

PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA E DIREITO CANÔNICO

Processo Seletivo - Mestrado e Doutorado

Data dos exames e inscrição:

– 04 e 05 de março de 2002 (inscrição até 01/03/2002)

Áreas de Concentração:

- TEOLOGIA SISTEMÁTICA:
Núcleos: Dogma, Bíblia, Missiologia e Liturgia
- TEOLOGIA PRÁTICA: Núcleos: Moral e Pastoral
- DIREITO CANÔNICO

Documentos requeridos para inscrição:

- Curriculum Vitae
- Diploma de Bacharel em Teologia (para o mestrado em Teologia)
- Diploma de Mestre em Teologia (para o doutorado em Teologia)
- Diploma universitário (para o mestrado em Direito Canônico)
- Projeto de pesquisa
- 1 foto 3x4, fotocópia do RG e do CPF

**Marque entrevista para preparação do Projeto de
Pesquisa e para informações sobre Bolsa de Estudos**



CENTRO UNIVERSITÁRIO ASSUNÇÃO

Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção

Av. Nazaré, 993 - 04263-100 São Paulo - SP - tel.: (11) 274-8600 fax: (11) 272-7630

posgraduacao@teologia-assuncao.br - www.teologia-assuncao.br

9916-3

Revista de Cultura Teológica - Ano IX - nº 37

**A FILOSOFIA NO MUNDO ATUAL E SUA
IMPORTÂNCIA NO PROCESSO FORMATIVO
DO FUTURO PRESBÍTERO**

Edélcio Serafim Ottaviani

**CHORANDO E GEMENDO NESTE VALE DA
MISÉRIA**

Ney de Souza

DIREITO DOS LEIGOS

Edson Luiz Sempel

**AS BASES DE UM TRABALHO BÍBLICO
CIENTÍFICO**

Cézar Teixeira

**INCULTURAÇÃO OU SINCRETISMO?
CONSIDERAÇÕES ACERCA DE ALGUMAS
OPÇÕES TERMINOLÓGICAS**

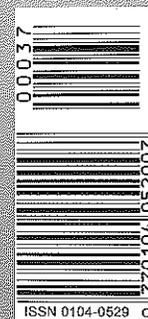
Afonso Maria Ligorio Soares

**UMA RESPOSTA AMIGÁVEL AO CARDEAL
RATZINGER SOBRE A IGREJA**

Cardeal Walter Kasper

**RESENHA: JOÃO ALOYSIO KONZEN, ÉTICA
TEOLÓGICA FUNDAMENTAL**

Francisco Catão



ISSN 0104-0529

Revista de Cultura
Teológica



PONTIFÍCIA
FACULDADE DE
TEOLOGIA
NOSSA SENHORA
DA ASSUNÇÃO



CENTRO DE ESTUDOS ECLESIASTICOS
Pontificia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção
Instituto de Direito Canônico "Pe. Dr. Giuseppe Benito Pegoraro"

REVISTA DE CULTURA TEOLÓGICA
ANO IX - Nº 37
OUT/DEZ - 2001

ISSN 0104-0529

Correspondências:

Centro Universitário Assunção - Faculdade de Teologia
Av. Nazaré, 993 - 04263-100 São Paulo - SP
Fone/Fax: (11) 274-8600
teologia@teologia-assuncao.br
www.teologia-assuncao.br

Ficha Catalográfica

Revista de Cultura Teológica. São Paulo: IESP/PFTNSA

Trimestral

1. Teologia I. IESP/PFTNSA
ISSN 0104-0529

Bibliotecária: Maristela Trevisan
CRB 4887-8

REVISTA DE CULTURA TEOLÓGICA

Volume 9 - número 37 - out/dez 2001

ISSN 0104-0529

PONTIFÍCIA FACULDADE DE TEOLOGIA NOSSA SENHORA DA ASSUNÇÃO

Av. Nazaré, 993 - Ipiranga - 04263-100 São Paulo - Brasil
www.teologia-assuncao.br / teologia@teologia-assuncao.br
Fone/Fax: (11) 274-8600

Diretor: Pe. Dr. José Benedito Simão

Redator: Dr. Matthias Grenzer

Conselho de Redação:

Pe. Dr. Antonio Manzatto

Pe. José Bizon

Pe. Dr. Márcio Fabri dos Anjos

Côn. Dr. Martín Segú Girona

Profa. Rosana Manzini

Mons. Dr. Sérgio Conrado

Revisão: Anoar Jarbas Provenzi e Maristela Trevisan

Diagramação: Adilma Cortes

Impressão: Editora Paulinas

É proibida a reprodução dos artigos publicados nesta revista, mesmo que parcialmente, sem prévia autorização. Os artigos publicados são de responsabilidade dos autores e não reproduzem necessariamente a opinião da revista. Aceitamos resenhas e referências bibliográficas para publicação. Mantemos intercâmbio com revistas congêneres.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	07
A Filosofia no mundo atual e sua importância no processo formativo do futuro presbítero <i>Edélcio Serafim Ottaviani</i>	09
Chorando e gemendo neste vale da miséria <i>Ney de Souza</i>	53
Direito dos leigos <i>Edson Luiz Sampel</i>	63
As bases de um trabalho bíblico científico <i>César Teixeira</i>	75
Inculturação ou sincretismo? Considerações acerca de algumas opções terminológicas <i>Afonso Maria Ligorio Soares</i>	87
Uma resposta amigável ao Cardeal Ratzinger sobre a Igreja <i>Cardeal Walter Kasper</i>	103
Resenha: João Aloysio KONZEN, <i>Ética Teológica Fundamental</i> <i>Francisco Catão</i>	115

APRESENTAÇÃO

O número 37 da *Revista de Cultura Teológica* traz a última parte da safra de pesquisas realizadas ao longo do ano acadêmico de 2001. Percebe-se que o tema “caridade” - promovido pelas dioceses da cidade de São Paulo neste ano - perpassa os quatro números anuais deste periódico. O estudo do Pe. Dr. Ney de Souza (*Chorando e gemendo neste vale da miséria*) é a nona reflexão (cf. os outros estudos nos números 34-37 da *Revista de Cultura Teológica*). É impossível esgotar este assunto tão central dentro da fé cristã. A intenção foi muito mais contribuir, como faculdade de teologia, no diálogo.

Outros estudos enriquecem este número do periódico. Pe. Dr. Edécio Serafim Ottaviani colabora com um estudo apresentado na Comissão Episcopal de Doutrina da CNBB: *A filosofia no mundo atual e sua importância no processo formativo do futuro presbítero*. Novamente fica claro que a teologia não é uma ciência isolada, mas inserida no meio das outras ciências, especialmente das ciências humanas, favorecendo assim um diálogo que leva à valorização recíproca.

Edson Luiz Sampel, especialista em Direito Canônico, toca num tema bastante atual na vida da Igreja: *O direito dos leigos*. Sampel esclarece como o código em vigor, em relação aos leigos, visa a pôr em prática as idéias do Concílio Vaticano II.

Duas das colaborações nasceram de teses doutorais. No seu estudo *Inculturação ou sincretismo?*, Dr. Afonso Maria Ligorio Soares procura uma terminologia mais adequada para refletir dogmaticamente sobre o sincretismo religioso afro-católico. Pe. Dr. César Teixeira, na área de hermenêutica bíblica, focaliza *As bases de um trabalho bíblico científico*.

Por fim, uma contribuição internacional no campo da eclesiologia, gentilmente cedida por Pe. Bizon. Trata-se de um texto do Cardeal Walter Kasper - Presidente do Pontifício Conselho para a Promoção da Unidade dos Cristãos e da Comissão da Santa Sé para as Relações Religiosas com os Judeus - intitulado *Uma resposta amigável ao Cardeal Ratzinger sobre a Igreja*.

Originalmente, este texto foi publicado em alemão no boletim *Stimmen der Zeit* de dezembro de 2001. Durante sua recente visita a São Paulo, onde falou na Comissão Nacional de Diálogo Religioso Católico-Judaico, Cardeal Kasper autorizou a publicação deste seu estudo na *Revista de Cultura Teológica*. Informou também que já existe uma nova resposta a seu pronunciamento por parte do Cardeal Ratzinger. Sendo possível, tentaremos publicar o texto do Cardeal Ratzinger no próximo número de nosso periódico, a fim de favorecer uma discussão eclesiológica entre dois teólogos importantes da atualidade.

O número 37 da *Revista de Cultura Teológica* encerra com uma resenha de Dr. Francisco Catão, que apresenta o livro de João Aloysio KONZEN, *Ética Teológica Fundamental*.

No final deste ano, agradeço a todos e todas que colaboraram, com seu trabalho, na produção deste periódico: aos professores pesquisadores da Pontifícia Faculdade de Teologia do Centro Universitário Assunção e aos pesquisadores de outros centros de estudo que honraram a Revista com suas pesquisas, aos revisores - Atanásio Mikonios, Anoar Jarbas Provenzi e Maristela Trevisan -, à diagramadora - Adilma Cortes -, aos membros do Conselho Redacional e à equipe da Paulinas Editora pelos serviços gráficos e pela distribuição. O conjunto de nossos esforços é que tornou possível a série de publicações.

Em setembro de 2002, a *Revista de Cultura Teológica* completará dez anos. Penso que o aniversário será uma motivação a mais para realizarmos a nossa tarefa: participar, com o estudo teológico, na construção de uma Igreja autêntica e de uma sociedade justa.

Neste mesmo sentido, a *Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção* dá os parabéns aos Padres José Benedito Simão e Benedito Beni dos Santos, professores e colegas nossos, por terem sido escolhidos bispos.

A todos os leitores e leitoras, desejo um feliz 2002.

Dr. Matthias Grenzer
Redator

A FILOSOFIA NO MUNDO ATUAL E SUA IMPORTÂNCIA NO PROCESSO FORMATIVO DO FUTURO PRESBÍTERO¹

A relação entre Filosofia e Teologia na perspectiva do Magistério da Igreja (Veritatis Splendor; Fides et Ratio): visão de conjunto e principais problemas levantados

Pe. Dr. Edélcio Serafim Ottaviani

INTRODUÇÃO

Falar sobre a importância da filosofia na reflexão teológica, na formação presbiteral e na ação pastoral do futuro presbítero a partir das encíclicas *Veritatis Splendor* e *Fides et Ratio* reaviva em mim duas grandes paixões: em primeiro lugar, a *práxis evangélica de Jesus* e, em segundo, a *amizade indelével com a sabedoria*.

O desenvolvimento do tema será realizado em três momentos: em primeiro lugar, apresentaremos resumidamente os principais tópicos referentes às duas encíclicas (*Veritatis Splendor* e *Fides et Ratio*, respectivamente); em seguida, aprofundaremos a relação *realidade - saber filosófico - magistério da Igreja*; e finalmente, apontamos algumas diretrizes para um maior aproveitamento da *filosofia* no aprofundamento da verdade revelada em Jesus Cristo, objeto da teologia.

1. VERITATIS SPLENDOR

Apresentada no ano seguinte à publicação francesa do Catecismo da Igreja Católica, a encíclica *Veritatis Splendor* tem por objetivo oferecer, não só aos católicos, mas a todos os homens de boa vontade², um *ensinamento*

¹ Seminário realizado de 12 a 14 de fevereiro de 2001, na Comissão Episcopal de Doutrina da CNBB.

² Cf. VS § 3.

moral relativo aos múltiplos e diferentes âmbitos da vida humana³ condizente com os ensinamentos da *sã doutrina*⁴ e preservado de todo *relativismo* axiológico. As questões evocadas por ela pretendem não só rerepresentar a *doutrina tradicional sobre a lei natural* como paradigma à teologia moral, mas também ressaltar a *“discordância entre a resposta tradicional da Igreja e algumas posições teológicas, difundidas mesmo nos seminários e faculdades eclesiais, sobre questões da máxima importância para a Igreja e a vida de fé dos cristãos, bem como para a própria convivência humana”*⁵.

Partindo da pergunta do jovem rico dirigida a Jesus, “Mestre o que devo fazer para alcançar a vida eterna?” (Mt 19,16s), o *primeiro capítulo* procura sondar e apresentar o *ensinamento moral* do divino mestre.

A pergunta orienta não só este capítulo, mas todo o corpo da encíclica, fazendo do jovem rico o protagonista das questões fundamentais que perpassam o coração e a mente de todo ser humano. A pergunta do que se deve fazer para alcançar a *plenitude da vida* revela em si um apelo ao bem absoluto⁶, suma bondade, do qual Jesus Cristo é o verdadeiro caminho, “única resposta que sacia plenamente o anseio do coração humano”⁷. E para que os homens possam realizar este encontro com Cristo, Deus quis não somente a encarnação do Verbo, mas também a sua Igreja⁸. Ela deseja servir a esta única *finalidade*: fazer com que cada homem possa encontrar a Cristo e nele um significado pleno para sua vida.

O sentido deste caminho é expresso pela resposta de Jesus: “Se queres entrar na vida eterna, cumpre os mandamentos” (Mt 19,17). Apresenta-se assim a ligação intrínseca entre a *vida eterna* e a *obediência aos mandamentos de Deus*⁹. Apresentando os mandamentos do decálogo referentes ao

próximo, centrando a atenção do jovem sobre o *valor da dignidade humana*, Jesus põe em relevo “os deveres essenciais e, por conseguinte, os direitos inerentes à natureza da pessoa humana”¹⁰. Isto não significa que este preceito prescindia do amor a Deus, fonte de todo o bem e de toda sabedoria necessários ao verdadeiro amor pelo próximo¹¹.

O acesso à esta sabedoria dá-se pelo exercício da *liberdade* que reclama orientações mais seguras no caminho da perfeição¹². “O conteúdo desta perfeição consiste na *sequela Christi*, no seguir Jesus, depois de ter renunciado aos próprios bens e a si mesmo”¹³. “Jesus pede para o seguir e imitar pelo caminho do amor, de um amor que se dá totalmente aos irmãos por amor a Deus”¹⁴. O acesso ao que é perfeito e conseqüentemente à felicidade plena da qual nos falam as bem-aventuranças se dá pela *imitação* de Jesus. “O comportamento de Jesus e a sua palavra, as suas ações e os seus preceitos constituem a regra moral da vida cristã”. Inserido em Cristo, o cristão torna-se *membro do seu corpo, que é a Igreja* (cf. 1Cor 12,13.27)¹⁵.

Entretanto, as exigências apresentadas por Cristo assustaram não somente o jovem rico, que se retirou contristado, mas também os próprios discípulos, que disseram estupefatos: “Quem pode então salvar-se?” (Mt 19,25). É somente pelo dom de Deus derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que se pode acolher a lei. No dizer de santo Agostinho: “A lei foi dada para invocar a graça; a graça foi dada para que se observasse a lei”¹⁶.

