
ARTIGOS

Persp. Teol. 22 (1990) 11-30

"CUR EVANGELIZARE": AS RAZÕES DA EVANGELIZAÇÃO

Luiz Carlos Susin O.F.M.Cap.

A memória dos 500 anos de evangelização e simultaneamente de colonização da América Latina, ao nos aproximarmos de 1992, tornou o pensamento da evangelização um re-pensamento doloroso. Apesar do otimismo e das grandes aberturas dos documentos conciliares, da *Evangelii Nuntiandi*, de Medellín e Puebla, a re-leitura recém começada da história da evangelização nos paralisa para um exame mais atento da evangelização.

Evangelizar é um imperativo óbvio e irrenunciável, um modo de agir e de ser decorrente do seguimento mesmo de Cristo. É o modo de agir e de ser cristão¹. Urge evangelizar: "Ai de mim se não evangelizar" (1Co 9,16), pois "como poderiam crer naquele que não ouviram? E como poderiam ouvir sem pregador? (...) Pois a fé vem da pregação ..." (Rm 10, 14b.17a.). Cristo mesmo veio para evangelizar (Lc 4, 16ss), e por isso a razão da Igreja é a evangelização (EV 14). O que relaciona a Igreja a Cristo, de modo prático, é a missão de evangelizar. Isso está exemplarmente articulado no impulso evangelizador das primeiras comunidades apostólicas em conexão com sua memória de Jesus. Nesta missão que se cumpre em memória de Jesus, se consuma a própria vida cristã: Não considero preciosa a minha própria vida, contanto que leve a bom termo minha carreira e cumpra o ministério que recebi do Senhor Jesus, de dar testemunho ao evangelho da graça de Deus" (At 20, 24). Nada mais natural, portanto, que João Paulo II, no seu ministério de "Servus servorum Dei", incite à evangelização. Mas, ao falar na América Latina em "nova evangelização, nova no seu ardor, nos seus métodos, na sua expressão" (cf. discurso em Santo Domingo, 12/10/84), o Papa nos põe a pensar naturalmente na primeira evangelização, na história da evangelização, tão cheia de heroísmos mas também de sombras, de tragédias culturais, genocídios, servidão, descompasso com os sinais dos

¹ Cf. J. COMBLIN, *Antropologia cristã*, Petrópolis, Vozes: 1985, 15-18.

tempos. Consciência "possível" de uma época? Ingenuidade "invencível"? É difícil julgar. Mas é importante aprender. E a abertura começada com "gaudium et spes" converteu-se, com a agudeza da nova consciência histórica, em "dolor et spes", com o risco mesmo de a dor abafar a esperança. Por isso, ao lado de toda a reflexão que se está elaborando em torno dos métodos e das expressões da evangelização, e por detrás do "novo ardor" necessário à nova evangelização, nosso propósito aqui é renovar a reflexão sobre as "razões" da evangelização: "Por que evangelizar?".

A pergunta pela razão da evangelização pode parecer inócua. O que urge são os métodos, a expressão, o ardor. Na verdade, das razões mesmas da evangelização surgem não somente o ardor, mas, já conformados pelas próprias razões, os métodos e as expressões. O modo de compreensão das razões "modaliza" as expressões e até mesmo o modo de ardor. A questão da evangelização, antes ainda de estar no ardor, métodos e expressão, pode estar nas razões da evangelização. Nosso propósito, aqui, é adentrar e analisar as razões da evangelização. Buscar as razões não é buscar uma "essência" da evangelização na ordem ontológica, mas subir à sua vertente teológica, à Revelação, ao próprio Cristo. Não se trata, também, de repetir as Escrituras, permanecendo num ardor fundamentalista. Nosso propósito é o de retomar primeiramente a histórica discussão teológica sobre as razões da encarnação, o "motivo determinante" da encarnação. A milenar discussão sobre o motivo da encarnação — "Cur Deus homo" — e suas duas grandes linhas de respostas abrem dois caminhos de compreensão — não necessariamente opostos — não só da encarnação e da salvação, mas também, *analogicamente*, da evangelização.

1. "CUR DEUS HOMO?"

A clássica pergunta provém de Anselmo de Canterbury. Mas antes e depois dele, desde o próprio Novo Testamento, abre-se o leque de respostas, que vamos aqui, por questão de limites, somente descrever brevemente, para depois desenvolver melhor em sua analogia evangelizadora².

1.1. A redenção do homem pecador

A redenção é o motivo *de fato* da encarnação, lembra-nos Tomás

² Para uma exposição clara e sintética do tema, em português, cf. J. DOYON, *Cristologia para o nosso tempo*, São Paulo: Paulinas, 1970, 269-306.

de Aquino³. Juntamente com o "motivo determinante" da encarnação, havia a pergunta sobre se era "necessário" ou "conveniente" que o próprio Filho de Deus se encarnasse. Tomás, recusando o necessitarismo lógico de Anselmo, consagra, no entanto, o motivo anselmiano: A encarnação está voltada para a redenção, logo, o pecado do homem é o motivo da encarnação, e sem o pecado a encarnação não aconteceria, pois não teria razão de ser. Desde Irineu, Cirilo de Alexandria e sobretudo Atanásio, afirma-se esta ligação entre encarnação e salvação: a razão da encarnação é o resgate do pecado. Mas isso decorre, nos Padres, de outras questões que os preocupam, como o realismo da encarnação contra os gnósticos e a afirmação da divindade de Jesus contra os arianos. O que se pode resumir em: *o que não foi assumido não foi redimido*. Mas Atanásio, cujo ponto de vista se espalhou, detalha: "Deus não se teria tornado homem se não fosse para encontrar a indigência deste último"⁴. Agostinho, tanto por sua experiência pessoal — e nisso Agostinho é muito "paulino" — quanto por sua sensibilidade teológica "latina", é mais incisivo: "Se o homem não tivesse pecado, o Filho do Homem não teria vindo. Porque veio ele ao mundo? Para salvar os pecadores. Não havia outros motivos que justificassem sua vinda ao mundo"⁵. Leão Magno, por sua vez, exaltando o mistério humilde do Natal, poetiza: "Se o homem, feito à imagem e semelhança de Deus, tivesse permanecido na perfeição de sua natureza, o criador do mundo não se teria tornado criatura, o eterno não teria entrado no tempo, e o Filho de Deus, igual a seu Pai, não teria tomado a forma de um servo e uma carne mortal"⁶.

