dos homens nossos contemporâneos (Gaudium et Spes), a Igreja descobre na *proximidade solidária* (à luz do modelo paradigmático do samaritano do Evangelho) o indicativo fundamental do seu estar no mundo, do seu serviço, da sua tarefa de anúncio de Deus. O que acontece não em razão de um qualquer imperativo ético humanitário ou como consequência de um mero esforço voluntarista, mas a partir da própria percepção do Mistério de Deus, isto é, a partir da certeza de que o Deus em que acredita está presente à história e não permanece impassível perante a aventura humana, antes a assume como sua. Os cristãos sentem, pois, que devem estar onde está o seu Deus, descobrindo-o nas vicissitudes da história humana. A solidariedade é, assim, condição de testemunho do Deus cristão, precisamente porque se enraíza no Mistério de gratuidade e de amor de Deus para com o homem.

Sob este horizonte, não se trata para a Igreja de procurar reencontrar o seu poder de sociedade cristã, de fazer vingar um modelo de socie-

<sup>27</sup> Esta mudança de atitude foi particularmente sublinhada na reflexão que os bispos franceses fizeram, a propósito dos 25 anos do Concílio Vaticano II, na sua assembleia plenária do Outono de 1990. Cf. *Comment vivre le Concile?*, in La Croix l'Evenement, 9.11.1990, 2.

dade ou até, simplesmente, de querer afirmar a sua legitimidade e os seus direitos. O que está em jogo é testemunhar a sua vocação de serviço ao homem por amor de Deus, libertando-se da tentação de se fechar em si própria e de se esgotar na própria conservação. A preocupação da Igreja é, pela comunhão solidária que sinaliza o ser e o agir de Deus, tornar crível aos olhos dos nossos contemporâneos o projecto de Deus para o homem. Em causa estão, assim, a presença discreta e generosa onde os homens vivem e lutam, a ajuda ao homem em necessidade, a solidariedade duma Igreja que se sabe a caminho, o sentir como suas as preocupações da humanidade, a capacidade de comprometer-se com os outros homens (independentemente da sua religião, cor política, raça ou cultura) na busca de solução para as grandes questões de sobrevivência da humanidade e na procura de critérios éticos comuns que possibilitem a vida em sociedade.

Nesta solidariedade concreta com o mundo anuncia-se e exprime-se, na linha da “*Gaudium et Spes*”, “a *mediação antropológica* ou a credibilidade humana do potencial de sentido do Reino de Deus”<sup>28</sup>. Nesta solidariedade ressalta, precisamente, a unidade vivida de amor de Deus e amor do próximo como dimensão nuclear cristã e como impulso renovador que alimenta a esperança de uma nova fraternidade entre os homens. Sob o impulso do Espírito de Deus aponta-se, assim, como horizonte de vida uma mensagem e uma práxis que estimulam e impulsionam à busca da comunhão“entre todos os homens, e isso como condição de possibilidade de que eles reconheçam o Deus autêntico.

### 3.2. *O humano como transparência de Deus*

Na defesa do Humano e na tentativa de traduzir a nível pessoal e comunitário o que significa para a humanidade do homem a fé em Deus está uma das condições e exigências de credibilidade do anúncio de Deus por parte da Igreja.

Na sua mais profunda convicção, a experiência cristã, como testemunho da humanidade do homem que o Reino de Deus oferece, possibilita e exige, não pode desistir da pretensão e da tarefa de aparecer como configuração de um “ser homem” realizado. O caminho da fé é a experiência de que Deus liberta e humaniza radicalmente o homem, é o testemunho de que o único Humano com verdadeiro futuro é o Humano possibilitado por Deus e aberto a Deus. Na base desta con-

<sup>28</sup> H. J. POTTMEYER, *Zeichen und Kriterien*, 338.

vicção está o mistério da Encarnação: a humanização de Deus em Jesus Cristo abre ao homem a tarefa de realizar todas as suas potencialidades e faz dele “*a mediação real da relação ao Absoluto*”<sup>29</sup>. O Evangelho está, pois, unido de maneira indissolúvel à defesa e promoção da dignidade humana, e o Humano é chamado a ser um lugar eminente da transparência de Deus.