Este colóquio entre Jesus e o jovem rico se repete em cada *época da história* cada vez que o ser humano indaga pelo sentido de sua vida. No entanto, “é sempre Cristo e unicamente ele a oferecer a resposta plena e decisiva”¹⁷. “*A contemporaneidade de Cristo ao homem de cada época*

¹⁰ VS § 13.

¹¹ Cf. VS § 14.

¹² Cf. VS § 17.

¹³ VS § 19.

¹⁴ VS § 20.

¹⁵ Cf. VS § 22.

¹⁶ VS § 23.

¹⁷ VS § 25.

³ Cf. VS § 4.

⁴ 2Tm 4,3.

⁵ VS § 4.

⁶ Cf. VS § 7.

⁷ Ibidem.

⁸ Cf. Ibidem.

⁹ Cf. VS § 12.

realiza-se no seu corpo, que é a Igreja”¹⁸. Assim, “promover e guardar, na unidade da Igreja, a fé e a vida moral é a tarefa confiada aos apóstolos por Jesus (cf. Mt 28,19-20), que continua no ministério dos seus sucessores”¹⁹.

Fica, portanto, ao magistério da Igreja, na legítima tradição apostólica, o encargo de transmitir autenticamente a Palavra de Deus, em nome de Jesus Cristo. Nesse sentido, “o magistério sente o dever de oferecer o próprio discernimento e ensinamento para ajudar o homem no seu caminho em busca da verdade e da liberdade”²⁰.

O segundo capítulo, tendo por título: *Não vos conformeis com a mentalidade deste mundo*, procura oferecer um discernimento ao campo da teologia moral a fim de preservá-la de algumas tendências teológicas não compatíveis com a sã doutrina²¹. Alude para os avanços no campo da teologia moral, encontrando e aperfeiçoando as formas mais adequadas de ensinar aos homens de nosso tempo as orientações morais apresentadas pelo magistério.

A atualização proposta pelo Vaticano II deu os seus frutos com interessantes e úteis reflexões sobre as verdades da fé a crer e a aplicar na vida, em consonância com a sensibilidade e os problemas do homem contemporâneo; entretanto, deu margem ao desenvolvimento de algumas interpretações incompatíveis com a sã doutrina²², motivo, aliás, da presente encíclica. Ela tem por objetivo auxiliar o episcopado a enunciar “os princípios necessários para o discernimento daquilo que é contrário à sã doutrina”²³.

No que diz respeito aos eventuais problemas apresentados à reflexão moral contemporânea, a encíclica aborda com ênfase toda especial a questão da liberdade e sua relação com a verdade humana. Entretanto, percebida com especial vivacidade por nossa época, a noção de liberdade tornou-se *um absoluto* para certas correntes do pensamento moderno. Rompendo com a

dimensão transcendental, estas correntes “atribuíram à consciência individual as prerrogativas de instância suprema do juízo moral”²⁴ e “a exigência de verdade desapareceu em prol de um critério de sinceridade, de autenticidade, de acordo consigo próprio”²⁵. Denota-se assim uma crise em torno da verdade e uma negação de valores humanos universais, bem como uma concepção relativista da moral²⁶. Seguindo esta linha de pensamento, “alguns chegaram a teorizar *uma completa soberania da razão* no âmbito das normas morais”²⁷, sendo esta interpretação incompatível com a doutrina católica, que aponta para a sabedoria divina como fonte de normatização moral.

A lei moral provém de Deus e n’Ele encontra sempre a sua fonte: em virtude da razão natural, que deriva da sabedoria divina, ela é simultaneamente *a lei própria do homem*. De fato, a lei natural, como vimos, “não é mais do que a luz da inteligência infundida por Deus em nós. Graças a ela, conhecemos o que se deve cumprir e o que se deve evitar. Deus concedeu-nos esta luz e esta lei na criação (Santo Tomás de Aquino, *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta. Prologus: Opuscula theologica*, II, n. 1129, Taurinens, 1954, p. 245)”²⁸.

A doutrina tomista da lei natural passou a ser referência para o ensino moral da Igreja, donde a famosa definição: “A participação da lei eterna na criatura racional é chamada de lei natural”²⁹. A encíclica nos lembra que os princípios da lei natural são *universais e imutáveis*³⁰, mesmo quando se fala na relação às diferentes culturas: “O próprio progresso das culturas demonstra que, no homem, existe algo que transcende as culturas. Este “algo” é precisamente *a natureza do homem*: esta natureza é exatamente a medida da cultura, e constitui a condição para que o homem não seja prisioneiro de

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ VS § 26.

²⁰ VS § 27.

²¹ Cf. VS § 29.

²² Ibidem.

²³ VS § 30.

²⁴ VS § 32.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Cf. VS § 33.

²⁷ VS § 36.

²⁸ VS § 40.

²⁹ *Summa Theologiae*, I-II, q. 93, a. 1.

³⁰ Cf. VS § 51.

nenhuma das culturas”³¹. Desse modo, deve-se encontrar para as normas morais universais e permanentes, a *formulação mais adequada* para cada contexto cultural.

No que diz respeito à consciência, há de se ressaltar a necessidade do *vínculo intrínseco com a verdade*, pois ela não é um juiz infalível³². “É sempre da verdade que deriva a dignidade da consciência; no caso da consciência reta, trata-se da *verdade objetiva* acolhida pelo homem”³³. Portanto, em Jesus está o apelo para formar a *consciência*, que se torna objeto de contínua conversão à verdade e ao bem³⁴. Na Igreja e no seu Magistério, os fiéis encontram uma grande ajuda. Lembrando as palavras do Concílio: “Por vontade de Cristo, a Igreja Católica é mestra da verdade e tem por encargo dar a conhecer e ensinar autenticamente a verdade que é Cristo, e ao mesmo tempo declara e confirma, com a sua autoridade, os princípios de ordem moral que dimanam da natureza humana (*Dignitatis Humanae*, 14)”³⁵.

A encíclica alerta, à luz da carta aos Gálatas, que a liberdade não deve servir de pretexto para servir à carne: “Uma vez conhecida, em concreto, a espécie moral de uma ação proibida por uma regra universal, o único ato moralmente bom é o de obedecer à lei moral e abster-se da ação que ela proíbe”³⁶. A contravenção desta regra implica no chamado *pecado mortal*. “Em cada pecado mortal cometido deliberadamente, ele ofende a Deus que deu a lei e torna-se, portanto, culpável perante toda a lei (cf. Tg 2,8-11); mesmo conservando-se na fé, ele perde a “graça santificante”, a “caridade” e a “bem-aventurança eterna”³⁷. Nos parágrafos seguintes, a encíclica trata-

³¹ VS § 53.

³² Cf. VS § 62.

³³ VS § 63.

³⁴ Cf. VS § 64.

³⁵ Ibidem.

³⁶ VS § 67.

³⁷ VS § 68. Nos parágrafos 69 e 70, a encíclica apresenta a distinção entre *pecado mortal* (cuja matéria é grave, com plena advertência ou consentimento deliberado) e *pecado venial* (cuja matéria é leve ou, ainda que de matéria grave, foi realizado sem plena advertência ou consentimento deliberado) (*Catecismo da Igreja Católica* § 1854-1864).

rá da *moralidade dos atos* (relação da liberdade do homem com o bem autêntico, exprimindo a ordenação voluntária da pessoa para o fim último)³⁸. A busca de uma conformidade com os fins procurados e com os valores que o agente tem em vista é denominada, no campo da ética, *teleologia*. A encíclica assente para a utilização desta teoria por moralistas católicos, procurando afastar-se do utilitarismo e do pragmatismo, afirmando a sua utilidade no diálogo com os não-católicos e os não-crentes. No entanto, esta teoria da margem a falsas soluções, tais como o *proporcionalismo* e o *consequencialismo*³⁹. Essas teorias, embora apresentem uma certa força persuasiva em razão de sua afinidade com a mentalidade científica, não estão em comunhão com a sã doutrina por “considerarem que nunca se poderá formular uma proibição absoluta de comportamentos determinados que estariam em contradição com aqueles valores (indicados pela razão e pela revelação), em toda e qualquer circunstância e cultura”⁴⁰. Estas teorias apresentam uma discordância com os ensinamentos da Igreja, pois eles pregam a existência de *atos intrinsecamente maus*: “Nem imorais, nem idólatras, nem adúlteros, nem efeminados, nem sodomitas, nem ladrões, nem avaros, nem maldizentes, nem os que se dão à embriaguez, nem salteadores possuirão o Reino de Deus” (1Cor 6,9-10).

A encíclica termina este capítulo dizendo que “as circunstâncias ou as intenções nunca poderão transformar um ato intrinsecamente desonesto pelo seu objeto num ato “subjetivamente” honesto ou defensável como opção”⁴¹.

No terceiro capítulo, que trata sobre o *bem moral para a vida da Igreja e do mundo*, a encíclica lembra que o verdadeiro bem da pessoa é “estar na verdade e praticar a verdade”⁴². Urge, portanto, redescobrir o laço

³⁸ Cf. VS § 72.

³⁹ Cf. VS § 73. (“O primeiro pretende deduzir os critérios da retidão de um determinado agir somente a partir do cálculo das conseqüências que se prevêem derivar da execução de uma opção. O segundo, ponderando entre si valores e bens procurados, centra-se mais na proporção reconhecida entre os efeitos bons e maus, em vista do “maior bem” ou do “menor mal” efetivamente possível numa situação particular”, VS § 75).

⁴⁰ VS § 75.

⁴¹ VS § 81.

⁴² VS § 84.

perdido pela cultura contemporânea: verdade-bem-liberdade, fugindo de todo *relativismo* que não apresenta mais objetivamente o que é *bem* e o que é *mau*⁴³.

Somente Jesus é a síntese viva e pessoal da perfeita liberdade na obediência total à vontade de Deus⁴⁴. Dele ouvimos dizer e nele realizam-se estas palavras: "Conhecereis a verdade e a verdade vos libertará" (Jo 8,32). No seu martírio e no martírio de seus seguidores - a começar por Estevão (cf. At 6,8-7.60) - encontra-se o testemunho e a defesa radical da verdade moral⁴⁵. No martírio encontra-se a inviolabilidade da lei moral e o testemunho de fidelidade à lei santa de Deus⁴⁶.

A firmeza da Igreja em propor a validade universal e permanente dos preceitos que proíbem os atos intrinsecamente maus, está em consonância com a sua vocação de mãe e mestra, proclamando incansavelmente a norma moral, justa e verdadeira, universal e imutável⁴⁷.

Numa breve passagem, a encíclica aponta para a relação da moral com a renovação da vida social e política:

*A conexão indivisível entre verdade e liberdade - que exprime o vínculo essencial entre sabedoria e vontade de Deus - possui um significado de extrema importância para a vida das pessoas no âmbito socioeconômico e sociopolítico, como resulta da doutrina social da Igreja - a qual pertence (...) ao campo da teologia e, especialmente da teologia moral - e da sua apresentação de mandamentos que regulam a vida social, econômica e política, não só no que se refere a atitudes gerais, mas também a precisos e determinados comportamentos e atos concretos*⁴⁸.

⁴³ Cf. VS § 85.

⁴⁴ Cf. VS § 87.

⁴⁵ Cf. VS § 91.

⁴⁶ Cf. VS § 93.

⁴⁷ Cf. Ibidem.

⁴⁸ VS § 99.

Finalmente, a encíclica, lembrando as diretrizes da nova evangelização, dirige aos teólogos moralistas e aos pastores a responsabilidade de ensinar e exortar os fiéis sobre as exigências da doutrina moral apresentada pelo Magistério da Igreja e à fiel observância dos seus ensinamentos, exortando os fiéis a agirem em relação ao Verbo de Deus, com solicitude e docilidade, a exemplo de Maria, mãe de Jesus.

2. FIDES ET RATIO

Promulgada em 14 de setembro de 1998, festa da Exaltação da Santa Cruz, a encíclica *Fides et Ratio*, dividida em sete capítulos e precedida de uma consistente introdução, tem por tema central o papel da filosofia como instrumento essencial no desenvolvimento de uma consistente reflexão teológica.

Já na apresentação, inspirando-se na inscrição sobre o Pórtico de Delfos ("Conhece-te a ti mesmo"), o Sumo Pontífice relembra a vocação intrínseca do homem à autoconsciência pessoal e ao sentido das coisas e de sua existência. Em diversas partes da terra animadas por culturas diferentes, surgiram as questões mais fundamentais a respeito da existência humana: o que somos, de onde viemos e para onde vamos depois desta vida? Tais questionamentos fazem do homem um ser distinto em meio à criação inteira, delineando o seu caminho de descoberta da verdade e de seu confronto com ela⁴⁹.

A Igreja sabe que da resposta a tais perguntas depende efetivamente a orientação que se imprime à existência. Ciente de seu papel de peregrina pelas estradas do mundo, anunciando Jesus Cristo - caminho, verdade e vida para todas as nações - dentre os seus vários serviços, ela se responsabiliza particularmente pela *diaconia da verdade*⁵⁰:

⁴⁹ Cf. FR § 1.

⁵⁰ Cf. FR § 1.

Essa missão torna a comunidade fiel participante do esforço comum que a humanidade realiza para alcançar a verdade, e obriga-a a empenhar-se no anúncio das certezas adquiridas, ciente todavia de que cada verdade alcançada é apenas mais uma etapa rumo àquela verdade plena que se há de manifestar na última revelação de Deus: "Hoje vemos como por um espelho, de maneira confusa, mas então veremos face a face. Hoje conheço de maneira imperfeita, então conhecerei exatamente" (1Cor 13,12)⁵¹.

Dentre os recursos de busca dessa verdade se destaca a filosofia. Como o próprio termo diz, a filosofia é amor à sabedoria e indica a vocação do homem: desejar e buscar a verdade⁵².

No entanto, sob um único termo, temos um conjunto de significados diferentes. Antes de mais nada, filosofia significa a aquisição dos conhecimentos universais que possibilitam uma compreensão de si mesmo e do mundo. A mola propulsora dessa aquisição é o "assombro", perplexidade, diante das coisas (thaumazein). Esta perplexidade induz à elaboração de um conhecimento sistemático, baseado em um pensamento rigoroso e em uma coerência lógica. Por sua vez, a elaboração exige a formulação de *sistemas de pensamento*, cuja tentação é a de "identificar uma única corrente filosófica com o pensamento filosófico inteiro"⁵³.

Nesse sentido, deve-se reafirmar a prioridade do *pensar* filosófico do qual todos os sistemas filosóficos tiveram origem e ao qual devem coerentemente servir⁵⁴. Pensar este que obedece a um núcleo central baseado nos princípios de "não-contradição", finalidade, causalidade, e ainda na concepção da pessoa humana como sujeito livre e inteligente, e na sua capacidade de conhecer Deus, a verdade e o bem⁵⁵. Podemos dizer que a filosofia é o

caminho para conhecer as verdades fundamentais da existência humana e o instrumento indispensável para aprofundar a compreensão da fé e para comunicar a verdade do Evangelho a quantos ainda não a conhecem⁵⁶.