A Igreja assumiu oficialmente esta relação íntima entre encarnação e redenção. O símbolo dogmático de Nicéia faz toda a Igreja recitar: "Por nós homens, e por nossa salvação, encarnou-se, fez-se homem" (DS 125). E o "Exultet" faz cantar no coração da Páscoa: "O pecado de Adão certamente necessário, que a morte de Cristo destruiu! Ó feliz culpa, que mereceu ter tal Redentor!". Faz parte da consciência coletiva cristã como algo historicamente evidente por si, sem necessidade de ulterior reflexão, o motivo da encarnação. Mas ao menos até o final da Idade Média esta consciência veio ganhando novos matizes teológicos.

³ *Summa Theol.* III, q. 91, a. 3.

⁴ *Contra Arianos*, 11, 56 (PG 26, 268).

⁵ Citado por J. DOYON, *op. cit.*, 197.

⁶ *Sermo* 77,2 (PL 54, 412).

Anselmo, Tomás e Boaventura, nos séculos XII e XIII, nos legaram de modo clássico a questão e as respostas. Anselmo, através de uma lógica necessitarista e *hamartiocêntrica* (pecadocêntrica), envelopa tanto a encarnação como a salvação numa pergunta de ordem antropológica: "Se Adão não tivesse pecado, Deus teria se encarnado?" Sua teologia da redenção como satisfação vicária sofreu desde logo muita crítica, seja pela influência do direito romano e germânico-feudal, que lhe está na base (satisfação ou pena correspondente objetivamente à culpa ou dano, e satisfação correspondente subjetivamente ao ofendido, que no direito germânico e feudal só podia ser "inter pares"), seja pela concepção monstruosa de Deus — um sado-masiquismo para conciliar bondade e justiça, mas onde afinal o que conta é a justiça, tanto de Deus para consigo mesmo como do homem para com Deus: Deus não pode falhar em seus desígnios e por isso ele mesmo se arranja com o pecado do homem.

Boaventura, Tomás e de modo geral os teólogos posteriores se afastam do necessitarismo lógico de Anselmo. Boaventura, entre seus argumentos, faz pesar muito o argumento "ex pietate" — o que provoca a maior piedade e admiração dos homens — enquanto Tomás faz pesar o argumento da "perfeição" — somente uma causa perfeita produz efeito perfeito, e a encarnação do Filho é conveniente para o uso perfeito da natureza humana como instrumento de salvação perfeita. Ambos — Tomás e Boaventura — "preferem" a opinião de que a redenção é o motivo da encarnação. Boaventura, porém, evita a linguagem comum — "motivo" — para falar de "razão" — "ratio" — que é de ordem mais interior, interna ao dinamismo da misericórdia de Deus para com a condição do homem, sem que o motivo externo seja determinante. A encarnação, segundo o argumento "ex pietate", revela maior glória de Deus ao revelar sua misericórdia e provocar assim maior piedade nos fiéis. Assim, mesmo sendo a redenção a "razão" da encarnação, é menos hamartiocêntrica e menos antropocêntrica, mais teocêntrica⁷. Tomás, muito cuidadoso na argumentação, depois de tudo pesado, permanece no chão das Escrituras: "Ora, o motivo da encarnação que aparece em toda a Escritura, é o *pecado do primeiro homem*. Parece, pois, provável que este mistério tenha sido estabelecido como remédio para o pecado, a tal ponto que *sem o pecado a encarnação não teria tido lugar*. Entretanto, é preciso reconhecer, de outro lado, que o poder de Deus não é limitado e que ele teria podido encarnar-se, mesmo excluída a hipótese

⁷ Cf. F. S. PANCHERI, "O primado universal de Cristo". Em: *Cadernos da ESTEF* 2(1988) 15-22.

da queda”⁸. Tomás, diferente de Boaventura, acentua o lado antropológico.

Esta “tendência” teológica toma a sério a expressão neotestamentária “devia”: A morte na cruz — e a encarnação, o “fazer-se homem” e a humanidade de Jesus como sua condição de possibilidade — é um desígnio de redenção. A experiência pascal, sempre lembrada por Paulo como essência do Evangelho, é o eixo em torno do qual tudo tem sua iluminação e compreensão: é o eixo em torno do qual tudo tem sua iluminação e compreensão: o que vem em consequência — o resgate e a ressurreição dos mortos (1Co 15) — mas também do que veio antes, desde Abraão, e de modo eminente a encarnação (Fl 2, 5-11). A encarnação é um processo histórico de assunção da condição humana concreta por parte de Deus como esvaziamento, serviço e sacrifício para se tornar o nome no qual todos são salvos. É o realismo da encarnação. A consequência para a evangelização, que aprofundaremos adiante, é que evangelizar é redimir, restaurar, libertar, na forma de esvaziamento, serviço e sacrifício. Mas seria esse o motivo ou razão determinante da evangelização? Passemos a apreciar a outra ordem de argumentos sobre a encarnação.

1.2. O primado de Cristo e a glorificação trinitária “ad extra”.

Não a redenção do homem pecador, mas a glorificação de Deus “ad extra”, é o motivo determinante da encarnação, afirma combativamente Duns Scoto⁹. Esta resposta tem também uma história: É curioso que os mesmos Padres gregos que perscrutavam as Escrituras vendo nelas a redenção como motivo da encarnação, também viam nelas que o “modo” da redenção está na *divinização do homem*, acontecida pela encarnação e solidariedade de Deus com a condição humana. Os mesmos Irineu, Cirilo de Alexandria e Atanásio, com Gregório de Nissa e Máximo Confessor, tematizam esta divinização, de modo mais ontológico do que jurídico — o que diferencia, de modo geral, os Padres gregos dos Padres latinos. Em Máximo aparece bem formulado este motivo da encarnação: União hipostática e ordem da glorificação. “Cristo é o fim feliz para o qual todas as coisas foram feitas. Esta é a finalidade divina conhecida antes da origem das coisas. Deste fim procede toda a graça e ele não é efeito de nenhuma graça. Deus produziu todas as coisas com esta finalidade. Aqui se conjugam tanto os fins da providência divina co-

⁸ *Summa Theol.* III q. 1, a. 3.

