

Horizonte teologal e racionalidade teológica

Uma reflexão teológico-fundamental sobre a misericórdia

JOSÉ PEDRO LOPES ANGÉLICO*

Resumo: Esta reflexão deve entender-se no âmbito específico da teologia fundamental e, muito concretamente, no que ela tem de estruturante para o discurso teológico em geral. Uma vez redimida da necessidade de afastamento da Apologética Católica e com ela reconciliada, a teologia fundamental não deixa de ser, na sua natureza puramente teológica, isto é, num ato de inteligência da fé sobre a própria fé, um discurso sobre os fundamentos do viver e do pensar teologais. Neste sentido, propomo-nos meditar sobre a estrutura desse viver e pensar, à luz do conceito de misericórdia, partindo do horizonte teologal ao qual se deve afinar a própria racionalidade teológica.

Palavras-chave: misericórdia, justiça, revelação, tradição, teologia fundamental, teologia política, racionalidade.

Abstract: This reflection is to be understood within the specific context of fundamental theology, but more precisely in what concerns the structuring of the theological discourse in general. Once redeemed the need to move away from Catholic Apologetics,

* Faculdade de Teologia – Porto e Centro de Estudos de Filosofia – Porto da Universidade Católica Portuguesa.

and actually reconciled with it, nevertheless, in its pure theological nature, fundamental theology is still an intelligent act of faith about faith itself, a discourse on the foundations of the theological thinking and living. In this way, we intend to meditate on the structure of that living and thinking, in the light of the concept of mercy, starting from that theological horizon to which the theological rationality itself must be tuned.

Keywords: mercy, justice, revelation, tradition, fundamental theology, political theology, rationality.

«livra-nos, Senhor, da violência do mal
que varre o nosso mundo

livra-nos do pincel da metafísica abstracta
que pinta a impassibilidade divina
sem a compaixão e a luta activa contra o mal
que o amor ordena

livra-nos do gongorismo dos bons sentimentos
e da autocomplacência caótica

e dá a força da resistência
à fraqueza do nosso dia-a-dia
que a tua cruz abraça
e a tua Páscoa ressuscita»¹

Para começar qualquer reflexão teológica, creio que nada há de melhor do que chamar ao diálogo os nossos melhores. Ao lado destas palavras de José Augusto Mourão, em perfeita harmonia, as de um outro presbítero:

«O Amor que chama *caridade* que traduz o Ágape, é ele, o Amor de Cristo, que põe a Mesa que faz a Casa, e abre a Porta. Que os latinos traduziram pela bela palavra *caritas*. A Caridade, que a Fé morta, falsa fé, má fé, enganou tantas vezes!... enchendo os Pobres de esmolas, sem lhes restituir os bens que lhes pertencem. A Caridade é o Amor-que-encarece, amor que faz Justiça! do verbo *encarecer*, a pérola do Reino, pelo poder e força da fé que nos justifica tudo o que somos, fazemos e dizemos: a justiça do Reino dos Céus. Não é o amor dos olhos em branco dos misticismos, mas o Amor que

¹ MOURÃO, José Augusto – *O Nome e a Forma. Poesia Reunida*. Lisboa: Pedra Angular, 2009, p. 188.

abre os olhos e ama com *paixão*, a Paixão de Cristo!, os irmãos de Cristo, todos os homens com quem Ele se identificou começando pelos irmãos mais pequeninos que têm e contêm a presença real e mais visível de Cristo. Amor que é comunhão, comunhão-de-Pessoas que fazem a comunhão-de-Bens».²

1. Misericórdia, horizonte teológico

Entendida a presente reflexão no seu contexto atual, de mãos dadas com a motivação cultural, eclesial e teológica que lhe deu origem, bem como epistemologicamente situada a perspectiva de onde partimos, cumpre agora dar o primeiro passo em ordem à articulação teológico-fundamental da 'misericórdia', que acreditamos poder situar-se ao nível da experiência teológica, prévia, no nosso entender, a qualquer elaboração sistemática. Trata-se fundamentalmente de tentar perceber se a noção de 'misericórdia' é suficientemente fértil para captar a possível (com)unidade que congrega à mesma mesa histórias dispersas, comensais de uma história maior.

1.1. Natureza do acontecimento-evento salvífico

Um acontecimento é algo que emerge da realidade sem absoluta necessidade: pelo menos por aí nos encaminha a sua raiz verbal (*contingere*). Trata-se fundamentalmente de algo que emerge (*evenire*) como um processo (*fieri*), como algo que não está aí desde sempre na sua forma imutável, estática e acabada; por isso, sem dificuldade e com a flexibilidade que o uso da linguagem nos permite, dizemos *evento* como sinónimo de *acontecimento*, apesar da maior extensão espaço-temporal que, nos seus usos (contemporâneos), o primeiro encerra em relação ao segundo. Em razão da ambiguidade conceptual sugerida, assumimos porém o binómio 'acontecimento-evento' como forma de expressar as características que nos parecem convergentes na especificação que o adjetivo 'salvífico' nos sugere a partir de uma grelha de compreensão bíblico-cristã: 'acontecimento-evento salvífico' é [1] algo que se dá no espaço e no tempo, [2] que emerge da própria realidade, [3] sem absoluta necessidade e [4] de natureza processual, e que portanto só se percebe, expressa, transmite e reapropria enquanto tal, ou seja, enquanto processo (*devenire*). Neste sentido, os acontecimentos experienciais isolados não se podem dissociar do *evento* na sua unidade integral, porquanto os momentos

² OLIVEIRA, Leonel – *Duma só coisa quis saber*. Porto: Cosmorama Edições, 2013, p. 138. Ou então as duríssimas palavras de Mt 25, 31-46.

da percepção, da expressão, da transmissão e da reapropriação não só condicionam como também por eles são condicionados.

Os processos de receção, tradução e transmissão de uma determinada mensagem vivem de um movimento de processual e mútuo condicionamento. Afunilando a reflexão para os processos de construção narrativa vetero e neo-testamentários, não soará estranha a afirmação de que o profetismo israelita exílico/pós-exílico se tece sobre uma trama narrativa tecida de múltiplos acontecimentos salvíficos, nela se enxertando como parte de um grande evento, a um tempo amplificando e condicionando a configuração do(s) acontecimento(s) potenciador(es).

Em última instância, não se compreende a Aliança do Êxodo sem a Promessa do Génesis, e vice-versa; não se compreende o Exílio sem o Êxodo, e vice-versa; não se compreende a Lei sem os Profetas, e vice-versa; não se compreende o registo sapiencial veterotestamentário sem a universalização que a reinterpretação profética da Lei supõe, e vice-versa; não se compreende o messianismo e a apocalíptica sem os profetas de Israel, e vice-versa; não se compreende o movimento jesuânico sem a Lei e sem os profetas, e vice-versa; não se compreendem as promessas feitas a Abraão sem Jesus de Nazaré, e vice-versa.