Enquanto instrumental que nos conduz à verdade sobre o homem, destacamos particularmente a Filosofia Moderna. No entanto, ela não nos pode fazer esquecer a realidade que nos transcende. É preciso destacar a necessidade de elevar-se a uma razão que transcenda o próprio homem como referência última em contraposição ao pragmatismo puro e simples.

Neste quadro, surge uma série de preocupações básicas como, por exemplo, o cuidado com o agnosticismo e o relativismo, que geralmente desembocam em uma desconfiança da verdade (predomínio da *doxa*, que Platão havia combatido veementemente)⁵⁷. Assim, apresenta-se uma desconfiança generalizada quanto aos grandes recursos cognoscitivos do ser humano e são suficientes apenas as verdades parciais e provisórias. "Em suma, esmoreceu a esperança de se poder receber da filosofia respostas definitivas"⁵⁸.

Em continuidade à encíclica *Veritatis Splendor*, esta encíclica tem por objetivo animar os bispos a concentrar a sua atuação "sobre o tema da verdade e sobre seu fundamento e relação com a fé"⁵⁹:

A necessidade de um alicerce sobre o qual construir a existência pessoal e social faz-se sentir de maneira premente, principalmente quando se é obrigado a constatar o caráter fragmentário de propostas que elevam o efêmero ao nível de valor, iludindo assim a possibilidade de se alcançar o verdadeiro sentido da existência⁶⁰.

Concluindo, a filosofia deve ter a grande responsabilidade de formar o pensamento e a cultura por meio do apelo perene à busca da verdade.

⁵¹ Cf. FR § 2.

⁵² Cf. FR § 3.

⁵³ FR § 4.

⁵⁴ Cf. Ibidem.

⁵⁵ Cf. Ibidem.

⁵⁶ Cf. FR § 5.

⁵⁷ Cf. Ibidem.

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ FR § 6.

⁶⁰ Ibidem.

2.1 Revelação da sabedoria de Deus

Neste primeiro capítulo, a encíclica apresenta os pressupostos teológicos que a tornam a *depositária* de uma mensagem originária do próprio Deus, que teve a iniciativa de dar-se a conhecer⁶¹.

Seguindo a encíclica *Dei Filius*, a constituição dogmática *Dei Verbum* pensou sobre o caminho plurissecular de *compreensão da fé*, refletindo sobre a revelação à luz da tradição bíblica e patrística, afirmando, contra os racionalistas, que além do conhecimento da razão humana também existe o conhecimento da fé para se chegar ao criador. Segundo ela, estas duas ordens de conhecimento, fé e razão, não se confundem mas se complementam. Porém, diferenciam-se no princípio e no objeto: a filosofia procura perscrutar a razão divina por meio da experiência empírica e da intuição intelectual; a teologia, por sua vez, iluminada e guiada pelo Espírito Santo, reconhece na mensagem da salvação a plenitude da graça e da verdade⁶².

Os pressupostos teológicos seguem a linha da encíclica *Veritatis Splendor*, dando maior ênfase, porém, ao caráter histórico e misterioso da revelação, salientando o caráter dinâmico da apreensão da verdade divina e o caráter parcial e limitado de nossa compreensão⁶³. Concluindo:

A verdade que a revelação nos dá a conhecer não é fruto maduro ou o ponto culminante de um pensamento elaborado pela razão. Pelo contrário, aquela apresenta-se com a característica da gratuidade, obriga a pensá-la e pede para ser acolhida, como expressão de amor (...). Assim o fim último da existência pessoal é objeto de estudo quer da filosofia, quer da teologia⁶⁴.

⁶¹ Cf. FR § 8.

⁶² Cf. FR § 9.

⁶³ Cf. FR § 11.

⁶⁴ FR § 15.

2.2 Credo ut intellegam (Creio para pensar)

Dentro da Antiga Aliança, a literatura sapiencial é, além de um exemplo impressionante da fé de Israel, um tesouro sapiencial de civilizações e culturas desaparecidas. Segundo os Livros Sapienciais, o homem sábio é aquele que ama e busca a verdade (Eclo 14,20-27). Sem ser proselitista, o autor inspirado percebe que o desejo de conhecer está em todas as culturas, mas reconhece também a gratuidade de Deus ao se revelar, como o fez a Moisés e, por ele, a todo o seu povo mediante a sarça ardente, no Monte Sinai.

Podemos dizer que “o homem, pela luz da razão, pode reconhecer a sua estrada, mas de maneira decidida, sem obstáculos e até o fim, ele só o consegue se, de ânimo reto, integrar sua pesquisa no horizonte da fé”⁶⁵. Portanto, fé e razão devem andar juntas, sem concorrência, pois cada qual tem seu espaço próprio de realização⁶⁶.

No parágrafo 18, o Sumo Pontífice nos lembra que o povo eleito compreendeu que a razão deve respeitar algumas regras fundamentais para manifestar, do melhor modo possível, a própria natureza: primeiro, o conhecimento do homem é um caminho que não permite descanso; segundo, deve-se ter consciência de que tal caminho não pode ser percorrido como fruto de conquista pessoal (deve-se ter humildade); terceiro, toda busca da verdade deve fundar-se no “temor de Deus”, de quem a razão deve reconhecer tanto a transcendência soberana como o amor solícito no governo do mundo⁶⁷.

Toda vez que o ser humano negligencia uma dessas regras, ele cai na condição do “insensato” (estulto). E não há maior ameaça à vida do que a insensatez. Diferentemente do insensato, o sábio é aquele que sabe que se pode chegar ao Criador observando a natureza, manifestação efetiva da razão divina (Sb 7,17.19-20). É assim que os Livros Sapienciais valorizam a razão, mas não a superexaltam:

⁶⁵ FR § 16.

⁶⁶ Cf. FR § 17.

⁶⁷ Cf. FR § 18.

A fé, segundo o Antigo Testamento, liberta a razão à medida que lhe permite alcançar coerentemente o seu objeto de conhecimento e situá-lo na ordem suprema onde tudo adquire sentido. Em resumo, pela razão o homem alcança a verdade, porque, iluminado pela fé, descobre o sentido profundo de tudo e, particularmente, da própria existência⁶⁸.

Segundo o autor sagrado, a fé impulsiona aquele que busca a sabedoria a não desanimar nos embates da razão, a fé dá a força ao fiel que trilha o caminho rumo à verdade: "Deus o criou como "explorador" (cf. Ecl 1,13), cuja missão é não deixar sem tentar, não obstante a contínua chantagem da dúvida. Apoiando-se em Deus, o fiel permanece, em todo o lado e sempre, inclinado para o que é belo, bom e verdadeiro"⁶⁹.

São Paulo, por sua vez, na carta aos Romanos, aprofunda a sabedoria dos Livros Sapienciais afirmando teologicamente a capacidade metafísica do homem. A queda e o pecado acontecem quando o ser humano tenta estabelecer o que é bom e mau, prescindindo da razão transcendental que está em Deus. O apóstolo afirma que, "por causa do pecado, os pensamentos dos homens se tornaram vãos e os seus arrazoados tortos e falsos (cf. Rm 1,21-22). Os olhos da mente deixaram de ser capazes de ver claramente: a razão foi progressivamente ficando prisioneira dela mesma. A vinda de Cristo foi o acontecimento da salvação que redimiu a razão da sua fraqueza, libertando-a dos grilhões em que ela mesma se tinha algemado"⁷⁰. Em Jesus Cristo sobre a Cruz se espelha "a fronteira entre a razão e a fé, mas torna-se claro também o espaço onde as duas podem se encontrar"⁷¹.

2.3 *Intellego ut credam (Penso para crer)*

Do processo da inteligência à fé, a encíclica apresenta, a partir do desejo de verdade, a necessidade da *pesquisa* no campo teórico como no

⁶⁸ FR § 20.

⁶⁹ FR § 21.

⁷⁰ FR § 22.

⁷¹ FR § 23.

prático para estabelecer o que é verdadeiro. A exemplo da *Veritatis Splendor*, estabelece a obrigação grave para cada um de procurar a verdade e aderir a ela, sobretudo diante das questões fundamentais tais como o sentido da vida e da imortalidade⁷². É neste sentido que

Por si mesma qualquer verdade, mesmo parcial, se realmente é verdade, apresenta-se como universal e absoluta. Aquilo que é verdadeiro deve ser verdadeiro sempre e para todos. (...) O homem procura uma explicação definitiva para estas questões, um valor supremo, para além do qual não existam, nem possam existir, ulteriores perguntas ou apelos⁷³.

Procurando definir o que é a verdade, a encíclica apresenta os diferentes rostos da verdade. Segundo o Sumo Pontífice,

Há que reconhecer que a busca da verdade nem sempre se desenrola com a referida transparência e coerência de raciocínio. Muitas vezes, as limitações naturais da razão e a inconstância do coração ofuscam e desviam a pesquisa pessoal⁷⁴.

Não se pode esquecer que os interesses pessoais podem sobrepor-se à verdade, de modo que se pode até mesmo evitá-la quando se antevê as suas exigências. No entanto, "mesmo quando ele (o homem) a evita, é sempre a verdade que preside a sua existência"⁷⁵.

A busca da verdade se funda, portanto, na esperança de uma explicação lógica e empírica da verdade. Existem diferentes formas de verdade: em primeiro lugar, *as verdades de evidência imediata* que se baseiam na comprovação empírica; em segundo lugar, *as verdades de caráter filosófico*, que o homem alcança pela capacidade especulativa de seu intelecto; em terceiro

⁷² Cf. FR § 25.

⁷³ FR § 27.

⁷⁴ FR § 28.

⁷⁵ FR § 28.

lugar, *as verdades religiosas*, que de algum modo têm suas raízes também na filosofia e estão contidas nas respostas que as diversas religiões oferecem, nas suas tradições, às questões últimas⁷⁶.

Pode-se notar também que o homem que busca a verdade é também aquele que vive de crenças, baseadas sobretudo na confiança interpessoal. Esta confiança revela-se na acolhida dos conhecimentos adquiridos por outras pessoas; porém, para que não se revele como um conhecimento imperfeito deve ser fundamentada por meio da evidência alcançada pela própria pessoa⁷⁷. Podemos dizer que a busca da verdade pela razão não dispensa o diálogo confiante e a amizade sincera⁷⁸.

Neste sentido, os *mártires* são um testemunho latente desta confiança em Jesus Cristo, pois nem mesmo a ameaça da morte foi capaz de dissuadi-los da adesão à verdade que descobriram em seu encontro com Cristo⁷⁹.

2.4 A relação entre fé e razão

Neste capítulo, vemos apresentadas, através da história da filosofia, as etapas significativas do encontro entre fé e razão. A trajetória vai desde os *Apologistas* (§ 38), passando pela Patrística, em particular por santo Agostinho (§ 39-40) e pela Escolástica, ressaltando a genialidade de santo Anselmo (§ 42), até chegar em santo Tomás (§ 42-44). Dentre todos estes, destaca-se a figura de santo Tomás de Aquino, cujo mérito consiste em ter colocado em primeiro lugar a harmonia entre fé e razão. Nele, o magistério da Igreja viu e apreciou a paixão pela verdade⁸⁰.

Dos parágrafos 45 ao 48, a encíclica apresenta o que ela denomina de nefasta separação entre fé e razão, passando pelo Idealismo, Materialismo,

Positivismo, Niilismo e Pragmatismo. No entanto, mesmo entre aqueles que contribuíram para esta separação, notamos “germes preciosos de pensamento que, se aprofundados e desenvolvidos com mente e coração retos, podem fazer descobrir o caminho da verdade”⁸¹.

2.5 Intervenções do magistério em matéria filosófica

Sem propor uma filosofia própria, nem canonizar uma corrente filosófica em detrimento de outras, a Igreja reserva para si o direito de *reagir*, de forma clara e vigorosa, quando teses filosóficas discutíveis ameaçam a verdade revelada. Sendo assim, em sua *diaconia da verdade*, o magistério indica *pressupostos e conclusões filosóficas incompatíveis com a verdade revelada (recta ratio)*, da razão que reflete corretamente sobre a verdade⁸². Nisto consiste a função do magistério: *intervir e vigiar*. Dentro desta ótica, o magistério alerta os fiéis contra a doutrina marxista e o comunismo ateu, bem como alguns teólogos da libertação cujas teses e metodologias são provenientes do marxismo⁸³.

Dentre as contribuições filosóficas para aproximar a fé da razão, há de se destacar o valor incomparável da filosofia de santo Tomás e dos neotomistas, além dos fenomenólogos cristãos⁸⁴. Em vista disso, deve-se exortar os estudantes de filosofia candidatos ao sacerdócio sobre o caráter fundamental e indispensável na estrutura dos estudos teológicos⁸⁵.

Desta necessidade da filosofia para um maior aprofundamento das verdades teológicas, “nasce o dever que o magistério tem de discernir e estimular o pensamento filosófico que não esteja em dissonância com a fé”⁸⁶.

⁸¹ FR § 48.

⁸² Cf. FR § 50.

⁸³ Cf. FR § 54.

⁸⁴ Cf. FR § 59.

⁸⁵ Cf. FR § 60.

⁸⁶ FR § 63.

⁷⁶ Cf. FR § 30.

⁷⁷ Cf. FR § 32.

⁷⁸ Cf. FR § 33.

⁷⁹ Cf. *Ibidem*.

⁸⁰ Cf. FR § 44.

2.6 Interação entre teologia e filosofia

É de fundamental importância para um maior aprofundamento das verdades da fé que a teologia adote mediações filosóficas no campo da *teologia dogmática* (§ 66), da *teologia fundamental* (§ 67) e da *teologia moral* (§ 68). Para tanto, é de suma importância que o teólogo lance mão de outras formas do saber humano, tais como a história e demais ciências, além de um conhecimento efetivo de outras culturas, a fim de determinar uma reflexão teológica crítica, aberta e universal⁸⁷.

Existem diferentes estádios da filosofia: a filosofia totalmente independente da revelação evangélica, a filosofia cristã ou um modo cristão de filosofar e a filosofia como contribuição indispensável à teologia (*ancilla theologiae*):

*De fato, o título não foi atribuído para indicar uma submissão servil ou um papel puramente funcional da filosofia relativamente à teologia; mas no mesmo sentido que Aristóteles falava das ciências experimentais como "servas" da "filosofia primeira"*⁸⁸.

É neste sentido que o magistério louva reiteradamente os méritos de santo Tomás: ele "é um autêntico modelo para quantos buscam a verdade. De fato, na sua reflexão, a exigência da razão e a força da fé encontraram a síntese mais elevada que o pensamento jamais alcançou, enquanto soube defender a novidade radical trazida pela revelação, sem nunca humilhar o caminho próprio da razão"⁸⁹.

2.7 Exigências e tarefas atuais

Aos filósofos cristãos cabe a tarefa de responder às exigências do mundo contemporâneo: em primeiro lugar, urge recuperar a direção ao abso-

⁸⁷ Cf. FR § 69.