Para a Igreja surge assim a tarefa de traduzir em concreto o humanismo de um Deus preocupado com a humanidade, que identifica a sua causa com a causa da humanidade, que quer dos homens que eles se preocupem também do mesmo modo pela humanidade. O contexto para um falar de Deus com sentido é, assim, o contexto da necessidade e aspiração humanas de libertação, emancipação, redenção. “No nosso tempo – escreve Edward Schillebeeck – uma fé autêntica em Deus parece só ser possível no contexto de uma práxis de libertação e de solidariedade com os carenciados. Precisamente nesta práxis desenvolve-se a ideia de que Deus se revela a si próprio como o mistério e o coração propriamente dito da aspiração da humanidade por libertação, totalidade e saúde”<sup>30</sup>.

Não pode haver, pois, anúncio crível de Deus sem a afirmação do humano na sua busca de plenitude e do valor absoluto de todo e de cada homem. “E esta realidade do valor absoluto do homem não poderemos, em definitivo, afirmá-la como tal frente a todos os interesses particulares e de grupo, se não a vemos como derivada e solidária do carácter absoluto d’Aquele que é verdadeiramente e por direito próprio Absoluto, o Deus que chama constantemente o homem do não-ser ao ser, e fazendo-o imagem sua o faz corresponsável num projecto de comunhão de vida e de amor”<sup>31</sup>. Na afirmação ou negação da dignidade e singularidade da pessoa humana – precisamente porque ela brota do amor criador de Deus e sua justiça – está em causa a verdade do Deus cristão. É, pois, dando sinais coerentes e concretos de reconhecimento do valor absoluto da pessoa humana – no respeito pela consciência de cada um e no acolhimento incondicional de uma dignidade que não é instituída pelo poder humano – que a Igreja há-de sinalizar como a fé no verdadeiro Deus é capaz de superar todas as nossas tendências a

<sup>29</sup> C. GEFFRÉ, *op. cit.*, 203.

<sup>30</sup> E. SCHILLEBEECKX, *Die Rolle der Geschichte in dem, was das neue Paradigma genannt wird*, in H. KÜNG/D. TRACY (ed.), *op. cit.*, 84.

<sup>31</sup> J. VIVES, *Conocimiento de Dios y situación humana*, in *Iglesia viva* 118 (1985) 344. “O imperativo cristão de ver a todo o homem em sua dignidade e singularidade, à margem ou independentemente das suas obras, de seus êxitos e derrotas, só se pode realizar (tentar realizar!) com um sentido de libertação, se se baseia no indicativo da justiça de Deus e toma dela a motivação e a força para agir”: G. FUCHS, *Fracasa Dios? Reflexiones teológicas con una intención práctica*, in *Concilium* 231 (1990) 349 s.

relativizar obrigações, a fazer opções particularistas, a estabelecer condições e regras segundo os nossos critérios, e não segundo os critérios de Deus<sup>32</sup>.

Mas – é claro – o anúncio crível de Deus por parte da Igreja tem como pressuposto iniludível e prioritário um modo de viver no espaço interno eclesial que sinalize inequivocamente o rosto da humanidade de Deus. A Igreja só pode ser esse lugar de anúncio de Deus se ela própria for “zona de humanidade” para os crentes, nas diversas situações e caminhos em que eles se encontrem.

### 3.3. *O amor preferencial pelos pobres*

Esta afirmação do Humano seria abstracta se não se concretizasse por parte dos cristãos e da Igreja num amor preferencial pelos pobres. Na pobreza, como experiência da vida radicalmente ameaçada, está em causa de forma última e radical a humanidade do homem. Nela é a opção pela vida ou pela morte do homem que está em jogo, tocando-se assim nas raízes mais profundas do que o homem é e deve fazer à luz de Deus.