O sentido que hoje em dia atribuímos à palavra 'misericórdia' vai, as mais das vezes, de mãos dadas com um conteúdo prático que pouco diz, apesar de alguma coisa dizer, do seu sentido mais profundo, da(s) sua(s) história(s) inspiradora(s) e do seu autêntico conteúdo ético, se quisermos. Como anteriormente aludido, para se compreender de forma adequada aquilo que cristãmente se diz quando se diz 'misericórdia', é absolutamente necessário visitar as páginas da sua consagração teológica, isto é, o processo que foi criando espaço para que progressivamente fosse sendo assumida como realização e miradouro das relações entre Deus e a humanidade.

Na verdade, sempre que falamos das relações entre Deus e a humanidade, biblicamente estamos a falar do que captamos como história de salvação, narrativa maior que outorga sentido às narrativas menores que a compõem, de tal forma que a história da salvação coincide com a história da revelação, na medida em que a expressão de uma salvação percebida constitui um verdadeiro momento de revelação. Não soa estranho, portanto, que Karl Rahner afirme que «não há ação salvífica de Deus no homem que não seja a um tempo ação salvífica do homem. Não há nenhuma revelação que possa acontecer senão na fé do homem que escuta a revelação»³. Para compreender,

³ RAHNER, Karl – *Curso Fundamental sobre la Fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Editorial Herder, 1979, p. 176-177.

por isso, a história da salvação e da revelação, contemplada desde o miradouro teologal da 'misericórdia', é necessário olhar com alguma atenção a sua história como narrativa da sua percepção-expressão na fé⁴.

1.2. Percepção-expressão pística

Creemos ser suficiente recorrer à autoridade académica da exegese bíblica para fazer uma afirmação tão rotunda como a que segue: se unidade existe na articulação da história da salvação com a história da revelação, ela tem o seu eixo na percepção-expressão pística de um Deus que é amor e misericórdia. Ao seu tempo e por comparação com as diversas configurações histórico-culturais das relações entre a humanidade e o mundo divino, a percepção-expressão de fé oferecida pela revelação bíblica é, escandalosamente, a de um Deus de misericórdia⁵.

Apesar da dificuldade dos processos de tradução e da distância, neles implícita, entre o que hoje dizemos, quando dizemos 'misericórdia', e o que dizem as múltiplas vozes vetero e neotestamentárias, há no entanto constantes que nos permitem perceber uma certa comum(unidade) e uma correspondente continuidade entre elas:

«Ainda que os montes sejam abalados e tremam as colinas,
o meu amor por ti nunca mais será abalado,
e a minha aliança de paz nunca mais vacilará.
Quem o diz é o Senhor que **tanto te ama** (*m^erahamék*)» [Is 54, 10]

É interessante notar que, aqui, neste versículo do Segundo Isaías, cujo tema central é a restauração de Sião, a tradução pela qual a versão portuguesa da Bíblia dos Capuchinhos⁶ opta vai ao encontro de uma particularidade que, no confronto com traduções como por exemplo a da *King James*

⁴ Cf. *Ibidem*, p. 198-213.

⁵ «A misericórdia e o perdão são duas das características que melhor identificam o rosto de Deus da revelação bíblico-cristã e que se apresentam como exclusivamente suas. Se estabelecermos um paralelo e um confronto com as mitologias e as religiões antigas, depressa constataremos que tanto a misericórdia como o perdão não entram no rol dos atributos, nem das qualidades dos deuses respectivos. Pelo contrário, tanto a misericórdia como o perdão seriam considerados como fraqueza e incapacidade desses deuses, os quais primavam pela tirania, pela prepotência e pelo capricho sobre os homens, convertendo-os em autênticos títeres nas suas mãos». LOURENÇO, João – Escândalo da revelação bíblico-cristã de Deus. *Didaskalia*. 21: 1 (1991) 111.

⁶ *Bíblia Sagrada*. 5.^a Ed. Lisboa/Fátima: Difusora Bíblica, 2006. N.B.: doravante, seguiremos esta tradução, exceto em casos que devidamente se assinalarão em nota de rodapé.

*Version*⁷ ou da *New Jerusalem Bible*⁸, nos abre a uma reflexão interessante. Se a primeira fala de um Deus que tanto ama Israel, a segunda e a terceira falam de misericórdia (*mercy*) e pena ou compaixão (*pity*). Interessante é também constatar que, num dos mais prestigiados dicionários de teologia bíblica, a voz "misericórdia"⁹ remeta para a voz "amor". De entre as várias possibilidades apontadas por Katharine Doob Sakenfeld¹⁰, para falar do uso veterotestamentário de 'amor', encontra-se a fidelidade (*hesed*), que traduz fundamentalmente a transubstanciação histórico-temporal de uma aliança amorosa que flui da própria natureza misericordiosa de Deus (*raham* e *hanan*), como bem expressam tantos momentos escritos da *historia salutis*:

«O Senhor, teu Deus, é um Deus **misericordioso** [*raham*], não te abandonará, não te destruirá, e não se esquecerá da aliança que jurou aos teus pais» [Dt 4, 31]

«O Senhor é **misericordioso** [*raham*] e **compassivo** [*hannun*],
é paciente e cheio de amor» [Sl 103, 8]

«O Senhor terá **compaixão** [*y^eraham*] de Jacob, voltará a escolher Israel e os estabelecerá na sua terra» [Is 14, 1]

«Por isso, assim diz o Senhor Deus: Agora vou reconduzir os cativos de Jacob; **usarei de misericórdia** [*w^erihamti*] para com toda a casa de Israel e mostrar-me-ei zeloso do meu santo nome. Esquecerão a sua ignomínia e todas as infidelidades cometidas contra mim, quando de novo habitarem no país, em segurança, sem que ninguém os inquiete.

Quando os reconduzir de entre as nações e os reunir de entre os povos inimigos e manifestar neles a minha santidade à vista de numerosas nações, então reconhecerão que Eu, o Senhor, sou o seu Deus, que os leva cativos entre as nações e os congrega novamente para o seu país, sem deixar nenhum deles por lá. E eu jamais voltarei a esconder-lhes a minha face, porque derramarei o meu espírito sobre a casa de Israel – oráculo do Senhor Deus» [Ez 39, 25-29]

⁷ «For the mountains shall depart, and the hills be removed; but my kindness shall not depart from thee; neither shall the covenant of my peace be removed, saith **the Lord that hath mercy on thee**». Is 54:10 (KJV).

⁸ «For the mountains may go away and the hills may totter, but my faithful love will never leave you, my covenant of peace will never totter, says **Yahweh who takes pity on you**». Is 54: 10 (NBJ).

⁹ «MERCY. See Love». Mercy. In *The Anchor Bible Dictionary*. Ed. por David Noel Freedman. New York: Doubleday, 1992. Vol. 4, p. 699.