⁸⁸ Cf. FR § 77.

⁸⁹ FR § 78.

luto que é Deus. Na negligência deste fator, surgem "os dramas que destroem a busca racional da harmonia e do sentido da existência humana"⁹⁰. Em segundo lugar, responder efetivamente ao mal moral. Em terceiro lugar, em relação à crise de sentido referente às questões mais cruciais da vida, procurar o sentido último e global da vida.

Deve-se evitar certas correntes de pensamento difusas: o *eclétismo*, o *historicismo*, o *cientificismo*, o *pragmatismo* e *finalmente o niilismo* e as filosofias pós-modernas que pregam que "o tempo das certezas teria irremediavelmente passado"⁹¹.

Concluindo este capítulo, a encíclica chama a atenção para as tarefas atuais da teologia, que consistem, por uma lado, em renovar suas metodologias tendo em vista um serviço mais eficaz à evangelização e, por outro, manter o olhar fixo sobre a verdade que lhe foi confiada por meio da revelação. Ressalta-se nesta tarefa o problema hermenêutico, para o qual a filosofia poderia ser de grande ajuda⁹². Na compreensão da verdade revelada, campo da teologia dogmática, a teologia precisa libertar-se do *pragmatismo dogmático* e, no campo da teologia moral, deve recorrer a uma ética que não seja nem *subjetivista*, nem *utilitarista*⁹³.

No que se refere à conclusão, o Sumo Pontífice dirige um apelo a todos os amantes da sabedoria, quer sejam eles teólogos, filósofos ou cientistas, a buscarem incansavelmente a verdade, e aos responsáveis da formação sacerdotal pede que "cuidem, com particular atenção, da preparação filosófica daquele que deverá anunciar o Evangelho ao homem de hoje, e mais ainda se se vai dedicar à investigação e ao ensino da teologia"⁹⁴.

⁹⁰ FR § 80.

⁹¹ FR § 91.

⁹² Cf. FR § 96.

⁹³ Cf. FR § 97-98.

⁹⁴ Cf. FR § 105.

3. APRECIÇÃO GERAL E PROBLEMATIZAÇÃO

No que se refere às encíclicas *Veritatis Splendor e Fides et Ratio*, apresentamos apenas algumas considerações importantes após sua leitura.

É louvável a iniciativa de apresentar um ensinamento moral que tenha raízes mais sólidas diante da *anarquização* de valores presente em nossa sociedade. *Não se trata de falta de valores*, mas da falta de uma criteriosa avaliação do que deve ser colocado em primeiro plano, o que deve ser aprofundado e o que deve ser rejeitado. Neste sentido a encíclica *Veritatis Splendor* tem o mérito de querer responder a este desafio.

A iniciativa de tomar como linha mestra o *diálogo do jovem rico com Jesus* é proveitosa e muito procedente diante das questões fundamentais que reiteradamente são colocadas em todas as épocas e em todos os lugares, entre as mais diferentes culturas e grupos sociais. A encíclica recoloca a necessidade de redimensionar a nossa atitude em relação ao próximo, buscando associá-la cada vez mais ao modo de ser de Jesus, verdadeiro caminho que leva à plenitude da vida.

A criteriosa análise das influências por vezes equivocadas de algumas correntes éticas no campo da teologia moral, discordando no seu âmago das orientações do magistério da Igreja, denotam um zelo apostólico, condizente com a mais pura tradição eclesial. No entanto, algumas considerações devem ser feitas para que este documento ressoe no âmbito da moralidade dos fiéis e do desenvolvimento da nova evangelização.

No que diz respeito à Encíclica *Fides et Ratio*, seu mérito foi não só redimensionar o papel da filosofia no aprofundamento das verdades da fé, mas apresentá-la como um instrumental indispensável à nova evangelização.

Na mais fiel tradição da *forma sapiencial de pensar*, uma *forma cristã de filosofar*, que tem, não somente, diante dos olhos a lei do Senhor e os dados fenomenais da existência, mas também os sábios questionamentos de outras culturas, busca fomentar nos estudiosos a vontade de aproximar cada vez mais fé e razão. Anima e exorta não só os estudiosos, mas também aqueles que estão bem mais envolvidos com a prática pastoral a utilizarem o

pensar filosófico como instrumento eficaz na luta pelo bem e pela justiça entre os povos.

Apresenta-se bem mais rica nos fundamentos, nas fontes e no aprofundamento das questões mais fundamentais da existência humana, dando um passo bem maior que sua antecessora na busca progressiva da verdade. Entrementes, tanto uma quanto outra devem ater-se em algumas questões que carecem de um maior aprofundamento, a saber: *a noção mesma de verdade* na tradição filosófica, a definição tomista sobre a mutabilidade da lei natural e a relação entre *depositum fidei, magistério da Igreja e teologia*.

3.1 Sobre o conceito de verdade

Lançada concomitantemente ao *Catecismo da Igreja Católica* (CIC), a encíclica *Veritatis Splendor* procura oferecer aos fiéis de todo mundo uma orientação segura no âmbito da moral. Para tanto, pressupõe que só age moralmente em vista da perfeição e da beatitude eterna aquele que possui em si o conhecimento da verdade.

Como vimos, o conceito verdade é apresentado na encíclica como o conjunto dos ensinamentos propostos pelo magistério:

O romano pontífice e os bispos "são os doutores autênticos dotados da autoridade de Cristo, que pregam ao povo a eles confiado a fé que deve ser criada e praticada" (LG 25). O magistério ordinário e universal do Papa e dos bispos em comunhão com ele ensina os fiéis a verdade que se deve crer, a caridade que se deve praticar, a felicidade que se pode esperar (CIC, 2034).

Verdade passa a ser o conjunto de ensinamentos que tem caráter imutável e universal e que deve ser aplicado na análise e apreciação da realidade. Essa afirmação encontra sua base na definição aristotélica de verdade, posteriormente sacralizada pela escolástica: *adaequatio rei et intellectus*. No entanto, refratária à outra mediação que não seja a escolástica e a tomista, a encíclica desconsidera a exaustiva genealogia do termo que Martin Heidegger

empreendeu no parágrafo 44 de *Ser e Tempo*. *Adequatio rei et intellectus* seria, mesmo no entender de Aristóteles, uma definição segunda do termo *alétheia*: descobrimento, desvelamento. Assim, *ser-verdadeiro* é, antes de mais nada, *ser-descobridor*. E como a descoberta é dinâmica, no processo de apreendê-la, não podemos encontrar a adequação completa expressa no conceito de verdade proposto pelo magistério.

Neste sentido, a encíclica *Fides et Ratio* é mais profunda quando aborda este aspecto, admitindo um progresso na apreciação da verdade:

*O homem, por sua natureza, procura a verdade. Esta busca não se destina apenas à conquista de verdades parciais, físicas ou científicas; não busca só o verdadeiro bem em cada uma das suas decisões. Mas sua pesquisa aponta para uma verdade superior, que seja capaz de explicar o sentido da vida*⁹⁵.

Verdades parciais não significam um *relativismo*, mas etapas da busca da “verdade absoluta” que se apresenta em um horizonte inesgotável de sentido. Como diz Heidegger:

O fato de se darem “verdades absolutas” só pode ser comprovado de modo suficiente caso se logre demonstrar que, em toda a eternidade, a pré-sença (Dasein) foi e será. Enquanto não houver esta prova, a sentença será apenas uma afirmação fantástica que não recebe nenhuma legitimidade apenas porque os “filósofos nela acreditaram”.

Toda verdade é relativa ao ser à medida que seu modo de ser possui essencialmente o caráter da pré-sença. Será que essa relatividade significa que toda verdade é “subjetiva”? Caso se interprete “subjetivo” como o que “está no arbítrio do sujeito”, certamente não. Pois, em seu sentido mais próprio, o descobrimento retira a proposição do arbítrio “subjetivo” e leva a pré-sença descobridora para o próprio ente. E apenas *porque* “verdade” como

descobrimento *é um modo de ser da pré-sença é que ela se acha subtraída ao arbítrio da pré-sença*. Também a “validade universal” da verdade enraíza-se simplesmente no fato de que a pré-sença pode descobrir e libertar o ente em si mesmo⁹⁶.

Neste sentido, com Heidegger, podemos dizer que em nome do que chamamos “verdades absolutas”, que se expressam na exigência da universalidade e imutabilidade, podemos muitas vezes encobrir a realidade, e em vez de estar na verdade, passar a estar na não-verdade, quer dizer: na mentira. Neste caso, urge, como pede a própria *Veritatis Splendor*, o exercício da *prudência*⁹⁷, virtude constantemente associada ao sábio que se exprime por meio do *thaumazein* (perplexidade), tão bem lembrado pela introdução da encíclica *Fides et Ratio*. Esta atitude de perplexidade diante de um dado fenomenal da realidade diverge, no entanto, da tônica apresentada pela *Veritatis Splendor* de não nos conformarmos com a mentalidade “de nosso mundo” e cujos dados fenomenais quebram a lógica de certos enunciados propostos pelo magistério.

3.2 Sobre o conceito de lei natural

Um segundo aspecto a ser aprofundado é o preceito das verdades *imutáveis e universais* propostas pelo magistério da Igreja, baseadas na definição de lei natural e expressas no *Catecismo da Igreja Católica* e na encíclica *Veritatis Splendor*. No que se refere à lei natural, o *Catecismo* afirma:

*O homem participa da sabedoria e da bondade do Criador, que lhe confere o domínio de seus atos e a capacidade de se governar em vista da verdade e do bem. A lei natural exprime o sentido moral original, que permite ao homem discernir, pela razão, o que é o bem e o mal, a verdade e a mentira (CIC, 1954)*⁹⁸.

⁹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

⁹⁷ Cf. VS § 67.

⁹⁸ CATECISMO da Igreja Católica. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 450.

⁹⁵ FR § 33.

A lei “divina e natural” mostra ao homem o caminho para praticar o bem e atingir seu fim, enunciando os preceitos primeiros e essenciais que regem a vida moral. Seu esteio é a submissão a Deus, fonte e juiz de todo o bem. “A lei é denominada natural, não em referência à natureza dos seres irracionais, mas porque a razão que a promulga pertence como algo próprio à natureza humana”(CIC, 1995).

Ela é *universal* e sendo estabelecida pela razão, ela está presente no coração de todos os homens. Embora variando na sua aplicação de cultura para cultura, adaptando-se à multiplicidade das condições de vida, lugares, épocas e circunstâncias, a lei natural permanece como uma lei *imutável* que liga os homens entre si por meio das variações da história.

“Os preceitos da lei natural não são percebidos por todos de maneira clara e imediata. Na atual situação, a graça e a revelação nos são necessárias, como pecadores que somos, para que as verdades religiosas e morais possam ser conhecidas ‘por todos e sem dificuldade, com firme certeza e sem mistura de erro’ (Pio XII, encíclica *Humani generis*: DS 3876). A lei natural propicia à lei revelada e à graça um fundamento preparado por Deus e em concordância com a obra do Espírito” (CIC, 1960).

Em relação à lei divina, a nova lei (Novo Testamento) deve ser acolhida como “graça do Espírito Santo dada aos fiéis pela fé em Cristo. É operante pela caridade, serve-se do sermão do Senhor para nos ensinar o que é preciso fazer e dos sacramentos para nos comunicar a graça de fazê-lo”(CIC, 1966).

No entanto, a encíclica e o *Catecismo da Igreja Católica* apropriam-se da definição de lei natural tomista de *forma parcial*. Segundo santo Tomás de Aquino, no capítulo II da *Suma*, questão XCIV, os preceitos da lei natural são imutáveis em relação aos princípios primeiros, mas mutáveis em relação aos princípios segundos.

No artigo V, Tomás de Aquino procura especular se a Lei da Natureza pode mudar:

Ao que parece, a Escritura (Bíblia) veio para corrigir a lei natural. Ora, o que se corrige é mutável. Logo, pode-se mudar a lei natural. Além disso, na própria Bíblia há muitos casos em que precei-

tos são mudados, como no caso de Abraão, que recebeu uma ordem do Anjo do Senhor para que matasse seu filho, e de Oséias, para que tomasse por mulher uma prostituta. Portanto, a lei natural pode mudar.

Finalmente, Isidoro disse que a posse comum e a liberdade para todos são de direito natural. A realidade prova que ambas leis foram mudadas. Isso indica que a lei natural é mutável.

Segundo santo Tomás, podemos compreender a variação da lei natural de dois modos: por acréscimos úteis à vida humana, nada impede a lei natural de mudar, ou por subtração, deixando de pertencer a lei natural o que pertencera. Sendo assim, quanto aos princípios primeiros a lei natural é imutável. Quanto aos preceitos secundários não é imutável; pode mudar-se em um caso particular por causas especiais que impedem a observância dos preceitos (como no caso de pagar impostos a alguém que queira utilizar esse dinheiro contra os interesses da pátria).

De dois modos podemos considerar o que é de direito natural; ou o que é inclinação da natureza como não injuriar a outrem; ou aquilo, cujo contrário a natureza não estabeleceu, como o ser o homem nu, o que podemos considerar como de direito natural, por a natureza não lhe ter dado o vestuário, invenção da arte. E deste modo, dizemos que é de direito natural a propriedade em comum de todas as coisas e a liberdade para todos. Porque a distinção de propriedade e a servidão não foram introduzidas pela natureza, mas pela razão dos homens, para a utilidade da vida humana. E assim ainda por aqui, a lei da natureza não mudou senão por acréscimo⁹⁹.

Bernhard Häring interpreta de forma mais clara este enunciado e reitera de forma atualizada a validade do princípio da lei natural para a sociedade contemporânea.

A modalidade conhecida como lei natural significa que, mediante as capacidades de nossa mente, mediante uma condivida experiência e reflexão, entendemos o que é bom, honesto e justo. O outro modo de atingir tal

⁹⁹ Cf. AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*. Q. XICV. p. 1757-1767.

compreensão vem por meio da manifestação gratuita de Deus mesmo, por meio dos profetas e de homens verdadeiramente inspirados, e finalmente por meio de Cristo, que é a Palavra definitiva de Deus à humanidade. Além do esforço de autoconhecimento, que atingimos por meio de experiências comuns e da co-reflexão, percebemos, todavia, que é sempre Deus que desvenda aos olhos da razão aquilo que ela não pode ver senão gradualmente¹⁰⁰.

Na definição de lei natural está subentendida a capacidade do homem de perguntar o que ele é e o que significa para ele o ser e o agir. Porém, esta capacidade só se desenvolve plenamente na comunhão com outras pessoas e na recusa do isolamento: "Somente na comunhão com os homens o homem pode abrir os olhos da razão e desenvolver sua faculdade de comunicação verbal e vital"¹⁰¹. Nesse sentido, por lei natural deve-se entender não somente o que a razão subjetiva vê, sozinha e no isolamento, mas também a experiência e a reflexão comum do homem na comunidade, enriquecidas pela cultura e pelo diálogo.