⁹ Cf. F. S. PANCHERI, *art. cit.*, 7.

mo os fins das coisas que são governadas por tal providência, uma vez que nele foram todas criadas por Deus. Neste mistério, se assim é permitido expressá-lo, se encerra toda a história temporal. Manifestando de forma incontestável a bondade paterna, e mostrando claramente o fim por meio do qual receberam o princípio do ser as coisas que foram feitas. Porque por Cristo, ou pelo mistério de Cristo, nasceram em Cristo toda a história e todos os seres que têm existência no tempo, todos receberam o princípio e o fim para o qual nasceram ao ser. O que por primeiro foi criado no tempo é a união hipostática. E ela será manifestada em Cristo nos últimos tempos"¹⁰. Esta teologia delineia já o "primado" de Cristo para além do pecado. Para Cirilo de Alexandria, a encarnação é o "início dos caminhos de Deus, querido por Deus para fundamento da realidade criada, sem que o pecado altere este desígnio de bondade divina"¹¹.

Apesar de Anselmo ser chamado "pai da escolástica", a Idade Média nos legou também a resposta discordante, em Rupert de Deutz, Alberto Magno, Alexandre de Hales e sobretudo Duns Scoto.

Para *Rupert de Deutz*, o Verbo se fez homem para ter irmãos e ser primogênito numa ordem de criação independente e *antes* da hipótese do pecado. A razão da encarnação é a de ser "causa exemplar" da criação.

Para *Alexandre de Hales*, que se serve do pensamento platônico sobre o bem, Deus é o Sumo Bem. É dele que se deve dizer o princípio neoplatônico "bonum (est) diffusivum sui", pelo qual se explica o mundo de modo otimista. Só o bem é difusivo, criando por pura gratuidade e pureza de bem sem sombras, por pura doação sem retorno. O mal, ao invés, se difunde taticamente, mas sua intenção é retorno e a totalização. O mal é essencialmente não-difusivo. A criação, no entanto, antes e além do pecado, é testemunha da difusão do bem.

Do Sumo Bem e do "bonum diffusivum sui" Alexandre de Hales deduz como que "a priori" a encarnação: "Se é que ao Bem corresponde a suma expansão, é conveniente que se difunda na criatura. Porque a difusão, na realidade, não pode ser 'suma' se o mesmo Bem não chega a unir-se à criatura. Por isso era conveniente que Deus se unisse à criatura, e muito especialmente à criatura humana(...). Isto supõe que, mesmo que essa criatura não tivesse caído, mesmo assim o Sumo Bem iria unir-se a ela"¹². Alexandre deduz, em última análise, o motivo da encarnação

¹⁰ *Ad Thalassium* q. 60 (PG 90, 585).

¹¹ *Thesaurus V*, Assert. 15 (PG 75, 293).

¹² *Summa Theol. Fratris Alexandri III*, Q. I, tract. I, q. 3, tit. 2.

desde a *natureza* divina, cujos atributos são bondade. Há uma aproximação entre Alexandre e Anselmo, pois a "conveniência", sendo de natureza, torna-se afinal algo "necessário", obscurecendo a liberdade divina. Trata-se, no entanto, de um *otimismo de natureza* que o diferencia radicalmente de Anselmo. Suárez e Scheeben retomam os argumentos de Alexandre, mas é Wiclif, Abelardo, Lulle, Malebranche, Leibniz e, em nosso século, Teilhard de Chardin, que pensam com este otimismo de natureza apriorístico e absoluto.

Duns Scoto pode ser chamado de "teólogo do primado de Cristo": o teocentrismo de sua teologia, com o qual participa coerentemente da teologia escolástica, não só decorre para um cristocentrismo teológico, mas para o "primado" de Cristo e a glorificação trinitária "ad extra" como argumentos decisivos na motivação da encarnação. Assim como a encarnação em vista da redenção do pecado ficou conhecida como "tese tomista", Duns Scoto é o nome que assina a tese "franciscana" do primado de Cristo, por isso melhor chamada "tese scotista"¹³.

Não foi tarefa fácil, depois de Boaventura e Tomás, insurgir-se contra a tese de que a encarnação dependeu da redenção do pecado, e Duns Scoto aplicou a isso tanto seu gênio "sutil" como sua paixão pessoal. Não parte da hipótese do pecado, do harmatiocentrismo e do antropocentrismo em que desliza a pergunta "Se o homem não tivesse pecado o Filho de Deus se encarnaria?". Parte de outra pergunta: "Qual o significado de Cristo para Deus mesmo?" Este "teocentrismo" da pergunta inaugura um caminho inteiramente diferente. Somente a partir desta pergunta e da sua resposta é que prosseguem as outras perguntas: Qual o significado da encarnação de Cristo para a vida cristã e para a teologia? O que permitiu a Duns Scoto elaborar este novo caminho, desde as perguntas básicas? Chegamos assim aos "primeiros princípios", ao fundamento *non plus ultra*, para além dos quais não há mais o que analisar: *Os princípios da liberdade e do amor de Deus*. Na verdade, amor e liberdade são duas faces da mesma realidade e apontam para o paradoxo da realidade divina indizível. Liberdade e amor percorrem e iluminam todas as questões, afastando Duns Scoto, tanto quanto a escolástica permitia, do mundo essencialista e naturalista de Aristóteles.

¹³ Pancheri observa que Boaventura foi mal-entendido entre "tomistas" e scotistas" (ou "franciscanos"), pois na verdade foi ele que formulou de modo mais completo o conjunto das questões e argumentos de ambas as opiniões, levando mais longe sua escolha pela mesma opinião de Tomás. O que levou os franciscanos a se distinguirem sob o patrocínio de Duns Scoto e não de Boaventura. Pancheri sugere que a tese "tomista" poderia ser chamada com mais rigor de "boaventuriana". Cf. F. S. PANCHERI, art. cit., 22.

Em síntese, o primado de Cristo pode ser assim descrito: Tudo está predestinado a Cristo, e Cristo predestinado à glória "ad extra". Nisso se afirmam duas coisas: a) Na relação entre Cristo e a criação, é a criação que está para Cristo, e não Cristo para a criação, nem mesmo na forma de "coroa da criação". É o que diz exatamente a palavra "primado". b) A "predestinação" não é um juízo arbitrário de Deus onde entra tanto salvação como condenação, mas um desígnio anterior ao binômio salvação/condenação, na forma de "glorificação", antes de qualquer necessidade ou gesto de salvação, por pura gratuidade e bondade — "liberdade e amor" — que é Deus mesmo. Em Deus, segundo Scotto, coincidem amor, liberdade e vontade. É dele mesmo, por isso, que decorre a ordenação da realidade. A predestinação de Cristo à glória como glória "ad extra" de Deus mesmo, e a predestinação da criação à glória de Cristo, não estão determinados por nada extrínseco, o que seria inverter a ordem. É a coerência teocêntrica de Scotto, o argumento do "ordinate volens", do querer ordenado ou racionalidade do amor. Ou, ainda, tomando a terminologia de Pascal, sem que signifique romantismo, as "razões do coração", do amor que se auto-ordena para o bem e para a ordem de todas as coisas segundo a hierarquização do próprio bem. Assim, Deus quer a Cristo. E em Cristo Deus quer todas as coisas. "Deus quer a Cristo como Arquétipo, Fonte e Mediador, de todo predestinado. E sendo que a predestinação precede por sua própria essência a previsão do pecado e não depende dele, *a fortiori* a predestinação de Cristo será independente do pecado (...) Também o universo é querido por Deus em função de Cristo e não vice-versa"¹⁴.