¹⁰ Cf. SAKENFELD, Katharine Doob – Love (OT). In *The Anchor Bible Dictionary*, p. 377-380.

Portanto, para Israel, *hesed*, que a um tempo diz a misericórdia e o amor fiel de Yahweh pelo seu povo, é concretização reveladora e salvífica da própria natureza de um Deus «**misericordioso** [*raham*] e **clemente** [*hannun*], vagaroso na ira, cheio de **bondade** [*hesed*] e **fidelidade** [*emet*]» [Ex 34, 6]. É interessante notar como, em todos estes momentos, esses atributos divinos oscilam entre *raham* e *hannun* ou entre as correspondentes conjugações verbais. Somente este último versículo do Livro do Êxodo fala de *hesed* e *emet*, mas não em desarticulação com esse Deus que é *raham* e *hannun*.

Hesed diz respeito a uma relação de direitos e deveres, distinguindo-se de *r^ehamim*, pois «não nasce de um sentimento espontâneo, mas de uma deliberação consciente, como consequência de uma relação de direitos e deveres, que geralmente se dá por parte do superior para com o inferior (o marido para com a mulher, os pais para com os filhos, o soberano para com os súbditos). O significado fundamental é o de bondade, mas frequentemente manifesta-se em forma de piedade, compaixão ou perdão, tendo sempre como fundamento a fidelidade a um compromisso que se sente como tal, quer seja por vínculos de natureza, em virtude da própria posição ou também por um dever jurídico livremente assumido»¹¹. Na outra margem desta não espontânea bondade e fidelidade manifestadas, ou simplesmente como sua fonte, o radical *rh**m*, que pode abarcar os seguintes significados: compaixão e compadecer-se, ventre e útero materno. Assim nas palavras de Jeremias:

«Sim, Efraim é o meu filho querido, o meu menino muito amado. Quanto mais o repreendo mais me recordo dele. Por isso, as minhas entranhas se comovem e Eu **tereí compaixão** dele – oráculo do Senhor» [Jer 31, 20]

Também aqui a 'misericórdia' que terá pelo povo (*'arahamennu*) é de umas entranhas que se comovem. Mas é com Is 49, 15 que descobrimos essa percepção-expressão pística do Deus bíblico como 'misericórdia', somente comparável, e ainda assim na fragilidade da analogia, com um amor visceral de uma mãe por um filho:

«Acaso pode uma mulher esquecer-se do seu bebé,
não ter carinho pelo fruto das suas entranhas?
Ainda que ela se esquecesse [*merahem*] dele,
Eu nunca te esqueceria» [Is 49,15]

¹¹ SISTI, Adalberto – Misericórdia. In *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*. Dir. por Pietro Rossano, Gianfranco Ravasi e Antonio Girlanda. Madrid: Ediciones Paulinas, 1990, p. 1217.

Mas há um dado bastante sugestivo, dentro da própria tradição profética, que vai deixando claro que uma tal relação de Deus com o seu povo passa, fundamentalmente, por uma tradução existencial fraterna dessa 'misericórdia', percebida e expressada na fé, em obras de justiça.

É de Armindo dos Santos Vaz a afirmação de que, na Bíblia Hebraica, «em alguns contextos [a justiça] não se distingue muito da misericórdia e do amor: é um aspecto de ambos»¹². Analisando as noções de *sedeq* (justiça como ordem criada) e *s^edaqah* (justiça como retidão), assim afirma:

«O apelo a um comportamento ético na vida, especialmente pela prática da justiça, da rectidão da autenticidade e da verdade, assentava em Israel na ideia de que o ser humano, fazendo o bem e fugindo do mal (praticando a *s^edaqah*), estava a reverberar no mundo a *sedeq*, a 'justa ordem' estabelecida por Deus na criação do cosmo e do ser humano, segundo um plano de harmonia entre todos os seres. A *sedeq* pensava-se como uma força cósmica envolvente, ordenadora das justas relações entre os homens; estas justas relações eram a *s^edaqah*, a justiça entre os humanos, que harmonizava vida com a justa ordem criada ou com um plano divino universal. Pelo contrário, violar os princípios éticos era atentar contra o sentido incorporado por Deus no mundo, considerado como criado por Ele.»¹³

Tendo tal justiça (*sedeq*) a mesma fonte da fidelidade de Deus ao seu povo (*hesed*), das suas entranhas nascida, a prática da *s^edaqah* haveria de sintonizar-se com essa inclinação favorável (*hen*) de um Deus misericordioso (*raham*) para com a debilidade. Das mais expressivas manifestações da justiça (*s^edaqah*), assim as palavras em Is 1, 11-17:

«Estou farto de holocaustos de carneiros, de gordura de bezerros. Não me agrada o sangue de vitelos, de cordeiros nem de bodes. Quando me vies-tes prestar culto, quem reclamou de vós semelhantes dons, ao pisardes o meu santuário? Não me ofereçais mais dons inúteis: o incenso é-me abominável; as celebrações lunares, os sábados, as reuniões de culto, as festas e as solenidades são-me insuportáveis. Abomino as vossas celebrações lunares, e as vossas festas; estou cansado delas, não as suporto mais. Quando levantai as vossas mãos, afasto de vós os meus olhos; podeis multiplicar as vossas preces, que Eu não as atendo. É que as vossas mãos estão cheias de sangue. Lavai-vos, purificai-vos, tirai da frente dos meus olhos a malícia das vossas

¹² VAZ, Armindo dos Santos – Justiça e Misericórdia na Bíblia Hebraica. *Didaskalia*. 41: 1 (2011) 221.

¹³ *Ibidem*. 222.

acções. Cessai de fazer o mal, aprendei a fazer o bem; procurai o que é justo, socorrei os oprimidos, fazei justiça aos órfãos, defendei as viúvas.»

Assim noutros lugares veterotestamentários, mas principalmente «nos profetas bíblicos a *justiça* não se põe em termos de posse ou propriedade, nem se limita a dar o seu a seu dono (conceito ocidental de justiça); caracteriza-se pelo empenho na defesa eficaz do débil, dos 'humilhados e ofendidos' da história humana»¹⁴. Toda a problemática da misericórdia surgirá, com muito mais clareza, nos relatos evangélicos e, em particular, nalgumas parábolas, também conhecidas como parábolas da misericórdia¹⁵.

A parábola (também lucana) do bom samaritano¹⁶ supõe já uma articulação que anda muito próxima desse profético anúncio denunciante que, como víamos em Isaías, despreza a teologalidade que levanamente descarta a fraternidade¹⁷, seja qual for o nível de proximidade, algo na verdade já devidamente consagrado nas *Leis deuterónicas* [Cf. Dt 24, 5-22]¹⁸: «Não explorarás o trabalhador pobre e necessitado, seja um dos teus irmãos ou um dos estrangeiros que estão na tua terra, nas tuas cidades» [Dt 24, 14].