Segundo Häring, o homem se tornou plenamente humano à medida que, ultrapassando o simples estágio de sobrevivência, desenvolveu sua capacidade de autocontrole e de amor recíproco, delineando uma consciência dos problemas morais:

Quando tal indivíduo se sente objeto de amor dos outros e começa a refletir sobre ele próprio - o que deverá fazer ou deveria ter feito, especialmente com relação a seu companheiro humano -, então ele é verdadeiramente um homem, um homem histórico¹⁰².

Num sentido religioso, a história da salvação começa no momento em que o ser humano percebe que Deus se revelou aos olhos da razão, chamando-o a honrá-lo e a amá-lo. À luz da fé, a lei natural pode ser traduzida em dois princípios: adorar a Deus e amar o próximo. "A Epístola aos Romanos

¹⁰⁰ Cf. HÄRING, Bernhard. *Moral personalista*. São Paulo: Paulinas, 1974. p. 215.

¹⁰¹ Ibidem, p. 215-216.

¹⁰² Ibidem, p. 216.

(1,20) diz que desde o início da existência humana Deus mostrou aos olhos da razão o seu poder eterno e a sua divindade e deu ao homem a capacidade de render-lhe graças"¹⁰³.

No que se refere à lei natural, não sabemos se ela foi fundamentada a partir da fé explícita em Deus ou a partir de um sentimento de afeto e de empenho moral do homem com relação aos seus semelhantes, pois "existem aqueles que primeiro experimentam o temor religioso e dali passam a descobrir um relacionamento mais profundo com o homem; (como) existem outros que desenvolvem um profundo senso moral com relação ao próximo e dali vão chegando gradualmente à religião"¹⁰⁴.

Em uma visão racionalista, a lei natural parte de princípios abstratos que são identificados com a expressão de certa verdade, mas que apresenta uma variedade limitada em sua aplicação. Em outros termos, esta visão racionalista se apresenta estática e desconhece o caráter dinâmico do contexto histórico em que vive o ser humano:

Embora o sujeito seja sempre da mesma natureza humana, o homem da idade da pedra e o homem da idade moderna científica são totalmente diversos em seus interesses, em sua linguagem, em seus horizontes, na consciência e na capacidade de conceituar a vida. Os seus mundos provocam espécies diferentes de pensamentos e de questões; seus fundamentos culturais têm muito pouco em comum. Até mesmo sua estrutura biológica e suas realidades psicológicas são bastante diversas. Em segundo lugar, ao mesmo tempo em que o homem começa a dar forma a seu mundo, ele próprio muda, e conseqüentemente sua capacidade fundamental de compreender e de se expressar aumentam e sofrem modificações dignas de nota¹⁰⁵.

Lembrando a *Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo de hoje* (nº 5), Häring aponta para o fato de estarmos passando por uma trans-

¹⁰³ Ibidem, p. 217.

¹⁰⁴ Ibidem, p. 219.

¹⁰⁵ Ibidem, p. 220-221.

formação na concepção da idéia de vida, quer dizer, de uma visão estática para uma visão mais dinâmica. E no que diz respeito à especulação sobre a lei natural, ela não pode se esquivar desse dinamismo, se ela quiser conservar seu sentido para o homem moderno:

A verdade se revelou ao homem na história de modo gradual, à medida que ele ia podendo receber sua mensagem. Da parte de Deus permanece sempre o mesmo desígnio, mas o homem vê aspectos e graus diferentes da verdade total. Nossa humanidade não é uma humanidade que teve desde o início um conjunto de princípios da lei natural bem formulados, prontos para serem aplicados a uma variedade de situações¹⁰⁶.

Häring nos lembra que a historicidade pertence à estrutura constitutiva do homem e, portanto, à estrutura constitutiva da lei natural¹⁰⁷. Neste sentido, “a faculdade intelectual do homem, seu grau de liberdade, as tendências sexuais, suas capacidades de se alegrar trazem todas as marcas do tempo e de seu ambiente histórico”¹⁰⁸.

Segundo Bernhard Häring, a “lei natural contém como elemento absoluto a exigência de um esforço ininterrupto, em uma continuidade de vida, na gratidão pelo passado e na responsabilidade pelas futuras gerações”¹⁰⁹.

No entanto, esta tendência em perceber o caráter dinâmico na formulação da lei natural não se apresenta de modo unânime na Igreja. Häring relembra um episódio que antecedeu o Concílio Vaticano II, onde o secretário da comissão advertia continuamente que as formulações ali decretadas deveriam valer tanto para o ano de 1959 como para o ano 3000¹¹⁰. Porém, como ele mesmo nos diz: se o *magistério universal da Igreja Católica* quiser comunicar uma mensagem que seja “verdadeira” e tenha um real valor moral,

¹⁰⁶ Ibidem, p. 221.

¹⁰⁷ Cf. Ibidem, p. 223.

¹⁰⁸ Ibidem.

¹⁰⁹ Ibidem, p. 225.

¹¹⁰ Cf. Ibidem.

ele deverá falar aos homens a partir das experiências e dos problemas deles, na linguagem do seu tempo:

Desde que a comunidade cristã não tenha recebido do início todas as respostas e não tenha ainda todas as respostas ou toda a verdade, a lei natural tem tanto a possibilidade como a necessidade de se desenvolver mediante uma compartilhada experiência humana e uma co-reflexão¹¹¹.

Esta reflexão entra em comunhão com a passagem do Evangelho onde Jesus Cristo diz a seus apóstolos: “Tenho muitas coisas a dizer-vos, mas vós não as podeis compreender agora”(João 16,12). Para Häring, a historicidade da lei natural é condicionada pela verdade apresentada por Cristo: “O meu Pai opera até hoje e eu opero também” (João 5,17). Segundo ele, “a criação e a história que estão indo sempre avante e não podem confinar-se em fórmulas estereotipadas de lei natural. O dinamismo de nossa época exige aquela atitude indicada pelo Senhor: “Por isso todo escriba instruído no Reino dos Céus é semelhante a um pai de família que tira do seu tesouro coisas novas e velhas” (Mt 13,52).

Na obra intitulada *Livres e fiéis em Cristo*, Häring nos alerta sobre o perigo do “colonialismo ético” impondo em toda parte um sistema pré-fabricado de ética da lei natural, representativa apenas de uma parcela limitada da humanidade. A esta tendência, Häring opõe a *práxis* de São Paulo, São Mateus e dos Padres dos primeiros séculos que “elaboraram modelos de pensamento a respeito da lei natural tendo em vista a apreciação do que era considerado bom, certo e verdadeiro nas várias culturas em que o Evangelho era pregado. Isto evitou que impusessem costumes, tradições e leis, ligados a determinadas épocas, a culturas diferentes pela sua própria origem”¹¹².

¹¹¹ Ibidem.

¹¹² HÄRING, Bernhard. *Livres e fiéis em Cristo - Teologia moral para sacerdotes e leigos*. São Paulo: Paulinas, 1979. p. 297.

3.3 Sobre o *depositum fidei* e seu diálogo com a teologia: dimensões complementares de um mesmo amor pela verdade

Leonardo Boff, ainda que tenha sofrido a censura e as inquietações persecutórias dos organismos eclesiásticos, reconhece o valor positivo e essencial do magistério da Igreja como ajuda à comunidade dos fiéis em vista de preservar e de defender a doutrina cristã de possíveis erros¹³. No seu livro *Igreja, carisma e poder*, ele sublinha a extrema atenção e a precisão técnica com as quais o magistério se enclina sobre o conteúdo da fé, em vista de orientar a conduta dos fiéis e de preservá-los da tentação do mal por meio de uma atenção privilegiada àquilo que passou para o *depositum fidei*.

Fonte de certeza moral respondendo evangelicamente aos desafios da presença do mal no mundo, os ensinamentos e o zelo do magistério da Igreja são, contudo, uma fonte de mal-estar e de mal-entendido no centro da Igreja, cada vez que se deixa dominar pela tendência teológico-apologética visando somente defender com fidelidade as verdades do “depósito da fé”. Louvável na intenção, esta fidelidade oculta, portanto, uma inclinação à intolerância e ao dogmatismo¹⁴.

Segundo Boff, e diferentemente do que se pensa, a constituição deste “depósito” não forma uma cadeia harmoniosa e linear a exemplo da teoria hegeliana interpretando a ação do Espírito Absoluto na história humana. Ao contrário, ela é fruto de uma complexidade de tendências teológicas que se superpõem e, às vezes, se opõem no centro da Igreja, nas suas tentativas de responder evangelicamente às influências e aos desafios impostos pelo dinamismo histórico. Seguindo à análise de Boff, seis tendências teológicas principais compõem o “depósito da fé”.

¹³ Ver a carta do papa endereçada ao episcopado brasileiro em 09/04/86, no Documento Carta nº 1919 de 01/06/86, cf. in BEOZZO, José Oscar: *L'Église du Brésil dans la tourmente - reprise em main d'une Église*. Froidemont: Libraire des prêtres dominicains. 1992. p. 43.

¹⁴ Cf. BOFF, Leonardo. *Igreja, carisma e poder*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1982. Capítulo II.

A primeira tendência, a teologia como explicitação do *depositum fidei*, inclinada a determinar de uma vez por todas aquilo que é bom dentro de um depósito de frases (*dicta probantia*) contendo as “verdades reveladas” pela tradição apostólica. Esta tendência teológica concorre para a fixidez dos ensinamentos do magistério da Igreja, concebidos como “verdades em si”, não submetidas aos limites do tempo e do espaço históricos¹⁵. Esta corrente acaba por tornar os ensinamentos do magistério pouco existenciais e desencadeia uma perseguição doutrinária aos teólogos que, mesmo contribuindo para a “saturação de sentido” das verdades da fé, não estão de acordo com o conjunto destes ensinamentos.

A segunda tendência considera a teologia como iniciação à experiência cristã. Esta tendência valoriza a experiência comunitária e as ciências humanas como complementos aos ensinamentos da tradição apostólica, mas tende a não dar atenção aos grandes fenômenos eclesiais e sociais criadores de conflitos entre os homens.

A terceira tendência vê a teologia como reflexão do *mysterium salutis*. Ela é caracterizada por uma abertura ao mundo, que está, por sua vez, integrado na história da salvação. Esta tendência apresenta uma visão positiva da história humana, mas não é suficientemente crítica em relação às estruturas de dominação que a compõem.

A quarta tendência apresenta a teologia como antropologia transcendental. Ela valoriza as outras culturas e as outras religiões como expressões diferentes da busca de Deus, mas não dá a importância necessária à análise dos fatos históricos.

A quinta tendência: a teologia como sinal dos tempos. Inspirando o Concílio Vaticano II e fundada ao mesmo tempo sobre ele, esta tendência entra em diálogo com o mundo e suas estruturas sócio-históricas, chamando a atenção dos cristãos sobre a necessidade de se engajar numa ação pastoral visando a uma maior “humanização do mundo”. Apesar de sua abertura pas-

¹⁵ Cf. *Ibidem*.

toral, esta tendência não conseguiu produzir um discurso teológico articulado sobre a realidade.

Sexta e última tendência: a teologia da catividade e da libertação. Baseada sobre a práxis da libertação, esta teologia se fez notar pela sua forte ressonância nos meios intelectuais e populares por causa de sua característica profética e missionária, dando um novo sopro ao processo evangelizador da Igreja. Porém, sublinhando o caráter estrutural do pecado social, ela tende a esquecer a conversão pessoal e a busca da perfeição da vida cristã.

Segundo Leonardo Boff, todas estas tendências estão presentes naquilo que constitui o *depositum fidei*, baseado sobre a Sagrada Escritura, a tradição e o magistério da Igreja e é defendido pela Congregação para a Doutrina da Fé. O problema surge quando se esquece este jogo de tendências e passa-se a considerar o *depositum fidei* nada mais que um conjunto “absolutamente verdadeiro, certo e perene” de ensinamentos interpretados a partir da palavra revelada.

Na seqüência queremos relevar os desafios que envolvem o pensamento teológico quando, pelo amor à verdade anunciada por Jesus e realizada pelo Espírito do Cristo Ressuscitado, ele se aproxima do mundo na tentativa de encontrar um sentido para a existência submetida à opressão. A explicitação desta questão será realizada a partir da análise do teólogo brasileiro a propósito da formulação do *depositum fidei* e das implicações doutrinárias pertinentes à formulação teológica extraída da práxis da libertação.

3.3.1 A função do magistério da Igreja como preservação do *depositum fidei*

Para uma melhor interpretação do conflito pertinente aos teólogos, vejamos a definição que a Igreja nos dá da função do magistério universal e da sua interdependência com a Congregação para a Doutrina da Fé.

Na sua constituição histórica, a Igreja, respondendo aos apelos do Cristo Ressuscitado, que enviou os apóstolos para anunciar o Evangelho ao mundo inteiro (Mc 16,15), elaborou aquilo que se chama “a herança sagrada da fé”

(*depositum fidei*), em vista da salvação de todos os povos. Formada a partir da profissão de fé dos apóstolos, da comunhão fraterna das primeiras comunidades e da elaboração do cânon bíblico, “a herança sagrada da fé” constitui um depósito de ensinamentos promulgados pelo magistério da Igreja, instituído pelas orientações do conjunto dos bispos em comunhão com o sucessor de Pedro. É enriquecida pela experiência do corpo da Igreja ao longo dos séculos, “pela contemplação dos crentes que estudam e meditam os ensinamentos de Jesus em seu coração e pela busca teológica que aprofunda o conhecimento da verdade revelada”¹¹⁶. A “herança sagrada da fé” tem por finalidade a interpretação, a preservação e o anúncio da palavra revelada em função do Reino de Deus. A fim de que o sentido da revelação divina não seja desviado, falsificado ou manipulado, a Igreja confia a seu ministério, cuja autoridade é exercida em nome de Jesus Cristo pelo conjunto dos bispos em comunhão com o Papa, “o encargo de interpretar de modo autêntico a Palavra de Deus”¹¹⁷.

Contando com a força e a luz do Espírito, na missão de anunciadora da palavra revelada, a Igreja “é chamada a resolver até mesmo as questões mais discutidas e as mais complexas no tocante à vida dos cristãos no mundo”¹¹⁸, não somente aquilo que é pertinente à dogmática, mas particularmente aquilo que pertence à moral.

Conclui-se, à luz do que vimos nas duas encíclicas acima, que só o magistério, exercido pelo conjunto dos bispos em comunhão com o sucessor de Pedro, tem o *munus legale* para interpretar autenticamente a Palavra de Deus que foi revelada por Jesus e transmitida para toda a Igreja pela tradição dos apóstolos. Mas onde fica a vocação do teólogo em vista de um conhecimento mais profundo da palavra revelada e dos ensinamentos da tradição e cuja atividade consiste na elaboração teórica fundamentada em pressupostos filosóficos e portanto racionais? O tópico seguinte há de nos situar no horizonte desta questão.