O problema fundamental na questão do amor preferencial pelos pobres não é – por mais que se sugira o contrário – de ordem teórica, mas de ordem prática. Quer dizer: numa questão em que está envolvida a radical humanidade do homem, as considerações teóricas facilmente tendem a ser mais tentativas de autojustificação das nossas incapacidades, dos nossos interesses, dos critérios dominantes na sociedade do que honesto questionamento dos problemas. O concreto amor preferencial pelos pobres exige mudanças (uma conversão de valores e uma revolução de mentalidades) que contradizem os nossos interesses e seguranças habituais. Por isso, não nos apercebemos da contradição que existe entre o nosso discurso público sobre os pobres e a favor deles e a nossa incapacidade real, concreta de estarmos com eles. Por isso e sobretudo, nós, cristãos, não tomamos suficiente conta de que a realidade histórica de pessoas que não têm condições para serem pessoas contradiz a Boa Nova evangélica, é uma realidade – mais do que todas as dúvidas intelectuais – que põe em causa a credibilidade do Evangelho e o anúncio cristão de Deus. “Um discurso sobre a fé que não tenha em conta a ampla e funda questão do sofrimento dos povos pobres que se confrontam diariamente com a morte prematura e injusta, nega-se a ele

---

<sup>32</sup> Cf. a este propósito J.-M. LUSTIGER, *La nouveauté du Christ et la postmodernité. Leçon du cardinal Lustiger à l'Université d'Augsbourg*, in *La Documentation Catholique* (1990) 141.

próprio como linguagem sobre o Deus que ‘do mais pequenito tem a memória muito viva’, como dizia Bartolomeu de Las Casas”<sup>33</sup>.

Que o amor preferencial pelos pobres é sinal da realidade do Deus em que acreditamos e caminho teológico para a sua descoberta resulta do testemunho inequívoco da revelação. Ao longo de toda uma história de salvação mas particularmente em Jesus Cristo, Deus mostra que tem esse amor preferencial. “Falar do reino – diz de novo Gustavo Gutiérrez – é referir-se à gratuidade do amor de Deus e à sua exigência de justiça. São os dois aspectos que nos fazem compreender que os pobres – os pobres reais, os insignificantes da sociedade – são os privilegiados do reino. Gratuidade e justiça constituem as razões de uma preferência que não está, em última instância, nos méritos éticos ou nas disposições religiosas dos pobres, mas na bondade de Deus”<sup>34</sup>. O amor preferencial pelos pobres representa, assim, uma maneira de o cristão se situar na trajectória de Deus com o seu povo, de captar o autêntico rosto de Deus. “Quem defende a vida dos pobres com misericórdia, com verdade e profecia, com solidariedade e responsabilidade, com entrega e com esperança está refazendo de maneira histórica a misericórdia e a ternura de Deus, a verdade e o amor de Deus, a própria entrega de Deus até ao fim na cruz de Jesus. Quando proclama a Deus como o Deus da vida e da libertação, não o faz a partir de fora ou com base apenas numa doutrina, mas a partir de dentro dessa história do próprio Deus”<sup>35</sup>.

Mas o amor preferencial pelos mais pobres aparece ainda sob outras perspectivas que explicitam porquê está aí uma condição e exigência de anúncio crível de Deus. Antes de mais, ele é expressão da universalidade do amor de Deus e, conseqüentemente, do amor cristão. Só assim se exprime, de facto, de forma concreta a universalidade de um Deus capaz de ser futuro para todos os homens, mesmo para aqueles que humanamente parecem não ter futuro. Como, se não fosse através de um amor preferencial, seria possível dizer que Deus ama essas pessoas e comprovar a verdade dessa afirmação<sup>36</sup>? Mas o amor preferencial pelos pobres é, no fim de contas, também uma questão de radicalidade

<sup>33</sup> G. GUTIÉRREZ, *Cómo hablar de Dios desde Ayacucho?*, in Concilium 227 (1990) 142. Cf. sobre toda esta questão P. ROTTLÄNDER, *Option für die Armen. Erneuerung der Weltkirche und Umbruch der Theologie*, in E. SCHILLEBEECKX (ed.), *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. Johann Baptist Metz zu Ehren*, Mainz 1988, 72-82.

<sup>34</sup> G. GUTIÉRREZ, *op. cit.*, 135.

<sup>35</sup> J. SOBRINO, *Lo divino de luchar por los derechos humanos*, in Sal Terrae 72 (1984) 695. Cf. A. DURAND, *No hay fe sin relación con los pobres*, in Selecciones de Teología 113 (1990) 6 s.