A parábola do bom samaritano não devolve senão, por via de uma paradoxal definição da proximidade, a pergunta dirigida a Jesus: «E quem é o meu próximo?» [Lc 10, 29]. Mas é interessante notar que, no movimento de aproximação do samaritano ao desvalido no caminho, se lhe comovem as entranhas [cf. Lc 10, 33: *esplagchnístê*]¹⁹. O movimento de aproximação obriga a uma inclinação em favor [*hen*] de quem já nada pode, que é o que na verdade permite ver a realidade pura e dura do sofrimento, condição *sine qua non* para essa visceral – diríamos nós misericordiosa – partilha humana de um mesmo horizonte²⁰.

¹⁴ *Ibidem*. 231-232.

¹⁵ Cf. Lc 15, 1-7 (ovelha perdida); Lc 15, 8-10 (moeda perdida); Lc 15, 11-32 (filho pródigo).

¹⁶ Cf. Lc 10, 30-37.

¹⁷ Certamente num contexto muito peculiar de uma comunidade cristã emergente e com problemas internos, a própria Carta de Judas parece apresentar, do ponto de vista estrutural, nomeadamente no que respeita aos vv. 22 e 23, uma certa continuidade com a estrutura do discurso profético: cf. LOCKETT, Darian R. – Objects of Mercy in Jude: The Prophetic Background of Jude 22-23. *The Catholic Biblical Quarterly*. 77: 2 (2015) 322-336.

¹⁸ Cf. COUTO, António – *Uma palavra é melhor do que um presente*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2008, p. 189.

¹⁹ Cf. BOVON, François – *El Evangelio según San Lucas II (Lc 9, 51-14, 35)*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002, p. 120; cf. *etiam* COUTO, António – *Como uma dádiva. Caminhos de Antropologia Bíblica*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2002, p. 244.

²⁰ Sobre a universalização de uma misericórdia entendida mais além da fidelidade a Aliança, sobre a qual se pode construir uma verdadeira «antropologia da misericórdia», cf. PIKAZA IRRABONDO, Xabier – *Antropología Bíblica. Tiempos de Gracia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006, p. 197 ss.

Toma-se claro, portanto, que o horizonte teologal do ser humano, desde uma perspectiva bíblico-cristã, se desenha entre dois polos, que são fundamentalmente complementares e se consagram evangelicamente no mandamento do amor, que, no Evangelho segundo Lucas, precede a exemplar história do bom samaritano [cf. Lc 10, 25-28]²¹. A versão joanina vai, contudo, mais longe: esse amor aos outros há de afinar-se pelo diapasão do amor de Jesus de Nazaré – «Amai-vos uns aos outros como eu vos amei» [Jo 13, 34].

1.3. Narrativa e transmissão

É em virtude de uma necessidade sentida de purificação e superação daquilo a que Eduardo Lourenço chama de «mastigação discursiva do mundo»²² que o registo narrativo de algumas margens da teologia contemporânea se afirma. Pensar o horizonte teologal da existência humana à margem da forma como, pelo menos nos primeiros tempos, a sua referência se foi transmitindo, é perder a referencialidade desse mesmo horizonte. Mergulhar esse Deus que é fundamentalmente *raham* e *hannun*, ou o *Abba* de Jesus de Nazaré, no lago de uma razão objetivante é afoga-lo no pântano enlodado de uma razão fria, as mais das vezes não mais do que águas paradas do nosso dizer. Em bom tempo, Johann Baptist Metz avisou da necessidade de reconduzir a transmissão à narração da memória: «O cristianismo, enquanto comunidade dos crentes em Jesus Cristo, é, desde o início e originariamente, não uma comunidade de interpretação ou de argumentação, mas uma comunidade de memória e narração, com intenção prática: memória narrativa-desafiante da paixão, da morte e da ressurreição de Jesus»²³. Narrar a memória da paixão e da ressurreição de Jesus é o único caminho para salvar esse horizonte de teologalidade que se realiza somente por via de uma transfiguração do miradouro desde o qual se podem olhar todos os horizontes. «Mestre, que hei de fazer para possuir a vida eterna?» [Lc 10, 25]. Resposta única: realizar a justiça perante a injustiça que comove as entranhas – «Mas um samaritano, que ia de viagem, chegou ao pé dele e, vendo-o, encheu-se de compaixão» [Lc 10, 33].

²¹ Cf. Mt 22, 34-40; Mc 12, 28-34.

²² LOURENÇO, Eduardo – *Tempo e Poesia*. Lisboa: Gradiva, 2003, p. 38.

²³ METZ, Johann Baptist – *La fe, en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979, p. 222. Cf. *etiam* IDEM – *Memoria passionis. Un souvenir provocant dans une société pluraliste*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2009, p. 229-234.

1.4. Caminhos de reapropriação

Como exemplo da narração da memória, que bem pode ser uma outra forma de reverberar o horizonte do ser humano, entendido a partir do miradouro teológico da 'misericórdia', uma exemplar reapropriação num conto de Sophia:

«Na manhã seguinte, dirigiu-se Baltasar ao templo de todos os deuses.

E leu estas palavras gravadas na pedra do primeiro altar:

"Eu sou o deus dos poderosos e àqueles que me imploram concedo a força e o domínio, eles nunca serão vencidos e serão temidos como deuses."

Seguiu o rei para o segundo altar e leu:

"Eu sou a deusa da terra fértil e àqueles que me veneram concedo o vigor, a abundância e a fecundidade e eles serão belos e felizes como deuses."

Encaminhou-se o rei para o terceiro altar e leu:

"Eu sou o deus da sabedoria e àqueles que me veneram concedo o espírito ágil e subtil, a inteligência clara e a ciência dos números. Eles dominarão os ofícios e as artes, eles se orgulharão como deuses das obras que criaram."

E tendo passado pelos três altares, Baltasar interrogou os sacerdotes:

– Dizei-me onde está o altar do deus que protege os humilhados e os oprimidos, para que eu o implore e adore.

Ao cabo de um longo silêncio, os sacerdotes responderam:

– Desse deus nada sabemos.

Naquela noite, o rei Baltasar, depois de a Lua ter desaparecido atrás das montanhas, subiu ao cimo dos seus terraços e disse:

– Senhor, eu vi. Vi a carne do sofrimento, o rosto da humilhação, o olhar da paciência. E como pode aquele que viu estas coisas não te ver? E como poderei suportar o que vi se não te vir?

A estrela ergue-se muito devagar sobre o Céu, a Oriente. O seu movimento era quase imperceptível. Parecia estar muito perto da terra. Deslizava em silêncio, sem que nem uma folha se agitasse. Vinha desde sempre. Mostrava a alegria, a alegria una, sem falha, o vestido sem costura da alegria, a substância imortal da alegria.

E Baltasar reconheceu-a logo, porque ela não podia ser de outra maneira».²⁴

²⁴ ANDRESEN, Sophia de Mello Breyner – *Contos Exemplares*. Porto: Figueirinhas, 2002, p. 170-171.