¹¹⁶ Catecismo da Igreja Católica 94.

¹¹⁷ Ibidem 85.

¹¹⁸ VS § 30.

3.3.2 A teologia como "saturação de sentido" da Palavra de Deus

São vários os dons espirituais, mas o Espírito é o mesmo. E os mistérios são vários, mas o Senhor é o mesmo. As obras também são várias, mas é o mesmo Deus que realiza tudo em todos. A cada um é dada a manifestação do Espírito em vista do bem de todos. A um é dada pelo Espírito uma palavra de sabedoria; a outro uma palavra de ciência, sendo o mesmo Espírito; a outro, a fé no mesmo Espírito. Mas é o único e mesmo Espírito que realiza tudo isto, distribuindo a cada um como quer (1Cor 12,4-9.11)

Por estas palavras dirigidas à comunidade de Corinto, sublinhando a importância da diversidade de carismas para o bem da comunidade, são Paulo nos revela também a força do Espírito acompanhando aquele que se dedica à ciência como meio de se aproximar da verdade.

Vontade de conhecimento se transformando em ciência teológica, a vocação do teólogo é caracterizada por uma dupla sintonia: a primeira, ligada à Palavra de Deus e a segunda, ligada à palavra dos homens.

Se lançarmos um olhar sobre a história do povo judeu, nós podemos notar que este conflito também está presente aí, suscitando, da parte dos autores bíblicos uma interpretação do mundo, uma ciência do mundo.

O livro do Êxodo nos mostra que Moisés, quando se viu interpelado pelo furor do povo faminto e sedento no deserto, dirigiu-se a Deus na sua tentativa de o apaziguar. Os problemas suscitados pela vida comum lhe exigiram a criação de um código ético, de uma lei que pudesse guiá-los e julgar seus feitos à luz da vontade de Deus (cf. Ex 18,15-26).

À luz da tradição judaica, numerosos foram aqueles que reconheceram em Jesus de Nazaré alguém muito maior que Moisés (Jo 6,32-39): o Messias que levará todos os povos a viver conforme o ideal de justiça e de liberdade esperado por Israel. Verbo de Deus encarnado na natureza humana, Jesus foi reconhecido pelos judeus e pelos pagãos como sendo a revelação plena da

vontade de Deus em atos e em palavras. Promessa cumprida de Deus, o Pai que nos salva do maior inimigo (a morte), Jesus ressuscitado explica o sentido de sua paixão e de sua vitória sobre a morte aos discípulos de Emaús (Lc 24,13-35). O anúncio da ressurreição do Cristo torna-se desde então a força motriz que rememora os ensinamentos e os atos de Jesus (anamnese).

Depois de ter compreendido que a vinda (parusia) do Cristo glorioso não era iminente, os cristãos das primeiras comunidades o encontraram na celebração da Eucaristia, no momento do partir do pão. O mistério da fé na Eucaristia, eles o deixaram ao conjunto da Igreja, por meio dos ensinamentos da tradição apostólica.

É só pela rememoração dos atos e das palavras de Jesus, que o tornam vivo e presente no coração da celebração eucarística, que os cristãos encontram a luz para implantar, já "neste mundo", os soberanos valores do Reino de Deus e a força para combater a intervenção do mal na criação. Discernir a vontade de Deus, seguindo o Espírito Santo presente nos ensinamentos de Jesus e no testemunho da tradição apostólica, tornou-se, para os cristãos, não somente um "dever", mas a razão mesma de sua existência deles e da sua fé, em vista de ser e de agir no mundo evangelicamente. Neste contexto brota também a vocação do teólogo.

Dom de Deus a serviço do mundo, o estudo teológico se traduz por uma sensibilidade não somente em relação à "profissão de fé" apostólica, mas também em relação à realidade para a qual é dirigida a palavra revelada, porque crer em Deus, o Pai Todo-poderoso, em Jesus, seu filho único, no Espírito Santo, na Santa Igreja Católica e na comunhão dos santos não é tão fácil assim, quando se presta atenção aos questionamentos do ser humano: como interpretar o poder de Deus face à ação perene do mal? Como falar de ecumenismo se se permanece na perspectiva de que fora da Igreja Católica fundada por Jesus não há uma gama de elementos necessários à plenitude salvífica?¹¹⁹. Como interpretar a ação do Espírito de verdade na Igreja quando vimos a manipulação dos organismos eclesiais tentando quebrar uma práxis

¹¹⁹ Cf. Dominus Iesus 22.

de libertação¹²⁰, na mais fiel tradição de opção preferencial pelos pobres, anunciada por Jesus por ocasião do seu primeiro discurso na sinagoga (cf. Lc 4,16-21)?

A vocação do teólogo nasce, pois, em função de uma resposta evangélica a estes entraves, guiada por um amor profundo pela Palavra de Deus e marcada por uma vontade de conhecimento, talvez mesmo em desespero pela verdade. Assumindo a priori o "Credo" dos apóstolos, como "palavra de fé" criando uma realidade nova¹²¹, o teólogo se consagra à explicitação sistemática do *como* e do *lugar* mediante os quais ela pode se efetivar. Sua vocação responde assim a uma necessidade intrínseca da razão humana, sem perder de vista o poder desta palavra de engendrar um fenômeno que supere o raciocínio humano. Ainda que ele saiba que, neste caso, o homem não está mais no limite do agir humano, mas dentro do milagre, que só se realiza em função do anúncio e do bom acolhimento da boa nova de Jesus Cristo. Sua vocação é a de falar uma linguagem compreensível ao homem a fim de lhe abrir o espírito às coisas que o superam.

Coerente com a sua fé na encarnação do Verbo na realidade humana, o teólogo é consciente de que o anúncio da palavra divina deve estar em constante harmonia com o mundo no qual ele pretende operar. Para que possa sempre ser assimilado, o anúncio deve, na sua forma discursiva, estar bem articulado e carregado de "sentido" para aquele que vai ouvi-lo:

A proclamação não é simplesmente uma espécie de ratificação de um conjunto de proposições que são "propostas para crer" como se se tratasse de atingir um coeficiente de certeza, sobre a base de certos sinais convenientemente interpretados, das proposições elas mesmas duvidosas, ou quem sabe incompreensíveis. Ela também não é a simples repetição de uma espécie de cânon preestabelecido, que teria uma espécie de virtude mágica eficaz nela mesma. Cada vez que

¹²⁰ Cf. BEOZZO, José Oscar. *L'Église du Brésil dans la tourmente - reprise en main d'une Église*. p. 33-45.

¹²¹ Cf. LADRIÈRE, Jean. *L'articulation du sens*. v. I. Paris: Cerf, 1984. p. 188.

*ela (a proclamação da palavra revelada) acontece, ela é um novo ato, ela faz existir de um modo inteiramente novo*¹²².

Sem ser interpretada, a palavra divina pode servir a muitas manipulações e certos ensinamentos podem permanecer incompreensíveis ao raciocínio humano.

Ainda que a iniciativa do acolhimento desta palavra, determinando seu "ato de fé", pertença ao crente, é tarefa do teólogo explicitar sua amplitude e os meios pelos quais ela pode se tornar realidade. Por um discurso articulado, ele dinamiza um conjunto de termos precisos, de proposições dotadas de sentido captável, a fim de que a compreensão, senão completa, pelo menos relativamente coerente com aquilo que lhe é proposto a acreditar, seja possível ao interlocutor¹²³.

Retomando as palavras de Jean Ladrière, nós não podemos tocar no campo de referência do transcendental (Deus), sem fazer referência ao "campo de referência da linguagem do verificável, quer dizer, do mundo"¹²⁴. Se a palavra revelada deve relacionar-se com o mundo, ela deve fazê-lo por meio de uma linguagem que explicita, por sua "auto-estruturação" e por sua capacidade de "verificação", as razões desta relação.

Na realidade, "o discurso teológico não fala daquilo que está fora do mundo senão na medida onde, naquilo que ele diz, o mundo está implicado"¹²⁵.

Não nos resta apenas tomar o papel do teólogo no coração da interpretação bíblica exercida sob o zelo e o controle do magistério da Igreja. O Catecismo da Igreja já nos mostrou que a constituição sobre a "herança da fé" é também enriquecida pelo trabalho dos teólogos. Os documentos eclesiais são repletos de citações provenientes dos doutores da Igreja, porque é impossível não reconhecer o esforço dos santos padres de fundar, em uma linguagem acessível ao mundo greco-romano, a fé apostólica. Segundo a Tra-

¹²² *Ibidem*, p. 188-189.

¹²³ Cf. *Ibidem*.

¹²⁴ *Ibidem*. v. II. p. 147.

dição e pela força de sua argumentação, os grandes teólogos como são Paulo, são João, Orígenes, Tomás de Aquino, Möhler ou Rahner tiveram a coragem de assumir as perguntas de seu tempo e do arsenal da fé, buscando respostas pertinentes¹²⁶, na tentativa de não somente convencer seus interlocutores do fundamento da palavra revelada, mas de compreender, por si mesmos, a plenitude do sentido desta palavra.

A “saturação do sentido” a partir da palavra revelada em vista de uma resposta “salutar” a estas perguntas, torna-se o desafio maior e a tarefa primordial do teólogo. Para desempenhá-la bem, ele dinamiza os “princípios de interpretação” e as “categorias de inteligibilidade, modelos de compreensão e de sistematização, esquemas conceituais, que são tomados de empréstimo daquilo que pode fornecer, ou ao menos sugerir, a cultura do tempo”¹²⁷. Estes empréstimos, caracterizando os limites espaço-temporais do empreendimento teológico, ainda que sujeitos a erros e canhestrismos, são absolutamente necessários para a boa acolhida da palavra revelada.

Neste sentido, a presença do magistério da Igreja, fazendo apelo à tradição, é essencial para que os “desvios” possam ser debatidos em vista de uma fiel interpretação da Sagrada Escritura. Mas para que o debate seja salutar para o corpo da Igreja, é preciso que a diversidade de interpretações teológicas sobre um mesmo assunto seja considerada como uma complementaridade, antes que uma incompatibilidade na “saturação de sentido”, o que terminaria por criar um conflito negativo e um mal-estar entre aqueles que estão comprometidos em primeiro lugar com o anúncio da doutrina.

No seu livro *Igreja, carisma e poder*, Leonardo Boff chama a nossa atenção sobre os efeitos negativos de uma concepção teológica que toma o *depositum fidei* como a verdade absoluta. Intransigente em relação a outras tendências teológicas, esta concepção não somente impede uma melhor eficácia do anúncio da palavra revelada, mas também compromete o futuro da Igreja, ainda que desejando ser-lhe fiel. Remetendo-se a hierarquia do magistério da Igreja, Boff acrescenta:

¹²⁵ Ibidem.

¹²⁶ Cf. BOFF, L. *Igreja, carisma e poder*. p. 69.

¹²⁷ LADRIÈRE, Jean. *L'articulation du sens*. p. 162.

*Qualquer artigo em revista teológica de caráter científico ou de espiritualidade, que não se coaduna com um certo tipo de interpretação episcopal ou que avança hipóteses teológicas face a problemas novos surgidos na sociedade, provoca reação, muitas vezes violenta, com ameaças de deposição do redator ou de ter que enfrentar um processo doutrinário junto às instâncias superiores*¹²⁸.

Por trás deste conflito existente entre a Congregação para Doutrina da Fé e certos teólogos “que desviam” um ou outro ensinamento do “sagrado depósito da fé” esconde-se uma teologia que não leva em consideração o dinamismo concernente à apreensão da verdade. Baseada sobre a presença do Espírito na Tradição da Igreja, a Congregação para Doutrina da Fé a serviço do magistério da Igreja fecha-se sobre si mesma e se isola do dinamismo inerente ao mundo e à busca da verdade. Ela adota como verdades absolutas as interpretações teológicas que, mesmo permanecendo fiéis às verdades da fé, são marcadas e limitadas pelos problemas e as interpretações científicas do passado¹²⁹.

De fato, é preciso lembrar a estas instâncias que o Espírito Santo continua a soprar na Igreja e que certos ensinamentos do “depósito sagrado da fé” são susceptíveis de revisão e de mudança graças ao sopro deste mesmo Espírito. Se na busca científica, as teses e as hipóteses são constantemente revistas em função do aparecimento de novos fenômenos no campo de estudos, por que seria diferente em relação à formação do “depósito da fé”, já que ele se serve da mediação das ciências humanas para fundamentar o discurso da fé?

Para responder a este impasse, parece-me oportuno repetir as palavras de Jean Ladrière, chamando a atenção do teólogo sobre o caminho que, mesmo preservando a sua vocação a serviço da busca da verdade, permanece fiel à tradição:

¹²⁸ BOFF, Leonardo. *Igreja, carisma e poder*. p. 65.

¹²⁹ Cf. Ibidem. p. 72.

Há, portanto, lugar para interpretações diversas, pois cada uma pode estar ligada a perspectivas histórico-culturais particulares que, mesmo inadequadas, trazem esclarecimentos perfeitamente autênticos sobre aquilo que elas tentam fazer compreender, enriquecendo assim, cada uma a seu modo, nossa compreensão do dado original. Haveria espaço, na decorrência, para se falar de complementariedade e não de incompatibilidade. A cientificidade da teologia não implica de modo algum que ela tenha um único modelo de interpretação. Bem ao contrário. Nas ciências de tipo empírico-formal, pode-se constatar que nem sempre é possível construir, por um conjunto de fenômenos, um modelo teórico único, e que é necessário recorrer a modelos ditos "complementares". Pode-se mesmo sustentar, de uma maneira geral, que, sob o ponto de vista da dinâmica da ciência, a pluralidade de modelos é um fator altamente favorável. Conseqüentemente, isto deve valer para as ciências de tipo hermenêutico, onde se busca essencialmente "uma saturação de sentido" e onde não tem de se procurar um sistema interpretativo (à medida que se trate de "um sistema"). A diversidade neste campo é muito enriquecedora. Poder-se-ia sustentar que em teologia, mais do que em outra disciplina, a pluralidade de perspectivas traz naturalmente um acréscimo de luz e se situa, pois, na linha mesmo do projeto teológico, naquilo que ele tem de mais essencial¹³⁰.

CONCLUSÃO

Na encíclica *Fides et Ratio*, acompanhamos o incentivo que o Sumo Pontífice dá à necessidade do *pensar*, que deve preceder todo e qualquer sistema filosófico¹³¹, com "mente e coração reto", aprofundando até mesmo os germens preciosos dos pensamentos daqueles que nem sempre contribuíram para ampliar a distância entre fé e razão¹³².

¹³⁰ LADRIÈRE, Jean. *L'articulation du sens*. p. 163-164.

¹³¹ Cf. § FR 4.

¹³² Cf. § FR 48.