<sup>36</sup> Cf. J. VIVES, *op. cit.*, 338 s.; J. SOBRINO, *op. cit.*, 693 s. “A tomada de posição a favor dos pobres, débeis e humilhados é a forma hitórica necessária de dar testemunho do reino universal”: J. MOLTMANN, *Christsein, Menschsein und das Reich Gottes. Ein Gespräch mit Karl Rahner*, in Stimmen der Zeit 203 (1985) 631.

e inseparabilidade do amor de Deus e do próximo. “Não podemos tentar responder à pergunta onde está Deus? se não somos capazes de dar resposta à que o Senhor nos coloca: onde está o teu irmão? (Gn 4,9). Trata-se de duas interrogações que não é possível separar. Sabemos onde está o nosso irmão na medida em que saibamos ser amigos da vida (...). Hoje, nos países pobres – e não só neles, claro esstá –, a Igreja está jogando o sentido da sua identidade enquanto comunidade de discípulos daquele que veio para que tivéssemos ‘a vida e a vida em abundância’ (Jo 10,10). De seu testemunho e não de vazias formalidades depende a afirmação da sua identidade como Igreja”<sup>37</sup>.

### 3.4. *Sentido profundo da divindade de Deus*

Em certa sequência do que se acaba de reflectir assume-se como questão decisiva, em termos de condição e exigência de credibilidade, a pergunta pelo Deus que a Igreja anuncia e pela imagem de Deus que em todo o seu agir transparece. Um anúncio crível de Deus não pode ser feito sem uma apurada criteriologia da divindade de Deus, para que não se confunda Deus e os ídolos.

Desde logo – a afirmação pode parecer banal de tão básica que é – o Deus que a Igreja é chamada a anunciar é o Deus de Jesus Cristo. Quer isto dizer que ela tem de assumir até ao fim os critérios do ser divino de Deus que se manifestam na vida, morte e ressurreição de Jesus de Nazaré, na sua palavra e na sua acção, no concreto da sua história e na universalidade da sua mensagem. Que a realidade de Deus tenha a ver com o “escândalo” do tornar-se homem em Jesus de Nazaré implica que o anúncio não pode mais ser feito em abstracto, mas como busca de fidelidade ao que de Deus se lê na história de Jesus. Assim, por exemplo, que “Deus é rico em misericórdia” não é uma consideração genérica sobre a natureza de Deus, é desafio a que, na vida da Igreja, se possibilite realmente a descoberta do rosto misericordioso de Deus, que, com infinita disponibilidade de perdão, sai ao encontro dos homens, sem condições, não porque já mudaram, mas para que mudem<sup>38</sup>. Do mesmo modo, o anúncio de Deus pela Igreja não pode também fugir ao testemunho da lógica do amor de Deus que se revela no não-poder e na cruz. “A cruz separa o que conduz ao Reino e o que, sob pretexto de solidez e permanência, se perde no efêmero”<sup>39</sup>. Só um determinado modo de viver, que não entra linearmente nas evidências

<sup>37</sup> G. GUTIÉRREZ, *op. cit.*, 141.

<sup>38</sup> Cf. O. FUCHS, *Iglesia para los demas*, in *Concilium* 218 (1988) 73.

<sup>39</sup> C. DUQUOC, *op. cit.*, 304.

da racionalidade nem nas conveniências do tempo, tem qualidade de existência cristã e possibilidade de fazer antever o Mistério libertador de Deus.

A atenção à criteriologia da divindade de Deus é também de importância fulcral no que diz respeito à verdade que a Igreja é chamada a proclamar. Essa criteriologia indicará que a Igreja, sabendo-se anunciadora autorizada da Verdade, nunca se pode entender como possuidora, e muito menos em exclusivo, dessa Verdade. Há aqui um “passivo” humano que é fundamental para que a divindade de Deus e a distância Criador-criatura sejam respeitadas: isto é, a Igreja transmite a “sabedoria vivencial da fé” não porque a possui, mas antes porque é possuída por ela <sup>40</sup>. A história da Igreja ensina que quando se tem a pretensão, ainda que seja por momentos, de partilhar sem reservas o saber de Deus, cai-se inevitavelmente numa lógica inquisitorial e ditatorial <sup>41</sup>. Só tendo consciência dos seus limites e reconhecendo que precisa do contributo de todos os homens para que se revele mais plenamente na história o rosto de Deus, a Igreja pode ser este espaço sempre aberto à grandeza, ao Mistério insondável de Deus e à Verdade que Ele é para o homem. A fé cristã sabe que não é uma fortaleza pretensamente imune a todas as crises, ela engloba a experiência da dúvida e de fragilidade. Ela é “uma fé à qual não se lhe oculta a sua própria debilidade messiânica e que não se entende como uma esperança sem expectativa nem, portanto, se crê de antemão apetrechada e invicta frente a todas as desilusões históricas; uma fé para a qual o próprio Deus de Jesus Cristo não deixa de ser o absolutamente outro, o Deus não compreendido, o Deus inclusivamente perigoso, etc.” <sup>42</sup>.