Quanto ao condicionamento do pecado para a encarnação do Filho de Deus, Scotto é categórico: É sem dúvida irracional pretender que a obra mais perfeita de Deus seja puramente ocasional, e que Deus não a teria realizado se o homem, em lugar de pecar, tivesse agido corretamente"¹⁵. Da plenitude e da abundância de Deus, de sua liberdade e amor, de sua livre vontade e decisão, recebemos a glorificação em Cristo, à qual fomos predestinados antes mesmo da criação e da previsão do pecado, logo da previsão da redenção. Mas Cristo não é tanto o mediador da glória como o *fim da glória*. Trata-se de um otimismo teocêntrico e cristocêntrico não-necessitarista que não deixa margem a deslizos para um antropocentrismo e nem para um "pecadocentrismo". Há o risco de um idealismo teocêntrico? Pelo contrário, desta ordem da realidade surge a antropologia de Duns Scotto e sua teologia da redenção.

¹⁴ Ib., 32.

¹⁵ *Repor. Paris*, XX, D. I. C.

A partir de Deus, Scoto deixa claro o que entende por “pessoa”. Só reconhece como digno da pessoa o *ato livre*, obrado por uma vontade livre, com autodeterminação, intrínseca à liberdade, e não o ato natural, que é “infra-pessoa”. Nesse sentido, rejeita inclusive o “*bonum diffusivum sui*” como emanção natural. Também por isso se reforça sua perfeição, o que submeteria, de alguma forma, Cristo às leis do universo. É sempre o contrário, segundo o “querer ordenado”, que deve ser pensado: o universo está para Cristo. O primado de Cristo é, assim, a essência da Revelação. Mas isso, se vale antes de tudo para Deus e para Cristo, vale também para a “pessoa”: Também antropologicamente a natureza está para a pessoa. Há um primado da pessoa sobre o resto da criação. Para corroborar tanto o primado de Cristo como o primado da pessoa, Scoto trabalha também com a “ordem da intenção” e a “ordem da execução”, sendo a ordem da intenção, que precede a execução. Cristo é a “intenção” do universo, desde seu início. Por isso nele a criação não somente é resgatada como *reditus in Deum*, mas nele se expande como *exitus a Deo*. Em seu nível próprio, relacionada a Cristo, se poderá dizer isto de toda pessoa.

A redenção, para Duns Scoto, é um “momento” da encarnação glorificadora: “A libertação do pecado é por isso um momento de livre decisão, um caso no qual se aplica a função divinizante da encarnação. A redenção é a execução da potencialidade da encarnação”¹⁶. Não mais, portanto, um hamartiocentrismo, mas um “doxacentrismo” que historicamente se desdobra em redenção do pecado. A ordem da justiça está dentro da ordem do amor, e não o contrário desde uma tensão insuportável entre justiça e amor, como dá a entender a tese anselmiana do motivo da encarnação. Diante das afirmações neotestamentárias sobre o motivo da encarnação “por nós e por nossa salvação”, Scoto aceita este fato *não como excludente* (“só por isso), mas como *incluído*: Cristo, na divinização e glorificação também redime do pecado. “Todas as autoridades podem ser resumidas nisto: Se o homem não tivesse pecado, Cristo não teria vindo *como redentor*: quem sabe nem mesmo como passível”¹⁷. A modalidade redentora é uma decisão do amor e da liberdade que lhe é própria. A modalidade “passível” também. Não é da ordem da necessidade de alguma natureza ou lógica à qual Deus estivesse submetido. O amor — e sua livre decisão — é a razão primeira e última. Por isso, quanto à passibilidade redentora, Scoto recorre ao “incentivo do amor”, parecido com o argumento “*ex pietate*”

¹⁶ F. S. PANCHERI, art. cit., 39.

¹⁷ *III Sent.*, Dist. 7, 1.3.

de Boaventura, mas sublinhando a soberana liberdade de Deus. Inclusive o conceito de "redenção" não provém desde uma "segunda" ordem de relação de Deus como o homem — após o pecado — mas é uma modalidade de divinização que, de qualquer forma, mesmo sem o pecado, está destinada a superar a limitação metafísica elevando a criatura à ordem supracriatural, antes e independente do pecado¹⁸. Isto fica claro no seu pensamento sobre a redenção de Maria como "imaculada", redenção "perfeita" na forma de preservação e não de resgate do pecado. Sendo um só o plano de Deus, Scotto, mesmo debatendo-se com as categorias epistemológicas da escolástica, se esforça por não reduzir tudo a um plano de redenção ligado ao pecado.

O amor que predestina livremente, segundo o doutor sutil, é a raiz das ações e da justiça de Deus, que tem como consequência não só a perfeição do amor "ad extra" que é Cristo, mas nele todas as criaturas. "Se na raiz da predestinação está o amor infinito e gratuito de Deus, no centro do ser — termo máximo de tal amor fecundíssimo — está o amor como reflexo e resposta ao amor de Deus. Trata-se, pois, de uma verdadeira 'metafísica do amor'"¹⁹. Esta metafísica do amor inclui uma metafísica do ser, de modo especial da pessoa, como já nos referimos. É também a raiz da cosmologia scotista como "criação" do amor de Deus: Deus não ama o que encontra como amável — o que acontece com as criaturas — *mas cria o que ama*. É amor criativo que supera o círculo da correspondência. Desde Deus, a encarnação, obra e criação de Deus por antonomásia, não tem um motivo exterior mas uma "razão", uma inteligibilidade da qual participa também a ordem gratuita e amorosa da criação. Esta razão está em Deus mesmo, sua vontade, liberdade e amor.