2. Misericórdia, racionalidade teológica

Como a reapropriação de Sophia, assim tantas outras a reproduzir a inspiração, reverberante e sempre nova, de uma forma peculiar de perceber e expressar a fé num acontecimento-evento que se crê, de facto, salvífico. O importante, na especificidade da expressão, é a capacidade de reconduzir parabolicamente a história à sua pureza originária. O evento salvífico é, então, essa grande trama de acontecimentos que devêem histórias, a contar e recontar, a transmitir e traduzir uma (comum) unidade na percepção e expressão da fé.

O que salta à vista? A 'misericórdia'... Na verdade, um amor visceral que se traduz em luta libertadora da justiça contra toda a forma de injustiça. Esse é o Deus da fé de Israel, dos Patriarcas, do povo em marcha para a Terra da Promessa, dos Profetas, das lágrimas vertidas nas margens dos rios da Babilónia, o *Abba* da confiança filial de Jesus, o Espírito de consolação e força, o outro nome de Deus.

Deus caritas est. Deus et iustitiae est: «"Senhor, eu vi. Vi a carne do sofrimento, o rosto da humilhação, o olhar da paciência. E como pode aquele que viu estas coisas não te ver? E como poderei suportar o que vi se não te vir? [...] E Baltasar reconheceu-a logo, porque ela não podia ser de outra maneira»²⁵.

2.1. Natureza do trabalho teológico

Como todos os registos académicos, o trabalho teológico obedece a uma racionalidade própria. Não se afirma com tal, porém, que se encontra natural ou fatalmente isolada e incomunicável. Sem qualquer intenção de apologética construída sobre um complexo de inferioridade, há que dizer no entanto que o seu justo lugar no grande universo da academia somente ideologicamente lhe pode ser retirado. A história da universidade, pelo menos na sua configuração europeia e até ao século XIX, encontra quase sempre na teologia o seu eixo de articulação e inspiração dos saberes²⁶. Em contexto sul-europeu²⁷, onde o estudo da teologia progressivamente foi passando para as instituições eclesiais e perdendo o seu lugar na esfera pública da academia, vive num certo isolamento, como algo bizarro e sem pertinência para a formação intelectual e humana da sociedade, acabando por se consagrar como um espaço de mera formação do clero. Não sendo esta reflexão agora oportuna, é no entanto

²⁵ *Ibidem*, p. 171.

²⁶ Cf. BOURGINE, Benoît – Pour une exercice libre et public de la raison théologique. *Revue théologique de Louvain*. 40 (2009) 531-532.

²⁷ Cf. THEOBALD, Christophe, dir. – *La Théologie en Europe du Sud*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2000.

absolutamente necessário partir dela para perceber as razões de um certo impasse que se sente à hora de estabelecer as coordenadas para a sua definição epistemológica, mas também para a justificação do seu lugar em contexto universitário.

Com esse afunilamento funcional do trabalho teológico de que há pouco falava e com a progressiva tecnificação/profissionalização dos saberes, mesmo no âmbito das artes e das humanidades, a teologia acaba hoje por se debater com três problemas:

- um problema *eclesial*: a reação apologética e dogmatizante, as mais das vezes revestida com a capa da defesa da verdade, como forma de combater os falhanços do contexto da cultural atual²⁸;
- um problema *epistemológico*: a velha questão da justificação científica dos seus pressupostos, tarefas e métodos²⁹;
- e um problema *contextual*: a afirmação da tecnificação e da profissionalização, com o conseqüente e progressivo, ainda em curso, desinvestimento nas humanidades.

No fundo tem alguma razão David Tracy quando identifica a Igreja, a Academia e a Sociedade como os destinatários do trabalho teológico³⁰. Ao fazê-lo, o teólogo da Escola de Chicago e discípulo de Bernard Lonergan, não faz senão explicitar algo que sempre acompanhou a teologia, ou o trabalho da inteligência da fé, pelo menos como desafio, ao longo do seu percurso

²⁸ Cf. BOEVE, Lieven – La ortodoxia en el contexto posmoderno. La interrupción de la pretensión de verdad del cristianismo. *Concilium*. 355 (2014) 237.

²⁹ «Las resistencias continúan hasta hoy, pero la tarea es indispensable y su necesidad se intensifica con el avance cultural. Por eso el problema se agudizó en la Edad Media, con la entrada de la filosofía aristotélica, que obligó a que la teología justificase de modo expreso su estatuto de verdadera "ciencia". Tomás de Aquino tuvo la lucidez de reconocerlo y el coraje de afrontarlo, acudiendo a la categoría de "ciencia subalternada", donde los *articula fidei*, garantizados por la luz superior de la revelación divina, fungen de principios, que permiten a la razón desarrollar los datos de la fe mediante el proceso deductivo. La solución fue duramente discutida por la escuela franciscana, que sospechaba y aun proclamaba que esa opción corrompía la pureza de la fe, y fue incluso de algún modo condenada por el arzobispo de París». TORRES QUEIRUGA, Andrés – Teología y Universidad. *Humanística e Teologia*. 33: 2 (2012) 88-89. Cf. *etiam* SÖHNGEN, Gotlieb – La Sabiduría de la Teología por el camino de la ciencia. In FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus, dir. – *Mysterium Salutis*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1992, Vol. I, p. 977-1052; cf. *etiam* LÓPEZ FACAL, Javier – O ofício de teólogo e a nostalgia de sentido. In CAAMAÑO, Xosé Manuel; FERNÁNDEZ CASTELAO, Pedro, ed. – *Repensar a Teoloxía – Recuperar o Cristianismo. Homenaxe a Andrés Torres Queiruga*. Vigo: Editorial Galaxia, 2012, p. 444-455.

³⁰ Cf. TRACY, David – *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*. New York: Crossroad Publishing Co., 1981, p. 5.

histórico – desde a sua expressão escriturística, passando pela patrística e pela(s) escolástica(s), até aos nossos dias. Diante destas três problemáticas e dos seus destinatários, cumpre colocar três questões: O que é a teologia [1]? Qual o seu valor eclesial [2]? Qual a sua legitimidade de afirmação pública [3]? Aquilo a que nos propomos, agora, é olhar estas três questões desde o miradouro teológico da 'misericórdia'.