Só na consciência dessa sua debilidade estrutural será também possível à fé vencer a tentação e o risco permanentes de uma instrumentalização de Deus a favor das nossas ideias e dos nossos interesses, fazendo de Deus um ídolo regional ou interesseiro e impossibilitando assim que outros acreditem Nele. Deus não é parte integrante do nosso mundo nem da nossa construção do mundo. Por isso mesmo, ele não pode ser instrumentalizado nem no sentido de uma qualquer ordem estabelecida nem a favor de um qualquer movimento de libertação. Em verdade, para que o nome de Deus não seja objecto de abuso, só se pode falar de Deus sempre sob reserva escatológica <sup>43</sup>. Deus não é uma sim-

<sup>40</sup> Cf. O. H. PESCH, *Glaube als Lebensweisheit, Zum Glaubensbegriff in der gegenwärtigen katholischen und evangelischen Theologie*, in W. BAIER e outros (ed.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt – Bd. I, Festschrift für Joseph kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag*, St. Ottilien 1987, 492.

<sup>41</sup> Cf. C. DUQUOC, *op. cit.*, 300.

<sup>42</sup> J.-B. METZ, *Teología cristiana después de Auschwitz*, in *Concilium* 195 (1984) 221.

<sup>43</sup> Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Befreiende Theologie*, in ID. (ed.), *Mystik und Politik*, 71.

ples garantia para os nossos projectos e desejos, é gratuidade que cruza, interpela, relativiza os nossos projectos e representações, dando-se-nos numa presença que suscita e solicita o nosso acolhimento.

### 3.5 *Uma Igreja capaz de profecia*

O anúncio crível de Deus pede que a Igreja assuma uma atitude profética. Profecia quer dizer aqui sobretudo um esforço de verdade, de autenticidade e de universalidade a partir de Deus, uma capacidade profunda de ver o mundo com os olhos de Deus e de ler acolhedoramente os seus sinais na história. o que só é possível se a Igreja se entende como permanentemente questionada por Deus.

Antes de mais, a Igreja cumprirá esse seu papel profético de anúncio de Deus numa atitude crítica face a certas pretensões religiosas. O que acontece na percepção de que há uma tensão a manter na relação entre fé e religião, sem o que não será possível dar espaço ao reconhecimento do verdadeiro Deus, que nunca se deixa conter nas nossas pretensões e desejos religiosos, sempre prontos a ressurgir. Há uma saudável crítica da religião que, à maneira dos profetas e à semelhança de Jesus, tem de ser feita, sob pena de se falhar na própria maneira de falar de Deus e de o perceber nas suas exigências. Sem essa crítica é grande o risco de que o anúncio de Deus seja abafado pelas nossas práticas, tradições e abusos de ordem religiosa. Como não menor é o perigo de que o anúncio de Deus seja transformado num mero paliativo religioso, respondendo à busca de segurança e de tranquilidade, de protecção em autoridades firmes, de confirmação do indivíduo nas convicções já adquiridas. A fé rectamente compreendida, e ao contrário de quaisquer novos ou velhos fundamentalismos, não elimina interrogações mas põe as pessoas a caminho. O Evangelho anuncia uma liberdade que não é sem risco e que suscita uma apurada sensibilidade crítica.