Do ponto de vista teológico, Scotto tematiza de modo realmente sutil a alteridade intocável de Deus no otimismo inarredável de sua glória mostrada em Cristo. Paradoxamente, do ponto de vista antropológico, no seu conceito de pessoa tirada do seu teocentrismo e cristocentrismo, Scotto adianta uma fundação da subjetividade na autodeterminação na liberdade e no amor sem condicionamentos externos. Não por nada, por detrás já se delineia algo do nominalismo com a teoriza-

¹⁸ Sobre a atualidade da clássica terminologia "natural" e "sobrenatural" da teologia escolástica, e a propriedade da terminologia "criaturalidade" e "supracriaturalidade", cf. J. ALFARO, *Cristologia e antropologia*, Assisi, Cita-della: 1973, 281-288.

¹⁹ F. S. PANCHERI, art. cit., 44.

ção da razão imotivada dos "decretos" divinos, a desconfiança das categorias universais e a valorização do indivíduo. Passando pela "sola gratia" da soteriologia protestante, torna-se uma bandeira de Karl Barth contra o explicacionismo da teologia liberal: Tanto a criação como a redenção são uma "decisão imotivada" por parte de Deus²⁰. Não faltou, porém, ao mesmo tempo, contra a dissolução na arbitrariedade, um retorno contínuo ao necessitarismo, como na "Devotio Moderna": "Deus precisa de mim tanto quanto eu preciso de Deus"²¹.

Depois deste rápido percurso histórico sobre o motivo da encarnação, resta-nos um reflexão: A "ordem do amor" não seria o paradoxo da afirmação dos contrários? A liberdade absoluta do amor coincidindo com a paradoxal "necessidade de gratuidade" ou "necessidade de abundância imotivada"? Se quisermos falar ainda de "natureza" divina, não seria esta simplesmente — rompendo com o conceito grego de natureza — o amor? O paradoxo de necessidade e liberdade no amor, de difusão do bem como livre autodeterminação do amor, uniria o pensamento de Alexandre e de Scotto. De qualquer forma, em Duns Scotto é que encontramos o maior equilíbrio entre a liberdade e o amor de Deus e a sua vulnerabilidade à redenção e justificação. Mas o amor e a liberdade incluem e superam desde o início a redenção. Nisso Scotto é fiel aos hinos cristológicos das cartas paulinas e ao prólogo de João. "Nele ele nos escolheu antes da fundação do mundo (...) Ele nos predestinou para sermos seus filhos adotivos por Jesus Cristo conforme a decisão de sua vontade, para louvor e glória de sua graça, com a qual ele nos agradeceu no Amado" (Ef 1,4-6). Esta predestinação não se altera quando o sangue, a cruz e a morte se tornaram o preço — tirado de sua "riqueza" — para perseverar até à plenitude deste seu plano original (Ef 1,7-8). Em que isto pode iluminar hoje as "razões" e os caminhos da evangelização?

2. A RAZÃO DA EVANGELIZAÇÃO É A "GLORIFICAÇÃO"

A glória de Deus, do Pai e do Filho no Espírito Santo, e a glória do homem e da criação em Deus, esta é, como título, a razão da evangelização conforme a razão da encarnação tematizada teologicamente por Duns Scotto. Irineu formulou a ordem da glória: "Gloria Dei homo vivens,

²⁰ Cf. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* II/2, 181; IV/2, 386.

²¹ Cf. sobre a questão de liberdade e necessidade em Deus: J. MOLTMANN, *Trinità e Regno di Dio*, Bréscia, Queriniana: 1983, 63-67. 126-130.

gloria autem hominis visio Dei est"²². A glória do homem, sua plenitude de felicidade e de realização, está na comunhão amorosa em Deus, na familiaridade e comunidade das pessoas divinas e, juntamente, na fraternidade de todos os homens e todas as criaturas. Nisso poderíamos resumir o Reino de Deus e o "Evangelho de Deus" pregado por Jesus (Mc 1,14-15).

Esta razão da evangelização parte dos desígnios eternos de Deus, da predestinação à glória, antes ainda que qualquer coisa fosse criada. Conseqüentemente, antes de qualquer conflito a enfrentar, antes do resgate do pecado, se funda no amor e na vontade — "amor benevolente" e "beneplácito" — de Deus mesmo em quem amor e liberdade — "livre decisão" — coincidem (Ef 1,3-14). Há, na evangelização, uma positividade e uma novidade que valem por si mesmas, antes e independentemente de qualquer contexto ou circunstância histórica, social, cultural, etc. Antes, a radical novidade desta positividade torna-a realmente surpreendente e *inesperada*, vinda desde além de toda esperança ou aspiração. Não corresponde a nada anterior na história, porque tem a mesma estrutura do amor de Deus: Deus não ama porque encontra na criatura algo de amável — amor de correspondência, de reciprocidade — mas Deus *cria o que ama*. A evangelização cria, nessa mesma linha, a realidade que anuncia. Sua "ratio", sua manifestação e inteligibilidade, estão enraizadas na bondade soberana de Deus. Isso não significa que a evangelização, ao se tomar encarnação histórica, não assuma caráter de luta e libertação, de ira e juízo, confrontação e superação das realidades antievangélicas. Mas sua razão está na sua positividade mesma.

Em termos mais concretos, as razões da evangelização estão em seu caráter de "boa notícia", antes mesmo e mais além dos clamores e aspirações por alguma notícia boa. Parodiando Scoto, também poderíamos afirmar que seria irracional e até perverso situarmos as razões da manifestação dos desígnios de Deus — do Evangelho — como algo ocasional e dependente das opressões e clamores por salvação. A evangelização tem razões maiores do que a salvação do estado de miséria, opressão e pecado, e deveria acontecer mesmo que tudo isso não existisse. Comparando ainda, seria perverso condicionar a manifestação de carinho e de amor de uma mãe à doença ou ao grito de seu filho. O amor se dá de modo mais pleno na pura gratuidade.

Embora, diante da concretude da história, esta razão pareça um idealismo, a insistência e a clareza desta razão são vitais para o correto

²² Adv. Haer. 15.

caminho — o método sem ideologizações: A evangelização não é manifestação de algo “segundo”, como uma boa notícia que viesse em socorro do oprimido sob algo “primeiro”. Ela não entra num processo dialético como algo “referido” a um referente primeiro que a teria provocado. Pois ficaria submetida a uma progressividade dialética marcada pelo referente primeiro, sem real “novidade” e sem esperança de uma libertação completa.