2.2. Compreensão-expressão teológica

Para espanto ou escândalo de muitos, a teologia nem sempre foi (e nem sempre é) *Denzingertheologie*³¹, como Rahner chamou a esse tipo de positivismo teológico³², que se constrói de forma quase exclusiva sobre o Magistério da Igreja. Ora, no centro desta problemática, encontramos com relativa facilidade um outro problema que tem fundamentalmente a ver com a linguagem teológica, e com o seu correlativo processo de transmissão-tradução. Tomando nota dos avisos lançados por Rahner, Tillich ou Queiruga, e articulando a problemática da linguagem teológica com temas tão centrais quanto fraturantes (como o sacerdócio e o sacrifício), assim escrevia Pedro Fernández Castela num artigo de 2005 publicado na *Encrucillada*:

«A fidelidade à tradição conduz-nos, pois, até à realidade do próprio Cristo, através – isso sim – de uma adequada compreensão das distintas interpretações da sua pessoa [...]. Há que dizer que nenhum título cristológico esgota a riqueza do seu mistério e que, portanto, não só não vai contra a fé, como também é uma exigência de toda a teologia responsável o facto de avaliar o grau de significatividade que, *hic et nunc*, tem cada um deles. Esta é a sina da teologia. Não pode deixar de olhar o passado nem descuidar o presente. Os movimentos conservadores mais radicais só têm em conta o passado. Os progressistas extremos só veem o presente. Como já disse Aristóteles, a virtude está no meio. A traição semântica, pois, alerta-nos contra a fidelidade acrífica. Não é mais fiel quem mais repete, mas quem melhor interpreta.»³³

Mas então surge uma outra questão, também ela bastante problemática: qual o critério para uma boa interpretação, tanto daquilo que é fonte

³¹ Cf. RAHNER, Karl – La incorporación a la Iglesia según la Encíclica de Pío XII *Mystici Corporis Christi*. In *Escritos de Teología*, Vol. II, p. 12 (n. 3).

³² Cf. LONERGAN, Bernard – *Method in Theology*. Toronto: Toronto University Press, 1971, p. 330.

³³ FERNÁNDEZ CASTELAO, Pedro – O problema da linguaxe teolóxica. ¿Traizón ou fidelidade? *Encrucillada*. 27 (2005) 258.

inspiradora da teologia como da realidade que é suposto iluminar? Creio que haveria tão-somente que olhar a percepção-expressão pística do grande evento salvífico, para perceber como a tal chave de interpretação salta de facto à vista. No fundo, o horizonte teológico do ser humano que a revelação cristã oferece à humanidade, como proposta de salvação, dificilmente encontraria melhor tradução teológica que a de Walter Kasper: *A misericórdia. Conceito básico do Evangelho e chave da vida cristã*³⁴. Contudo, as traduções da obra, em espanhol (*chave do Evangelho e da vida cristã*)³⁵ e em português (*condição fundamental do Evangelho e chave da vida cristã*)³⁶, deixam aberta a possibilidade de uma interpretação menos precisa, quanto à natureza do trabalho teológico diz respeito e do alcance da intuição. Na verdade, dizer *conceito básico* sugere, pelo menos implicitamente, que a racionalidade própria da teologia encontra na 'misericórdia' o seu eixo de articulação principal, algo que influenciará decisivamente a sua definição epistemológica, estrutural e comunicacional.

Desde aquilo que me é permitido compreender, a teologia pode definir-se como um trabalho maiêutico, hermenêutico e amorosamente penelopiano. Maiêutico, porque, à imagem da teologia primeira³⁷, que é a Escritura, a sua vocação é a de ajudar, na inteligência da fé, a trazer à luz a consciência filial de que o único horizonte teológico do ser humano é a esperança do abraço do Deus da misericórdia. Hermenêutico, porque, à imagem da teologia primeira, que é a Escritura, a sua vocação é a de ajudar, na inteligência e à luz da fé, a interpretar no tempo os *sinais* desse horizonte teológico de misericórdia que se lhe promete. Amorosamente penelopiano, porque o tempo e o espaço da espera nos consomem de ansiedade e angústia, e não nos resta senão fazer e desfazer a trama da história que, no cansaço de todos os horizontes, ainda assim nos mantém à espera, uma espera ativa que pelo menos faz, desfaz e refaz a trama, com os olhos postos no horizonte teológico de uma misericórdia que sabemos libertadora.

³⁴ Cf. KASPER, Walter – *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*. Freiburg im Breisgau.: Herder, 2012.

³⁵ Cf. IDEM – *La misericórdia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana*. 6.ª Ed. Santander: Sal Terrae, 2014.

³⁶ Cf. IDEM – *A Misericórdia. Condição fundamental do Evangelho e da vida cristã*. Lisboa: Lucerna, 2015.

³⁷ Cf. HOFMANN, Peter – *Die Bibel ist die Erste Theologie. Ein fundamentaltheologischer Ansatz*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2006.

2.3. Estruturas de articulação teológica

A teologia cristã, tal como a conhecemos hoje, nem sempre assim se disse. O sentido *moderno* da palavra, que encontra as raízes da sua reapropriação cristã no esforço intelectual dos teólogos da conhecida escolástica medieval, é já de si afirmação de uma estrutura claramente racional, com pretensão de cientificidade.

No que respeita à compreensão do que é a teologia, os diversos usos da antiguidade clássica, seja o platónico³⁸, seja o aristotélico³⁹ ou até mesmo aquele subjacente à legitimação do poder imperial romano⁴⁰, encerram o amplo campo de compreensão do conceito: mítica ou poética, natural ou física, e civil ou política. De alguma forma, os diferentes níveis de articulação teológica em estruturas ou sistemas de pensamento que, no decorrer da longa história cristã, se foram construindo, também daí beberam inspiração.

Contudo, aquilo que parece ser mais claro, no que respeita à compreensão que a teologia sempre teve e tem de si mesma, diz respeito a uma outra divisão que emerge também como uma espécie de dialética. Trata-se, fundamentalmente, da questão da compreensão da teologia enquanto *scientia* ou enquanto *sapientia*. É perante esse questionamento que Yves Congar sente a necessidade de definir a teologia como sabedoria: «La théologie est sagesse»⁴¹. Mas é fundamentalmente uma sabedoria de salvação, que bem poderia ser teologicamente traduzida como sabedoria de uma salvação misericordiosa.

Falar portanto da teologia como uma sabedoria da misericórdia que é maiêutica, hermenêutica e amorosamente penelopiana, é dizê-la enquanto processo que opera, no tempo da humanidade, a interpretação da própria realidade, ajudando-a a trazer à luz da linguagem e da vida o sentido contextual e global da história, afirmando, por um lado, a transcendência dessa verdade revelada, e proclamando, por outro, a sua experiência enquanto possibilidade de facto. Daí que a teologia esteja chamada, numa articulação integral dos seus diversos registos (veritativo, estético e político), a assumir a sua racionalidade própria, que é a 'misericórdia', princípio humanizador e verdadeiramente teologal do cristianismo, coroando de sentido a autonomia do esforço humano da razão, criador de ciência e técnica, produtor de sentido e transformador da realidade⁴². Neste sentido, a teologia haveria de ser capaz de

³⁸ Cf. PLATÃO – *República*, 379 a 5.

³⁹ Cf. ARISTÓTELES – *Metafísica*, E, 1026 a 15-19.

⁴⁰ Cf. SCATTOLA, Merio – *Teologia Política*. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 17.