Tendo em mente esse convite e respondendo afirmativamente ao desejo da própria encíclica de uma busca incansável da verdade, não posso deixar de lembrar aos responsáveis pela formação dos futuros presbíteros do Brasil, que a mensagem evangélica denuncia toda e qualquer hipocrisia que se esconde em discursos vazios carentes de uma consonância com a prática. O convite de Jesus para buscar a verdade a fim de alcançarmos a liberdade, no exercício inexaurível do pensamento, vai de encontro ao *leitmotiv* que animou durante dezenas de anos o pensamento da modernidade: o *Selbstdenken*, ou livre pensar, apresentado por Schopenhauer e aprofundado por Nietzsche na *Terceira consideração intempestiva: Schopenhauer Educador*. Há de se sublinhar que o *Selbstdenken* dos estudantes não deve ser visto pelos formadores como um procedimento inconseqüente para com os ensinamentos da Tradição, mas como o mais puro exercício de exaustão do que ela tem de mais essencial: a busca da verdade. Neste sentido, vale a pena lembrar aqui alguns dos seus princípios ou qualidades, bem como as tentações que o circundam e que aqui deliberadamente apliquei à formação do futuro presbítero à luz da pura tradição do mais nobre pensar:

OS PRINCÍPIOS

Primeiro: o testemunho. Um verdadeiro pensador, seja ele filósofo ou teólogo, deve se exprimir não somente por meio dos livros, mas sobretudo pela vida: "pela expressão do rosto, da atitude, da vestimenta, do regime alimentar, dos costumes, mais do que pelas palavras e sobretudo pela escrita"¹³³.

Segundo: querer ser educado para depois educar. Trabalhar incansavelmente na mais pura tradição da *Ausbildung* alemã: quer dizer, na sua *formação integral* (moral e intelectual).

Terceiro: não ter nenhuma intenção de agradar a quem quer que seja, a não ser o divino, única fonte da verdade absoluta.

¹³³ NIETZSCHE. *Considerações Intempestivas III*. § 4.

Quarto: ter a capacidade de permanecer indiferente aos seus contemporâneos em razão da heterodoxia de seus pensamentos pessoais, sem se deixar abalar por pressões externas.

Quinto: ter *honestidade, serenidade e constância*.

AS TENTAÇÕES

Primeira: o sentimento da simplicidade, escondido atrás do ódio aos grandes encadeamentos lógicos. Escapar dos estudos mais densos e dos trabalhos acadêmicos mais penosos por meio do véu da pseudo-humildade e piedade.

Segunda: só ter o olhar para as coisas demasiado próximas. Aquele que assim vê é incapaz de almejar o geral e é obcecado pelo singular¹³⁴.

Terceira: julgamento do passado a partir do contexto e das impressões do presente. Aquele que cede a esta tentação tem a tendência de esquecer ou de negligenciar os limites concernentes às ações dos homens que o antecederam.

Quarta: a indignância e a *secura* dos sentimentos em nome da imparcialidade da razão.

Quinta: medíocre estima de si mesmo. Não ter confiança nas próprias idéias, deixando-se guiar e orientar somente pelo pensamento dos outros.

Sexta: *fidelidade para com os mestres e os guias*. "Cada um destes discípulos fiéis e reconhecidos é um golpe profundo para o mestre porque eles o imitam, e existindo entre eles também indivíduos de péssima índole, são precisamente seus defeitos que aparecem desmesuradamente grandes e exagerados, ao passo que suas virtudes, ao contrário, se mostram nos mesmos indivíduos extremamente diminuídas"¹³⁵.

¹³⁴ Ibidem.

¹³⁵ Ibidem.

"Por que me chamais bom, disse Jesus ao homem rico, só Deus é bom. Se queres a vida eterna, vende tudo o que tens e me segue" (cf. Lc 18,18-23). O ápice do seguimento é viver segundo a vontade do Pai, que reina nos céus e deve reinar também na terra.

Sétima: *hábito do sábio perseguir seu caminho por onde o empurraram*: "eles se instruem e fazem pesquisas num dado domínio, unicamente porque eles pensam que não existam outros"¹³⁶.

Oitava: *a fuga diante do tédio*. Eles não sabem o que fazer do seu lazer. Eles têm somente necessidade dos livros seja para combater as idéias de outrem, seja para se sentir à vontade com quem pensa como eles; na realidade permanecem *reativos*.

Nona: *o ganha pão*. *Serve-se à verdade à medida que ela nos adiante algum benefício*. *Destes é que se pode dizer: ingenii largitor venter* (seu ventre é o provedor de seu espírito).

Décima: *o respeito dos colegas e o medo de seu desprezo*. "Expõe com grande alarde a não-verdade, o erro, a fim de que o número dos concorrentes não se torne demasiado grande"¹³⁷.

Última tentação: "*o instinto de justiça*". Este instinto, tão raro, deveria tocar particularmente os sábios sedentos de justiça, a fim de que estes sirvam verdadeiramente à verdade; no entanto, ele pode destruir radicalmente tudo à medida que não é bem conduzido. Este instinto julga as verdades a partir de um só ângulo: aquele das "suas verdades".

É a cegueira espiritual daqueles que não admitem outras formas de servir e amar a Deus, em nome de Jesus: "Mestre, vimos alguém que não nos segue, expulsando demônios em teu nome, e o impedimos porque não nos seguia. Jesus, porém disse: Não o impeçais, pois não há ninguém que faça um milagre em meu nome e logo depois possa falar mal de mim. Porque quem não é contra nós é por nós" (Mc 9,38-40).

¹³⁶ Ibidem.

¹³⁷ Ibidem.

Apropriando-me das observações nietzscheanas a respeito do verdadeiro educador ao concluir este trabalho, espero ter colaborado um pouco mais com o estudo do papel da filosofia na formação dos futuros presbíteros e com o aprofundamento das exigências que cabem ao formador que deseja prepará-los, com maior maturidade, para o exercício reflexivo de uma evangelização mais eficaz e libertadora para o nosso Brasil.

Pe. Edécio Serafim Ottaviani é Doutor em Filosofia e professor na Faculdade de Teologia do Centro Universitário Assunção.

CHORANDO E GEMENDO NESTE VALE DA MISÉRIA

Pe. Dr. Ney de Souza

O texto aqui apresentado tem por objetivo traçar um panorama histórico da caridade, tema característico do cristianismo. A pesquisa¹ pretende verificar como se realizava, na prática cotidiana das primeiras comunidades, a caridade. No processo de continuidade histórica, analisar-se-á este mesmo objeto na mentalidade e prática medievais, verificando o binômio pobreza-caridade e o destino dos desvalidos. Ainda será objeto deste trabalho o levantamento de algumas questões sobre o tema caridade, solidariedade e libertação.

I – BEBER NA FONTE: CARIDADE NA IGREJA PRIMITIVA

No século XIV, o desenvolvimento do pauperismo desorientou alguns e indignou outros. Uma situação era a pobreza idealizada no plano espiritual e outra era a indigência material. Como associar a imagem de Cristo ao rosto horrível ou cheio de ódio do vadio ou do bandido? Como admitir a revolta e as violências contra a ordem estabelecida e a vontade de Deus? Como legitimar a mendicidade do homem válido contrária à lei natural do trabalho? Como tolerar o atentado à estabilidade tradicional que representava a vagabundagem? São estas perguntas e situações que este texto procurará refletir, trazendo à luz uma realidade anônima. Historicamente, sempre uma tentativa de olhar o passado dentro de uma análise crítica, procurando fazer perguntas a ele para analisar, a partir dele, o presente.

¹ Sugestão para uma bibliografia básica sobre o tema: ANDRESEN, C. (org.) *Dizionario storico del Cristianesimo*. Torino: Paoline, 1992; DUBY, G. *Mille e non più, mille: Cinque conversazione sulle paure di fine millenio*. Milano: Rizzoli, 1994; HUIZINGA, J. L. *Autunno del Medioevo*. Roma: Grandi Tascabili Economici Newton, 1992; LLORCA, B. (org.) *Historia de la Iglesia Católica*. v. I. Madrid: BAC, 1992; MOLLAT, M. *Les pauvres au Moyen Age*. Paris: Hachette, 1978.

1. Caridade, característica do cristianismo

Desde os tempos da Igreja antiga, a caridade tem sido uma das principais características do cristianismo e se demonstrou nas mais variadas formas, principalmente após a liberdade religiosa de que teve direito o cristianismo no império romano.

Nos primeiros séculos, era incumbência dos bispos cuidar dos necessitados de todas as camadas sociais. A norma geral era de que parte dos bens da Igreja deveria ser destinada aos pobres e necessitados. Os imperadores romanos, bizantinos e todos os príncipes cristãos reconheciam sua especial obrigação de atender às necessidades de seus súditos, mas deixavam este seu encargo à solicitude dos bispos.

Além desta tarefa, os bispos receberam o encargo especial de visitar semanalmente os cárceres e vigiar pelo bom trato e pela assistência espiritual que deveria ser dada aos presos, colocando-se todos os meios e recursos em favor destes. Essas disposições, que pertenciam ao Direito Romano, continuaram em vigor nos Estados cristãos durante os séculos VI e VII.

Os concílios provinciais, nacionais e ecumênicos trabalharam com insistência, pois a caridade para com o próximo era algo consubstancial ao cristianismo. A obrigação dos preladados era para com todos os pobres, enfermos, órfãos, viúvas e todos os desvalidos.

2. Atividade episcopal e prática da caridade

Alguns bispos tentaram cumprir esta delicada tarefa e obrigação. O bispo Acácio de Amida, na Mesopotâmia no ano de 420, para socorrer às urgentes necessidades dos prisioneiros de guerra, vendeu os vasos sagrados. Epifânio de Pávia, em 496, também dedicou-se a grandes atividades em benefício dos pobres, em particular, dedicando-se aos presos. Santo Agostinho, depois da conversão, renunciou o desfrute de seus bens em favor dos necessitados e, como bispo, queria ter à mesa vários pobres. O patriarca de Constantinopla, em 620, Juan de Constantinopla, venerou os pobres: conside-

rava cada um deles seu *Senhor e Mestre*. A partir de Constantino, os romanos pontífices serão conhecidos como "pai dos pobres".

Outra atividade episcopal foi trabalhar para suavizar a dureza das leis em relação aos empregos públicos. Os bispos defendiam os devedores, que freqüentemente caíam nas mãos dos agiotas. Entre os que colocaram sua vida em favor dos pobres estão Basílio, Ambrósio e Gregório Nazianzeno.

3. A criação de centros de acolhimento

No século IV, a caridade cristã alcançou os pagãos. Neste século começou-se a criar as chamadas casas para estrangeiros, chamadas em latim de *hospitale*, os hospitais. Inicialmente não eram casas de enfermos, mas casas destinadas a acolher os necessitados que se encontravam sem moradia. Portanto, eram o lugar de refúgio dos pobres, peregrinos, enfermos e gente sem albergue. Eram lugar de exercícios da caridade, sob a direção do bispo.

Pode-se afirmar que o surgimento desses albergues é a expressão genuína do aumento do espírito da caridade cristã. Não ofereciam simplesmente uma esmola ou aliviavam a consciência, mas ajudavam o próximo de maneira global.

No final do século VII, estas obras de caridade se haviam espalhado por toda parte e reuniam um grupo de seguidores.

4. Personalidades da caridade no Ocidente

Ambrósio, além de ter se dedicado ao socorro dos necessitados, escreveu preciosas sentenças em que esbraveja, sem misericórdia, a voluptuosidade insaciável dos ricos, tratando de sacudir sua indolência com as mais severas e enérgicas admoestações. Enquanto tantos pobres morriam de fome, os ricos banquetevam. O bispo de Milão chegou a proibir os banquetes em memória dos mártires.

Jerônimo conhecia bem a sociedade romana e todas suas luzes e sombras. Por esse motivo foi capaz de transmitir à história os exemplos mais surpreendentes de caridade entre seus contemporâneos. O senador Pamáquio e sua esposa Paulina estão entre esses testemunhos. Após a morte de sua esposa (396), que dedicara a vida aos pobres, o senador renunciou aos seus cargos públicos e também se empenhou no trabalho aos pobres com o objetivo de realizar uma obra mais eficaz e duradoura. Edificou um hospital (398) às margens do rio Tibre, em Roma, onde pessoalmente ajudava a cuidar dos pobres.

Existem outras grandes personalidades, no mundo antigo, que são modelos de caridade. Pessoas da alta sociedade que colocaram seus bens a serviço dos pobres. Essas pessoas não só empregaram seus bens em benefício desta causa, mas elas próprias realizam serviços para remediar as situações de extrema pobreza da população.

Um dos mais conhecidos pontífices "pai dos pobres" foi Leão Magno (440-461). Seus escritos sempre fazem referência a sua missão: servir aos necessitados. Mas outros papas se dedicaram à caridade. O papa Gelásio I (492-496) organizou a Igreja como servidor e não como dono. O papa Símaco (498-514) criou três casas para socorrer os pobres, em Roma (São Pedro, São Paulo e São Lourenço). Pelágio II (579-590) criou um local para pobres e anciãos. No século VI, ao aumentar o patrimônio de São Pedro, sua intenção principal era disponibilizar maiores recursos em favor dos necessitados.

II – MUDANÇAS DE MENTALIDADE: O SER POBRE NA IDADE MÉDIA

Neste processo de passagem do período antigo para o medieval, verifica-se uma mudança em relação à idéia de pobreza. Crescerá neste contexto a idéia de pobreza parasitária, defeituosa e ameaçadora. Sendo objeto de vigilância e repressão.

Os pobres medievais raramente deixaram opiniões e testemunhos próprios sobre a sua situação. O estudo necessita sempre ser feito à luz de textos muitas vezes indiferentes e hostis ao pobre e à sua situação.

1. Da caridade à caridade política

No século XIV, a pobreza passou da desconfiança ao medo, da suspeita à acusação; a distância era mínima. O que provocava medo não era a indigência do mendigo, mas sua inatividade e seu anonimato. Quem era? Que eram capazes de fazer? Roubar? Atear fogo nos celeiros? Violar as mulheres? Matar animais e pessoas? A pobreza era resultado do pecado? O pobre estava predisposto a pecar? Essas perguntas povoavam a mentalidade da época.

Além do anonimato, temia-se o número, a quantidade de indigentes. A cidade modelo era aquela onde não havia pobres. No século XIV, o temor inspirou reações de defesa social. O temor do pobre, associado com o criminoso, havia estancado a caridade?

A maioria dos cronistas, em todos os territórios, mantiveram-se indiferentes à miséria. O fracasso era um absurdo para aqueles que exaltavam o sucesso, a abundância.

A literatura é farta de elogios à riqueza e carregada de depreciação à pobreza e aos pobres. Um romancista medieval, Jean de Meung, parodiando o relato do pecado original, o substituiu por uma alegoria na qual a pobreza era considerada como uma das perturbadoras do estado idílico inicial da humanidade. A corrupção entrou no mundo no momento em que a pobreza e seu filho, o furto, foram soltos na face da terra.