Conforme a crítica “pós-moderna” à dialética, onde apesar da progressividade não haveria real novidade, a evangelização não deveria sequer ser pensada dialeticamente. Enrique Dussel, ao recorrer à categoria da “analética” indicando-a como possibilidade de superação da dialética — que é real mas insuficiente — lembra que isto acontece pela revelação absolutamente nova de uma alteridade como um “terceiro” que não estava na totalidade dialética e que rompe a totalidade mesma de um “mundo” fechado em seus processos dialéticos. Este “terceiro” analético rompe a dialética porque surge como real novidade sem estar referido, ou seja, “preso” ao processo dialético²³. Em sua novidade está sua força e sua liberdade. Esta categoria é adequada ao acontecimento do Evangelho: Onde acontece a missão evangelizadora, acontece a entrada analética de algo absolutamente novo em confronto com a dialética que preside não só as leis da natureza da história e da sociedade (o “mundo” segundo João). Essa novidade faz justiça à etimologia do “eu-angelion” e às intenções dos evangelistas.

A realidade em que a dialética é a dinâmica última, na verdade é uma totalidade solitária, sempre a mesma em cada avatar histórico, sem diferença radical, como um camaleão sintetizando-se em cada relativa novidade. A perda da dialeticidade, finalmente, conduz à isonomia: o quente e o frio tornam-se mornos, o claro e o escuro tornam-se cinza. Ora, seria desnaturação do Evangelho acomodar-se a compromissos isônomos. Esta é a razão prática desta tese: a independência e a primazia da boa notícia desde além da dura perseverança da dialética, desde a transcendente e soberana bondade de Deus, possibilitam a revelação e a missão evangelizadora confrontarem-se com situações — homens e estruturas sociais — antievangélicas, agressivas e desumanizantes, *sem se igualar* em agressividade e desumanidade, sem sucumbir ao círculo da violência e sem revanchismo isônomo. A Palavra se faz carne, o Evangelho faz história, mas não sucumbe ao bipolarismo dialético em que, afinal, um pólo é o que é graças ao outro pólo e graças à oposição e à tensão

²³ Cf. E. DUSSEL, *Método para uma filosofia da libertação*, São Paulo: Loyola, 1986, 189-213.

entre ambos na totalidade do campo de forças históricas. Seu fundamento além — em Deus mesmo — torna-o uma força sempre nova em relação à história. Por isso é sal que não perde força.

Este “teocentrismo” das razões da evangelização pode ser pensado também com o princípio neoplatônico tematizado por Alexandre de Hales para a encarnação: “Bonum (est) diffusivum sui”. Se unirmos o pensamento de Alexandre ao de Scoto considerando o amor como “natureza” de Deus onde liberdade e necessidade, gratuidade e obrigação, paradoxalmente coincidem como “necessidade de gratuidade”, etc, então a analogia é adequada: A evangelização é o bem que se difunde desde si e por sua própria natureza, de modo puro, ou seja, sem motivos externos, sem carência e sem refluxo, sem interesses e sem que razões contextuais o prendam nas malhas de uma dialética sem novidade e sem fim. A evangelização é a expansão do bem sem sombras, em pura doação sem retorno, desde um fundamento que é o amor autodeterminado, em pura liberdade.

Este teocentrismo da evangelização no Novo Testamento, é trinitário: O Filho evangeliza porque é enviado pelo Pai na força do Espírito. Dqui decorre sua liberdade, seu poder e autoridade (Mt 7,28-29), e nada pode deter o desígnio do Evangelho de Deus: como o bem preside e orienta a criação sem se deixar afetar e nivelar pelo mal, assim o Evangelho segue resolutamente à sua plenitude — de “face endurecida”, sem se desviar de quem bate o dorso ou puxa pela barba (Is 50, 4-10; Lc 9,51). A evangelização não permanece no equilíbrio de uma correlação de forças: Jesus rompe os sistemas de Herodes (Lc 13, 31-33), do sábado (Mc 2,23), da pureza (Mc 7,1-23), do templo (Mc 13, 2), dos romanos (Mc 12, 13-17). Paradoxalmente, a cruz mesmo é rompida em sua diabolicidade antievangélica pelo perdão, suprema liberdade e dom ao outro (Lc 23,34). Há uma vitória pura do bem, uma reivindicação — uma vingança — completa do bem, onde o mal é vencido pelo bem no método soberano e livre do bem mesmo, ou seja, de perdão. O próprio perder-se na forma de perdão é então evangelizador, é o ato difusivo e criativo culminante da evangelização, novidade que vence a cruz, amor até o fim que revela na cruz mesma a glória da Trindade (Jo 12, 12-38; 13,1).

A palavra evangelizadora que tem sua razão em Deus — teocêntrica — não se deixa aprisionar (2 Tm 2,9). Entra na conflitividade, mas é livre; entra na luta, mas é mais do que luta. O ato de evangelizar se historiza e somente quando produz história é real. Ao produzir história arrisca as ambigüidades e as traições da história, mas re-orienta a história à glória:

"Ele estava no mundo
e o mundo foi feito por meio dele,
mas o mundo não o conheceu.
Veio para o que era seu
e os seus não o receberam.
Mas a todos que o receberam
deu o poder de se tornarem filhos de Deus:
os que crêem em seu nome, que não nasceram do sangue,
nem da vontade da carne, nem da vontade do homem,
mas de Deus.
E o Verbo se fez carne,
e habitou entre nós;
e nós vimos a sua glória;
como a glória do Unigênito do Pai.
cheio de graça e de verdade (Jo 1,10-14).

3. A RAZÃO DA EVANGELIZAÇÃO É A SALVAÇÃO

A salvação do homem, ou seja, a libertação e o resgate de toda sorte de opressões, esta também é a razão da evangelização tematizada teologicamente por Boaventura e Tomás. Tomando a mesma formulação de Irineu — "Glória Dei homo vivens, gloria autem hominis visio Dei est" — sublinhamos agora a primeira parte: O homem vivo é a glória de Deus. Portanto, onde a vida está ameaçada, diminuída, oprimida, aí se obscurece a glória de Deus. Jon Sobrino, traduzindo este "homem" para a situação concreta da sociedade, precisa-o glosando: "Gloria Dei *pauper* vivens". Que o pobre — aquele que sofre a pobreza e suas conseqüências — possa ainda viver contra toda a lógica, nisso brilha o poder e a glória de Deus²⁴.