⁴¹ Cf. CONGAR, Yves – *La Foi et la Théologie*. Tournai : Desclée & Co., 1962, p. 188-189.

⁴² «Ils nous apprennent le bon usage du monde, non sa constitution physique. Ils nous livrent les grandes lignes des finalités divines, non l'architecture onctive des choses : cela, Dieu en a laissé

aprofundar a verdade desse Deus que se revela misericordioso, de oferecer credível e significativamente um discurso que permita a todo e qualquer ser humano reconhecer-se agraciado por essa 'misericórdia', e de operar o desdobramento das implicações ético-políticas de uma tal experiência.

2.4. Caminhos de aproximação teológica

O que caracteriza o discurso sapiencial não é o registo transcendental, ou até mesmo poético, que as mais das vezes lhe reconhecemos. Não obstante integrando um horizonte de transcendentalidade e um registo de linguagem mais ou menos poético, a sabedoria caracteriza-se pela capacidade de olhar integralmente a realidade. Não significa isto, porém, que a teologia deva prescindir da cientificidade que lhe é própria, que é naturalmente a da exegese dos seus textos fundadores e da tradição que os recebe, transmite e interpreta, nem de se construir de *costas voltadas* para o esforço humano da razão, na particularidade e diversidade dos seus olhares: «a investigação teológica requer modalidades científicas, mas em regime sapiencial»⁴³. Mas se, de facto, aquilo que deve caracterizar uma teologia sapiencial, construída sobre o uso de modalidades científicas, é um olhar integral da realidade, a sua tarefa primeira, a um tempo científica e sapiencial, é precisamente a de abrir os olhos.

Num dos mais recentes ensaios de teologia fundamental, Carlo Greco, professor emérito da Faculdade de Teologia da Itália Meridional (Nápoles), começa precisamente por tentar perceber quais os contornos dessa realidade: «Hoje, a fé cristã e o anúncio do Evangelho deparam-se com três grandes provocações: a chamada pós-modernidade, com a crise da metafísica e o difuso predomínio de uma mentalidade técnico-científica; a secularização e

la recherche à l'effort humain, créateur de sciences et de techniques. Cet effort est demeuré longtemps dans la mouvance de l'esprit philosophique et même, sous régime de chrétienté, d'une culture d'ambiance et de finalité religieuses. Il a pris, à l'époque moderne, c'est-à-dire depuis trois siècles, un développement qualitativement nouveau. Moins que jamais la théologie ne prétendra porter un jugement dans le domaine ontique des choses. Plus que jamais elle respectera l'autonomie épistémologique des recherches dans ce domaine. Sa compétence à elle concerne les significations dernières des choses, leur rapport aux finalités dernières, leur aspect de valeur. Ce n'est donc pas en prétendant proposer une somme des connaissances portant sur la nature des choses, que la théologie remplira son programme de sagesse, mais en étant très vivante dans son ordre religieux et en acceptant, avec les hommes voués aux sciences et techniques, un dialogue grâce auquel le nouvel humanisme scientifique pourra devenir humanisme ouvert, voire humanisme chrétien, donc théologal». *Ibidem*.

⁴³ WIDMER, Gabriel – La théologie comme science ou comme sagesse ? *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. 23: 1-2 (1976) 60.

o pluralismo religioso; e a pobreza de dois terços da humanidade»⁴⁴. Como de alguma forma nos é possível constatar nos desenvolvimentos da teologia pós-conciliar, os tipos de resposta têm sido fundamentalmente dois: [1] uma defesa rígida da tradição cristã como forma de resgatar o mundo da sua progressiva decadência e [2] uma abertura à realidade e ao consequente diálogo com ela, atitude que entende os problemas contextuais como desafios e oportunidades de crescimento e purificação da própria fé⁴⁵:

«A secularização não aparecerá somente como aquela ideologia que decretou a morte de Deus na modernidade, mas também como aquele processo de purificação de um conceito ou imagem de Deus demasiado ligado a pré-compreensões metafísicas, que acabariam por obscurecer o autêntico rosto do Deus de nosso Senhor Jesus Cristo, revelado no Evangelho.»⁴⁶

Mas talvez mais desafiadora seja a constatação da dura realidade de uma pobreza endêmica e estrutural, que emerge como estímulo a uma hermenêutica prática da mensagem cristã:

«A dramática e desumana condição de pobreza de dois terços da humanidade constitui um desafio permanente para a fé cristã e para a teologia, mas também para todas aquelas religiões e ideologias que se apresentam como salvação para o homem.

Não é mais possível dar razões da fé no nosso mundo sem mostrar, sobre um plano prático, a força libertadora e transformadora da caridade. A instância ortoprática, crítica e transformadora da sociedade, invocada pela teologia política e da libertação, tornou-se assim uma tarefa iniludível de qualquer teologia fundamental atual.»⁴⁷

Neste registo e desde muito cedo, a *nova teologia política* e os seus desenvolvimentos da conhecida *teologia da libertação* perceberam, com muita lucidez, que o *intellectus fidei*, ou seja, a racionalidade própria do

⁴⁴ GRECO, Carlo – *Rivelazione di Dio e Ragioni della Fede. Un percorso di teologia fondamentale*. Milano: Edizioni San Paolo, 2012, p. 13-14.

⁴⁵ «Di fronte a questi fenomeni di natura epocale una prima reazione potrebbe essere quella di una difesa rigida della tradizione cristiana e di chiusura a ogni forma di dialogo con la nuova mentalità, responsabile di una progressiva scristianizzazione. Una seconda alternativa scorge invece in questi fenomeni un'occasione e una sfida per riscoprire aspetti fondamentali della fede, messi in ombra da precedenti precomprensioni e contesti culturali». *Ibidem*, p. 29.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 30.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 28-29.

trabalho teológico, não poderia ser senão um *intellectus amoris*⁴⁸, a articular na fé, e portanto teologicamente, os dois princípios fundamentais da revelação bíblico-cristã: a misericórdia e a esperança. Esse *intellectus amoris* diz portanto respeito a uma inteligência da fé no Deus *Abba* de Jesus de Nazaré, cujo rosto se revela misericordioso, verdadeira fonte que abre a esperança a um horizonte autenticamente teológico para a humanidade:

«A intenção e a tarefa de toda a teologia cristã poderiam ser definidas como "apologia de uma esperança". "Estai sempre dispostos a dar razão da vossa esperança a todo aquele que vos peça uma explicação" (1 Pe 3, 15). De que esperança se fala aqui? Da esperança solidária no Deus de vivos e mortos, que chama todos os homens a ser sujeitos na sua presença. Na apologia desta esperança, não se trata de disputar sobre ideias e concepções desencarnadas dos seus sujeitos. O que se ventila é antes a situação histórico-social concreta dos sujeitos, com as suas experiências sofrimentos, lutas e contradições.»⁴⁹

A 'misericórdia', que é o princípio teológico desse *intellectus fidei*, que afinal é um *intellectus amoris*, emerge assim como princípio fundamental da racionalidade teológica, miradouro desde o qual se pode contemplar a verdade das relações entre Deus e a humanidade, e ao qual se deve afinar, como critério de verdade e instância crítica, todo e qualquer discurso ou projeto teológico. A sua definição epistemológica e a sua articulação estrutural a partir do *intellectus fidei* entendido como *intellectus misericordiae* condicionarão, decisivamente, a sua capacidade comunicacional e prática, e portanto a força transformadora do Evangelho (*intellectus iustitiae*)⁵⁰. Neste sentido, toda a teologia que não anuncie o *Deus da Misericórdia*, que é para a humanidade um *Deus de Justiça*, não somente falha enquanto teologia, como se converte em *a-teologia*, pelo silêncio que não anuncia essa esperança nem denuncia os seus assassinos, legitimando a vitória da injustiça e de toda a forma de opressão, que é uma outra forma de apostasia ou blasfêmia.