Mas a atitude profética que aqui se pede passa principalmente por um modo de viver que aponta para a transcendência, por uma capacidade de chamar a atenção para o Mistério que suporta o viver crente. Trata-se de dar, com simplicidade e verdade, um testemunho que, apesar de todas as ambiguidades e fragilidades, consegue apontar para o sentido mais profundo que transcende a vida quotidiana, para um horizonte mais largo do que aquilo que a nossa inteligência e os nossos cálculos humanos vêem. Um testemunho no qual — pela fé fivida, pela esperança renovada, pelo amor servicial, pela perseverança nas contradições, pela sensibilidade aos sinais de Deus no quotidiano, pela confiança original que suporta o viver e o morrer — se vislumbra uma certa

totalidade e intensidade, uma esperança de possível redenção. É visualizando formas decisivas de testemunho que a Igreja pode aparecer, num mundo secularizado mas ansioso de verdade e de orientação consistentes, como “*uma hagiofania significativa e dadora de sentido*”<sup>44</sup>.

Mas uma atitude profética no anúncio de Deus envolve ainda — dir-se-ia até de modo particular — um testemunho incisivo de esperança. Um testemunho de esperança que tem de se confrontar com a experiência da ausência ou do silêncio de Deus, tal como nós o sentimos face a calamidades e sofrimentos, a doenças e a guerras, à fome, à violência e às injustiças, face à solidão, ao absurdo da existência e ao holocausto de tantos seres inocentes<sup>45</sup>.

Face a estas realidades e a todas as ameaças que impendem sobre a humanidade no seu conjunto e o indivíduo em concreto, a esperança cristã não proclama, sem mais e a todo o custo, um fim feliz da história humana, num consolo que seria ilusório. A hermenêutica cristã é realista, conhece a “hermenêutica do perigo”<sup>46</sup>. Mas, na vida de Jesus e mormente no seu grito na cruz, a esperança cristã capta uma experiência que manifesta, ao mesmo tempo, a realidade do escondimento de Deus neste mundo e a validade incondicional da promessa do Reino de Deus. Com base nessa experiência, a esperança cristã é capaz de contemplar, através da ameaça da morte e do sem sentido, o horizonte do Deus vivo e de agir de acordo com esse horizonte. A divindade de Deus, reconhecida e esperada pela fé, surge assim como o poder do futuro, como a presença d’Aquele que fundamenta a esperança porque, na vida e na morte, está adiante do indivíduo e da humanidade inteira como a realidade primeira e última em que é possível confiar<sup>47</sup>.

É claro que esta esperança — apesar de todas as surpresas e interrogações que a vida nos traz — não se deduz logicamente nem se gera naturalmente. Ela arrisca-se como projecto de existência estimulado pela experiência, pelo sofrimento e pela esperança vividos antes de nós por outros, não obstante todas as contradições e sinais em contrário. “Em última análise — lê-se num texto célebre de J.-B. Metz, assumido pelo Sínodo das Dioceses da (então) República Federal da Alemanha — a credibilidade do nosso falar do ‘Deus da esperança’ face a um horror tão desesperante como o de Auschwitz depende antes de

<sup>44</sup> S. PIÉ I NINOT, *Tratado de Teología Fundamental. Dar razón de la esperanza (1 Pe 3,15)*, Salamanca 1989, 403.

<sup>45</sup> Cf. *Carta Apostólica de Sua Santidade João Paulo II por ocasião do IV Centenário da morte de São João da Cruz*, in *L’Osservatore Romano*, Edição em língua portuguesa, n.º 51, 23.12.1990, 8.

<sup>46</sup> Cf. J. MOLTSMANN, *La catástrofe atómica: donde está Dios?*, in *Selecciones de Teología* 106 (1988) 89.

<sup>47</sup> Cf. H. KÜNG, *Descubrir de nuevo a Dios*, 128.

tudo do facto de que houve inúmeras pessoas, judeus e cristãos, que continuaram a nomear e a invocar este Deus mesmo dentro de semelhante inferno e depois da experiência de um tal inferno”<sup>48</sup>. A possibilidade de continuar a falar de Deus, apesar de tudo, não é simplesmente de ordem argumentativa teórica, mas narrativa-testemunhal. Neste contexto e mais uma vez, a Igreja é chamada a ser não um mero grupo “religioso”, mas a comunidade dos que – e essa é a sua grande profecia – continuam a arriscar, a tempo e a contratempo, nos momentos de grandeza mas também nas horas de incerteza, esse falar de Deus como a primeira e a última, a verdadeira esperança para o homem.

JOSÉ EDUARDO BORGES DE PINHO

---

<sup>48</sup> *Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit*, in *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I*, Freiburg-Basel-Wien 1976, 109.