A evangelização, para ser real "boa notícia" num mundo onde governa com poder o injusto e o opressor estabelecendo um mundo logicamente injusto e opressor, precisará ser um poder de conversão e de transformação do mundo, um poder de tal transfiguração que desapareça o mau, que seja abatido o opressor e que governe a ordem — o "cosmos", o "mundo" etimologicamente — desde sempre querida por Deus. A evangelização se define, na realidade dura de um mundo pervertido, pela transformação e pela salvação. Em Jesus, a obra de salvação do homem coincide com a glorificação do Pai.

A transformação acontece na ação. E a ação atinge toda sua agudeza como "luta". A ação por excelência é a ação militar, a manobra e

²⁴ Cf. J. SOBRINO, *Ressurreição da verdadeira Igreja*, São Paulo: Loyola, 1982, 93ss.

a ação estratégica. A militância é uma face real e essencial da evangelização dentro de um mundo a transformar. As imagens militares pervadem as Escrituras como ações de Deus, desde o Antigo Israel, cuja etimologia liga Deus à luta, como o Novo Israel, onde a espada acompanha a trajetória de Jesus desde seu nascimento até sua morte, e onde o combate é um modo de ser do cristão (Ef 6,10-17). A Palavra mesma é uma "espada" (Hb 4,12).

Afirmando que a luta é a ação na sua máxima agudeza, convém aqui uma descrição fenomenológica da ação: Toda ação requer do agente um contato com a realidade a ser transformada. A confiança e a coragem são necessárias para tocar a realidade diabólica sem ser por ela fascinado e triturado. Pelo contrário, com o contato e a perseverança nesse contato, é necessário um desempenho de si mesmo na forma de "es-forço", ou seja de expulsão de força, em direção à realidade, àquilo ou àquele para quem o agente dirige sua ação. Há, no arco da ação e do esforço, uma *en-ergia* que deverá sair do agente pelo contato, e passa à realidade para ali formar a obra (érgon). Nesse arco de contato e de passagem de energia se estabelece uma continuidade e uma espécie de totalidade entre o agente que, pela energia, carrega de certa "forma" a obra dentro de si — a "forma futura" — e a realidade que deve vir à luz da nova forma, ser plasmada para que se torne obra. Há mesmo uma certa submissão e uma certa obediência — estratégica — do agente à realidade, numa humildade e perseverança de parturiente, enquanto deverá também se "es-forçar", ou seja, expulsar suas próprias forças, perdendo assim sua energia para passá-la à obra. Nessa dialética do agente e da obra, a ação vai se agigantando à medida da resistência da realidade a ser transformada e da grandeza mesma da obra a ser formada, até tornar-se uma "luta de heróis". E como a ação transformadora que é evangelização não se dirige propriamente a uma realidade como uma lavoura ou uma escultura, mas às pessoas e às estruturas sociais que implicam pessoas que pensam, que planejam e que instituem, a evangelização se defronta inclusive com uma "contra-ação" que tem seus próprios contatos, estratégias, energias, esforços e lutas. Levar, pois, o mundo onde reina o "príncipe" com seus "anjos" (Jo 12,31; Mt 25,41) à plenitude da forma que o evangelho anuncia, significa necessariamente lutar, instaurar sempre de novo a mais ardente das lutas a incendiar toda a realidade, o mais ingente dos esforços expendendo aí toda energia (Lc 12, 49-53). Toda a linguagem renovada hoje, em nosso Continente, em torno da militância cristã está substancialmente ligada à evangelização como transformação, que é um modo de dizer a salvação²⁵. O pacifismo

²⁵ Sobre o militante que se torna um "militar", e sobre a ambigüidade e o risco

ingênuo e mágico que cria um mundo imaginário, sem conflito e sem violência, para nele se alienar beatamente e viver um pseudo-evangelho, é injusto para com a real glorificação e positividade do Evangelho. Ao contrário, porque se tem um pé firme na gloriosa liberdade dos filhos de Deus, se pode colocar firmemente o outro pé na luta pela libertação dos irmãos como ato evangelizador, transformador do mundo num verdadeiro mundo que poderá glorificar a Deus.

Em relação a esta razão — a evangelização como salvação, ação transformadora e luta, militância — pode-se reavaliar a exemplaridade não apenas do motivo redentor da encarnação, mas o grau de envolvimento, de seriedade, de alto preço pessoal da modalidade histórica concreta da encarnação para a redenção. Uma nova literatura relançou ultimamente de modo bastante inusitado o sofrimento, a dor e a morte de Deus²⁶. Certo, na forma de com-paixão pelos homens, e de amor que implica solidariedade na dor, sofrimento que não é sintoma de caducidade mas que salva na solidariedade, engrandecido como missão. É a “chekináh”, a presença misericordiosa e materna de Deus que partilha o caminho, o destino e as dores do seu povo, é o “misereor super turbam” de Jesus (Mc 8,2) que sente o abandono das multidões como ovelhas sem pastor, e finalmente o próprio sofrimento de Jesus e seu assassinato, conseqüências de sua coerência com a compaixão pelo povo.

Descrevemos tudo isso de modo livre e narrativo, na esteira da Escritura. Mas os argumentos de razão e a teologia conceitual enfrentam grandes dificuldades para expressar o sofrimento, a luta e a morte de Deus de modo real, e isso é sintomático: É que os argumentos da transcendência e da lógica dos atributos infinitos, a analogia do poder e do domínio, tornaram-se inconciliáveis — no pensamento — com estes estranhos “atributos” de esvaziamento, humilhação sofrimento e morte. A “glória” se identificou com o poder, com o domínio, a honra, a riqueza. A glorificação e a positividade vitoriosa da intervenção de Deus na história arrisca, então, passar por alto a verdadeira condição humana do Filho de Deus e de sua atuação evangelizadora. É necessário reafirmar o argumento dos Padres gregos: O que não foi assumido também não foi resgatado. Em termos de evangelização equivale à admitir que haveria realidades humanas que não seriam evangelizáveis: para a opressão, o sofrimento e a morte, não haveria “boa notícia”. Mas

de a militância se tornar igual ao que combate. Cf. A. de Melo LISBOA, “Da prática pastoral à militância política”. Em: *REB* 49 (1989) 37-41.

²⁶ Cf. J. MOLTSMANN, *op. cit.* 30-71, com a bibliografia ali indicada pelo autor.

isso não seria o Evangelho de Cristo. Agostinho rompia toda lógica da glória, ao afirmar: "Gloria maior Deus humilis".