⁴⁸ Cf. SOBRINO, Jon – *The Principle of Mercy: Taking the Crucified People from the Cross*. Michigan: Orbis Books, 1994.

⁴⁹ METZ, Johann Baptist – *La fe, en la historia y la sociedad*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979, p. 17.

⁵⁰ «El quehacer crítico de la teología lleva necesariamente a una redefinición de esas otras dos tareas. En adelante, sabiduría y saber racional tendrán, más explícitamente, como punto de partida y como contexto, la praxis histórica. Es en obligada referencia a ella donde deberá elaborarse un conocimiento del progreso espiritual a partir de la Escritura; y es en ella también, donde la fe recibe las cuestiones que le plantea la razón humana. La relación fe-ciencia se situará en el contexto de la relación fe-sociedad y en el de la consiguiente acción liberadora». GUTIÉRREZ, Gustavo – *Teología de la liberación*. 18.ª Ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2009, p. 71.

«[...]

livra-nos do pincel da metafísica abstracta
que pinta a impassibilidade divina
sem a compaixão e a luta activa contra o mal
que o amor ordena

[...]

e dá a força da resistência
à fraqueza do nosso dia-a-dia
que a tua cruz abraça
e a tua Páscoa ressuscita»

Referências bibliográficas

- ANDRESEN, Sophia de Mello Breyner – *Contos exemplares*. Porto: Figueirinhas, 2002.
- BOEVE, Lieven – La ortodoxia en el contexto posmoderno. La interrupción de la pretensión de verdad del cristianismo. *Concilium*. 355 (2014) 227-239.
- BOURGINE, Benoît – Pour une exercice libre et public de la raison théologique. *Revue théologique de Louvain*. 40 (2009) 531-555.
- BOVON, François – *El Evangelio según San Lucas II (Lc 9, 51-14, 35)*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.
- CONGAR, Yves – *La Foi et la théologie*. Tournai : Desclée & Co., 1962.
- COUTO, António – *Como uma dádiva. Caminhos de antropologia bíblica*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2002.
- IDEM – *Uma palavra é melhor do que um presente*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2008.
- FERNÁNDEZ CASTELAO, Pedro – O problema da linguaxe teolóxica. ¿Traición ou fidelidade? *Encrucillada*. 27 (2005) 244-258.
- GRECO, Carlo – *Rivelazione di Dio e Ragioni della Fede. Un percorso di teologia fondamentale*. Milano: Edizioni San Paolo, 2012.
- GUTIÉRREZ, Gustavo – *Teología de la liberación*. 18.ª Ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2009.
- HOFMANN, Peter – *Die Bibel ist die Erste Theologie. Ein fundamentaltheologischer Ansatz*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2006.
- KASPER, Walter – *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana*. 6.ª Ed. Santander: Sal Terrae, 2014.
- LOCKETT, Darian R. – Objects of Mercy in Jude: The Prophetic Background of Jude 22-23. *The Catholic Biblical Quarterly*. 77: 2 (2015) 322-336.
- LONERGAN, Bernard – *Method in Theology*. Toronto: Toronto University Press, 1971.

- LÓPEZ FACAL, Javier – O ofício de teólogo e a nostalgia de sentido. In CAAMAÑO, Xosé Manuel; FERNÁNDEZ CASTELAO, Pedro, ed. – *Repensar a Teoloxía – Recuperar o Cristianismo. Homenaxe a Andrés Torres Queiruga*. Vigo: Editorial Galaxia, 2012, p. 444-455.
- LOURENÇO, Eduardo – *Tempo e Poesia*. Lisboa: Gradiva, 2003.
- LOURENÇO, João – Escândalo da revelação bíblico-cristã de Deus. *Didaskalia*. 21: 1 (1991) 107-119.
- METZ, Johann Baptist – *La fe, en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979.
- IDEM – *Memoria passionis. Un souvenir provocant dans une société pluraliste*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2009.
- MOURÃO, José Augusto – *O nome e a forma. Poesia reunida*. Lisboa: Pedra Angular, 2009.
- OLIVEIRA, Leonel – *Duma só coisa quis saber*. Porto: Cosmorama Edições, 2013.
- PIKAZA IRRABONDO, Xabier – *Antropología Bíblica. Tiempos de Gracia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.
- RAHNER, Karl – *Curso Fundamental sobre la Fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Editorial Herder, 1979.
- IDEM – La incorporación a la Iglesia según la Encíclica de Pío XII *Mystici Corporis Christi*. In *Escritos de Teología*. 2.ª Ed. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2002, Vol. II, p. 11-92.
- SAKENFELD, Katharine Doob – Love (OT). In *The Anchor Bible Dictionary*. Ed. por David Noel Freedman. New York: Doubleday, 1992. Vol. 4, p. 375-381.
- SCATTOLA, Merio – *Teologia política*. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 17.
- SISTI, Adalberto – Misericordia. In *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*. Dir. por Pietro Rossano, Gianfranco Ravasi e Antonio Girlanda. Madrid: Ediciones Paulinas, 1990, p. 1216-1224.
- SOBRINO, Jon – *The Principle of Mercy: Taking the Crucified People from the Cross*. Michigan: Orbis Books, 1994.
- SÖHNGEN, Gotlieb – La Sabiduría de la Teología por el camino de la ciencia. In FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus, dir. – *Mysterium Salutis*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1992, Vol. I, p. 977-1052.
- THEOBALD, Christophe, dir. – *La Théologie en Europe du Sud*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2000.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés – Teología y Universidad. *Humanística e Teologia*. 33: 2 (2012) 87-112.
- TRACY, David – *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*. New York: Crossroad Publishing Co., 1981.
- VAZ, Armindo dos Santos – Justiça e Misericórdia na Bíblia Hebraica. *Didaskalia*. 41: 1 (2011) 221-234.
- WIDMER, Gabriel – La théologie comme science ou comme sagesse ? *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. 23: 1-2 (1976) 42-67.