Na evangelização, em síntese, há luta, dor e sofrimento ao menos em dois grandes sentidos:

a) Inerente mesmo à ação é a dor do esforço, do desgaste, da sustentação perseverante que a ação requer para se plenificar na obra. Como inerente é a luta consigo mesmo para perseverar sem evadir-se, apesar da perda de energia e do cansaço que a ação e o desgaste produzem. Esta luta é verdadeiramente dramática quando o próprio agente se sente dividido, uma parte dele mesmo passando à mesma resistência que oferece a realidade, como Jesus no Horto das Oliveiras.

b) Inerente à missão é a luta com as forças antievangélicas que se opõem, tramam, perseguem e agem sobre o evangelizador como sobre uma matéria transformando o próprio evangelizador, paradoxalmente, em obra, uma obra crucificada. A cruz faz parte do evangelho cristão (1Co 1,23-24). É a dor de ser tralhado, sulcado, exposto e levantado como obra, como "martírio". Em João, a exaltação de Jesus na crucificação é ao mesmo tempo com-paixão, paixão e glorificação, porque o amor suporta e une os contrários. Assim na evangelização acontece o paradoxo da luta que inclui dor e sofrimento e ao mesmo tempo glorificação. O risco estaria em contemplarmos tudo isso como num ícone oriental, perdendo a processualidade histórica.

CONCLUSÃO: DAS RAZÕES AO MÉTODO

O tipo de motivação — as razões — quer movem a ação conformam o método — esta é nossa tese. É possível que demos as razões da evangelização por evidentes e que nos preocupemos basicamente com o método. E no entanto as razões inspiram o método. Ou o método manifesta as razões. Conforme as duas ordens de motivos da encarnação, expusemos aqui duas ordens de razões da evangelização. Não são, a nosso ver, excludentes, mas uma ou outra ordem de razões pode absorver o método e comprometer a evangelização. A consciência sempre renovada das razões e a boa articulação das duas razões entre si, normatizadas pela história concreta da evangelização operada pelo próprio Jesus, tornam-se uma vigilância e sobretudo uma inspiração e primeira operacionalização do método.

A falta de boa articulação pende para a patologia: Ou um espiritualismo glorificante, evadindo-se para uma gratuidade puramente formal, com um formalismo litúrgico, um fundamentalismo doutrinário e alienação mística. Ou uma militância isônoma, deslocando suas razões para os conflitos e lutas da realidade, tornando-se igual à realidade.

de que visa transformar. O método ganha das razões mesmas e sua "unção", o seu messianismo adequado, de tal forma que a justiça das razões — que poderíamos confundir com os fins últimos — não se separa mas reveste e repleta o método, lhe dá direção e correção, permite a distância necessária à crítica e autocrítica e inclusive a celebração do fim ainda no caminho. Nesse sentido poderíamos afirmar que "o fim justifica os meios": Quando há boas razões, boa causa, dizer que os fins justificam os meios não é afirmar que qualquer meio é permitido para atingi-los, pois os meios não são bons não conduzem nem concretizam nunca uma causa boa. O bem não faz alianças com o mal, nem mesmo como método, e sobretudo não como método. Pelo contrário, a causa — as razões ou os fins — difunde, envia, "unge" de sua bondade e de sua positividade os meios, o método, de tal modo que esta causa não se corrompa por método não bom, não adequado, e o *método já tenha dentro de si, como garantia e energia, a causa, os fins*²⁷.

A boa articulação das duas ordens de razões da evangelização — o primado da glória de Deus no homem e na criação, e a salvação do homem pecador e oprimido — é importante não só para a correta percepção de Deus e nem só para uma ação evangelizadora correta: é importante para uma justa percepção do evangelizado. Sem a positividade e a gratuidade analética da evangelização, o evangelizado somente seria abordado como pobre e carente, como oprimido e humilhado. Isso não seria justo para com o que positivamente e gratuitamente — analogicamente — o outro é: uma pessoa, com valor absoluto em si mesmo, um fim e uma "glória" por si mesma, antes de independentemente de sua miséria. No caso concreto de Jesus, trata-se de sua confiança na positividade que há, mesmo por debaixo das cinzas, em Mateus, Zaqueu, Madalena e outros. Só uma evangelização cujo primado é a glória de Deus e se conserva nessa positividade fundamental cria método empático para com a glória da pessoa, com capacidade real de dialogar e de acreditar na pessoa. Por outro lado, sem o realismo e o empenho transformador em confronto com a realidade antievangélica das estruturas e pessoas nelas comprometidas, a evangelização não pode fazer justiça ao clamor e às esperanças dos oprimidos, seus primeiros destinatários. Só uma evangelização de salvação e de libertação cria método eficaz, ao encontro das aspirações dignas da condição humana que dá glória a Deus.

²⁷ Cf. L. C. SUSIN, *O homem messiânico*. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas, Porto Alegre — Petrópolis: EST - Vozes, 1984, 436-437.

A articulação de ambos não pode ser um jogo de pensamento ou uma acomodação tal que, à força de tanto equilibrar, acabe paralisando. Trata-se antes de níveis ou de dimensões de razões integradas em que cada razão inter-age com a outra: Em nível utópico, a glória futura vem para o presente como penhor e fermento de futuro, catalisadora das energias evangelizadoras, impedindo que elas se desgastem inteiramente na isonomia com as realidades antievangélicas do presente. Em nível histórico, a transformação do presente — a luta e a salvação — se volta para o futuro, de onde recebe as energias evangelizadoras capazes de bater-se no presente histórico por um mundo novo. Em termos mais simples: é necessário ter um pé na glória e na liberdade futura e o outro pé na luta e na libertação desde o presente. É necessário, com o contato e a submissão à realidade que se trabalha e se transforma, com a luta de libertação aderente à realidade histórica, também a distância da oração que se alimenta nas razões últimas — e primeiras — da evangelização, que re-pousa e re-staura as energias e lança desde já — na memória, na esperança e na celebração — para o termo feliz e glorioso, o Reino prometido: “Venha a nós o vosso Reino!”

Luiz Carlos Susin O.F.M.Cap. é doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma). Professor de Teologia Sistemática na Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana e no Instituto de Teologia da PUC/RS (ambos em Porto Alegre, RS), bem como no Pontifício Ateneu Antoniano (Roma). Membro da Equipe de Reflexão Teológica da CRB/RS. Publicou: *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas* (Porto Alegre: EST, 1984); *Consciência moral emergente* (Aparecida: Santuário, 1989).

Endereço: Caixa postal 35 – 90001 – Porto Alegre-RS