Quanto ao tipo de serviçal, era preciso escolher uma pessoa que tivesse o lombo de burro para poder transportar tudo; orelhas de vaca para escutar tudo; focinho de porco para engolir tudo.

Tanta dureza pode chocar; sua proximidade da autêntica caridade surpreende, mas tudo isso era freqüente. O tema do pobre e do aleijado é vulgar e ridículo e torna-se banal na literatura. No século XVI, Juan Luis Vives, autor teatral, inseriu em seu programa de beneficência uma exposição teológica da pobreza, seguida de uma descrição sórdida da miséria, definida como uma *cloaca cuja utilidade é o esgoto*. Outro autor, Leon Batista Alberti (1404-1472), afirma que o pobre não deve estudar, pois não é capaz de abandonar

a sua condição. Esse autor tem consciência da desgraça e dos direitos sociais do pobre e constata que a pobreza é o pior dos males: *nem os deuses amam os pobres; mais vale morrer que viver na pobreza.*

A palavra pobre é usada adjetivamente com muita freqüência, mas os substantivos que a acompanham atribuem-lhe uma conotação significativa de aflições: labor, dívidas, indigência, fome, exaustão, mendicância; e ainda carregada de sentimentos: piedade, misericórdia.

No final da Idade Média, assiste-se a um grande desenvolvimento da devoção a São José, protetor do trabalhador. Junto a ela desenvolve-se também em relação ao pobre o argumento da prudência que ia unir-se ao da caridade. Repetia-se exaustivamente que a esmola extingue o pecado. Ora, basear o dever da esmola na justiça era outra história.

2. Orgulho: pecado da época feudal

Toda época aspira a um mundo melhor. Quanto mais profundo é o desespero, tanto mais ardente o desejo de melhora. Contudo, no final do período medieval, pairava uma melancolia na vida da população.

Um dos maiores pecados de que se teve consciência foi a avareza. Orgulho e avareza poderiam ser contrapostos como pecados do tempo antigo e do medieval. O orgulho² é o pecado da época feudal e hierárquica, onde a propriedade e a riqueza são pouco móveis. O sentido do poder não é ainda ligado à riqueza, é mais pessoal, e para ser reconhecido precisa manifestar-se por meio de uma grande pompa, um grande número de súditos, ornamentos preciosos etc. A consciência que pensa valer mais do que as outras vem alimentada do pensamento feudal e hierárquico com formas vivas: homenagens e reverências feitas de joelho, honras solenes e grande pompa, coisas que, juntas, fazem sentir a superioridade nos encontros com os outros³.

² "O orgulho é o começo de todo o pecado" (Eclo 10,13).

³ Cf. HUIZINGA, op. cit., p. 46.

A soberba era a origem de todos os males; o orgulho de Lúcifer foi o princípio e a causa de toda destruição. Esta visão de Santo Agostinho⁴ permanecerá posteriormente: o orgulho é a fonte de todos os pecados, que dele crescem como o tronco da raiz. Entretanto, junto a esta passagem bíblica, Tb 4,13, havia uma outra, Tm 6,10. Portanto, poderia se considerar também a avareza como a raiz de todos os males, pois por *cupiditas*, que não se encontra na série de pecados capitais, se entendia avareza, como se referia outra lição do texto.

Por toda parte, na literatura e nas crônicas, ressoava o amargo ódio contra os ricos e o lamento pela avareza dos grandes. Às vezes, encontra-se um vago conceito de "luta de classes", que se exprime pelo desprezo moral. Neste âmbito, os documentos podem oferecer, além daquilo que oferecem as fontes literárias, o sentido da vida naquele tempo.

Em 1436 foi possível interromper por 22 dias o ofício divino numa das igrejas mais freqüentadas de Paris, porque o bispo não queria consagrá-la sem antes receber uma quantidade de dinheiro de dois mendicantes. O bispo, Jacques du Châtellier, tinha fama de ser um homem muito pomposo, ávido e mundano. Com seu sucessor, Denys de Moulins, em 1441, a situação continuou a mesma: por quatro meses não foi possível sepultar nem realizar procissões no mais importante cemitério da cidade, porque o bispo exigia uma taxa mais alta do que a população podia pagar. Este bispo era definido pelos jornais e no Parlamento como homem pouco piedoso para com os outros. Na verdade se dizia que ele tinha mais de cinquenta processos no Parlamento, porque dele nada se obtinha sem abertura de causa judicial⁵.

As poesias de Eustache Deschamps são repletas de críticas mesquinhas à vida. Feliz quem não tem filhos, dizia ele, porque as crianças são só barulho, mal cheiro e cansaço: precisam de roupa, calçado, alimentação e, continuava, correm o risco sempre de cair e de se machucar, ficam doentes e morrem ou

⁴ Cf. SAN AGUSTÍN. *De libero arbitrio*. t. III. Madrid: BAC, 1951. Texto completo em português: SANTO AGOSTINHO. *O livre arbitrio*. São Paulo: Paulus, 1995.

⁵ Cf. HUIZINGA, op. cit. p. 46.

crecem e tornam-se maus, vão presos. Dos filhos não se recebe nada, a não ser dor e fadiga. Nenhuma alegria compensa essa tarefa. Não tem desventura maior do que ter um filho defeituoso. Feliz aquele, ainda proclamava Deschamps, que não casou, porque com uma mulher má se vive mal, enquanto que com uma boa, teme-se continuamente perdê-la. Na velhice, o poeta não vê outra coisa senão o mal, a decadência do corpo e da mente. A velhice para a mulher começa aos trinta e para o homem aos cinqüenta; aos sessenta anos estão no limite máximo da vida⁶.

Jean Gerson, chanceler da Universidade de Paris, compôs para suas irmãs um tratado sobre a excelência da virgindade. Entre seus argumentos está uma longa lista de dores e penas conjugadas ao matrimônio. Um marido, afirmava, poderia revelar-se um alcoólatra, um esbanjador ou um pão-duro. Em seguida, continuava perguntando: pode ter um sono tranqüilo a mãe que amamenta? Talvez os filhos seriam mal formados ou desobedientes; talvez o marido morreria e a mãe ficaria viúva entre dificuldades e danos. Por fim, traça uma profunda resignação para com a miséria terrena⁷.

Neste período, o mundo e todas as instituições eram considerados criações divinas e, portanto, eram boas. O homem é responsável pelo pecado e este mantém a miséria no mundo. Todo este contexto histórico oferece uma base para entendermos o passado e fazermos perguntas a ele a fim de situarmos no presente com uma postura clara e convincente.

III – DAI-NOS HOJE O NOSSO PÃO COTIDIANO

Neste ponto são necessárias algumas perguntas. Existem analogias entre os períodos medieval e contemporâneo, mas existem diferenças: por que houve mudanças? Em quê? De que modo o passado pode despertar confiança no presente? O estudo da história também é útil na busca de razões que nos tornem mais seguros.

⁶ Cf. DESCHAMPS, E. *Lê miror de mariage*. v. IX. Paris: De Queux de Saint Hilaire, 1878-1903. p. 25, 69, 81.

⁷ Cf. GERSON, J. Discours de l'excellence de virginité. In: Idem, *Opera*. v. III. p. 382.

A população medieval vivia na mais completa miséria. Para cultivar a terra, os homens utilizavam utensílios de madeira: os mesmos que são empregados hoje pela população africana. Os trabalhadores eram explorados por uma nobreza militar e religiosa. Relatar uma extrema miséria seria insensato, havia relações de solidariedade. Famílias abastadas redistribuíam um pouco da sua riqueza. Não existia aquela condição espantosa de total miséria e solidão que é própria do miserável atual (embaixo de viadutos).

Essa diferença é fundamental. Na sociedade medieval havia um germe de solidariedade. Quando surgia uma carestia, aqueles que possuíam grãos distribuíam aos famintos; era um dever. Esse tipo de atitude e mecanismo fez com que a miséria não grassasse no tecido total da sociedade medieval como ocorre no mundo contemporâneo.

Na sociedade medieval tradicional havia um medo da carestia e, por conseqüência, uma socialização do pão. Até bem pouco tempo, não se jogava fora uma migalha, tudo era consumido; jogar no lixo pão ou qualquer alimento era impensável, escandaloso. Durante as guerras, a população convivía com o medo de ficar sem alimentos. São coisas que podem voltar a acontecer na atualidade.

No final do século XII, apareceu Francisco de Assis, que anunciou uma transformação radical do cristianismo⁸. Em sua época, existiam muitas pessoas que encontravam alimento espiritual no Evangelho, mostrando uma vontade de estar no meio dos empobrecidos. Os franciscanos e os dominicanos viviam sem uma moradia fixa; passando o dia pelas ruas ao lado dos miseráveis. Quando começaram a construir seus conventos, escolheram bairros periféricos. Nesse detalhe há também um confronto com a atualidade.

Enfim, eis os cinco grandes medos da população medieval: miséria, estrangeiro, epidemias, violência e fim do mundo⁹. Não seriam medos semelhantes os que rondam o imaginário da população do século XXI?

⁸ Um texto atual e de grande proveito sobre São Francisco é LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

⁹ Cf. DUBY, op. cit.

IV - CARIDADE, SOLIDARIEDADE E REFLEXÃO

Ao finalizar o texto, eis algumas questões para continuar o debate. Qual foi o benefício de tantas obras de misericórdia renovadas ao longo de tantos séculos, se a condição dos pobres piorou e seu número aumentou?

Que balanço se pode fazer dos vinte séculos de Igreja? Sua missão fracassou? As iniciativas atingiram seus objetivos?

Ao refletir sobre este tema, surgem também outras reflexões urgentes: por que fazer um estudo sobre a caridade? Os tempos passaram, os pobres são outros? O que a Igreja pretende? Realizar obras assistencialistas (reformas)? Onde os pobres permanecerão sempre pobres? Ou a Igreja deseja realizar aquilo que é justo, erradicando a pobreza dentro de um projeto concreto de transformação? A caridade feita aos pobres será infinitamente necessária para os "bons cristãos" ganharem o céu e a salvação?

Dentro de um modelo eclesiológico do novo milênio será necessário vislumbrar a justiça que gera solidariedade e libertação.

Pe. Ney de Souza, Doutor em História Eclesiástica pela Universidade Gregoriana-Roma, é professor na Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção.

DIREITO DOS LEIGOS

Edson Luiz Sampel

I - INTRODUÇÃO

Gostaria de iniciar esta reflexão com um apelo. Espero que juristas de nomeada, acostumados às graves discussões da Jurisprudência no âmbito civil, se debrucem também sobre o Direito Canônico. Infelizmente, estamos à míngua de grandes estudos; ficamos à mercê dos trabalhos estrangeiros, sobretudo castelhanos, mas, muita vez, distantes de nossa realidade latino-americana. O Direito Canônico é o conjunto das regras gerais e positivas que regulam a vida social no grêmio da Igreja católica¹. Tendo em vista esse seu caráter axiológico, o Direito assume uma importância incomensurável, principalmente entre os católicos que procuram viver sob o pálio de valores encontrados no Evangelho. Sem a presença da norma jurídica, de comando obrigatório, não haveria paz, porque a segurança estaria comprometida. O ideário do Concílio Vaticano II dificilmente se implementaria na prática do dia-a-dia pastoral, uma vez que apenas o Direito tem o condão de fornecer diretrizes sólidas e claras. Como diz o anexim latino, *ubi societas, ibi ius*. Até hoje não se conhece sociedade civilizada que tenha sobrevivido sem o mínimo de ordenamento jurídico. Os romanos são um exemplo magnífico; seu formidável arcabouço de normas legais foi, indubitavelmente, um dos elementos mais significativos na manutenção do longo império. Na comunidade eclesial não poderia ser diferente; o Direito dá as estruturas necessárias para a vivência da caridade; são as leis, principalmente as emanadas do código vigente, que possibilitam uma convivência harmoniosa entre os fiéis, irmanando-os no desiderato de

¹ Cf. SAMPEL, Edson Luiz. *Introdução ao Direito Canônico*. São Paulo: LTR, 2001. p. 15.

construir o Reino de Deus. Para o Direito Canônico, vale sempre a máxima *salus animarum suprema lex est*². A salvação das almas tem de ser a suprema lei. Contudo, não se trata de uma dicotomia herética e nefasta entre espírito e corpo. Ao prescrever a salvação das almas como escopo precípua do Direito, o legislador tem em mente o ser humano na sua totalidade, na sua historicidade, com vistas, é claro, nas realidades póstumas e escatológicas em que a realização será plenificada.

II – O LEIGO NO CÓDIGO VIGENTE

Não seria conveniente expender pormenores sobre o *status* laical sob a égide do código revogado, de 1917. Naquele diploma legal, o leigo era simplesmente um agente receptor. Cabia-lhe unicamente o mister de obedecer; frisava-se a diferença entre a Igreja docente e a Igreja discente. Com o advento do atual código, promulgado por João Paulo II em 1983, vê-se aflorar uma autêntica teologia laical, arrimada no próprio Evangelho. O leigo, que desde os albores da Igreja desempenhou papel proeminente, reassume sua função; passa a ser chamado de protagonista do Evangelho, isto é, aquele que vai à frente, o fiel responsável pela transformação da realidade social, permeando-a de valores cristãos.

O código em vigor visa a pôr em prática os princípios e diretrizes máximas do Concílio Vaticano II. Aliás, tamanha é a relevância do Direito Canônico, que, mal encetados os trabalhos de instalação do Concílio, surge, concomitantemente, a preocupação com a elaboração de um novo código. Como já pude dizer algures, o Concílio decerto seria letra morta, não fosse o código canônico a dar-lhe pujança e a viabilizar-lhe a implantação. As mudanças todas propostas pelo Concílio, o chamado *aggiornamento*, foram reguladas pelo código vigente. Para empregar uma imagem comum ao Direito Estatal, poderíamos asseverar que os documentos do Concílio são uma espécie

² Cãnon 1752.

de Constituição, de Carta Política na Igreja, enquanto o código regula a aplicação desses valores máximos, albergados no Concílio.

Embora a visão do leigo, agasalhada pelo código em vigor, tenha evoluído bastante, há, no meu modo de ver, um entrave ingente, principalmente para o fiel não membro da hierarquia: o código está vazado na língua latina. Pergunto: quem sabe latim hoje em dia? Quiçá os canonistas mais esmerados e um punhado de padres idosos. E não me venham com o argumento de que a tradução referendada pela CNBB tem o mesmo valor que o texto latino. Isto não é verdade. A própria Conferência adverte-nos a propósito deste equívoco na sua Apresentação à Edição Brasileira³. Acredito que num futuro não muito distante, o código canônico estará redigido em espanhol ou em inglês, que são as línguas modernas internacionais da atualidade. Isto facilitaria sobremaneira a compreensão da lei, bem como o acesso do leigo aos direitos que ela veicula. Não é o caso do código canônico em vigor — pois o latim foi utilizado dada a sua excelência lingüística e por ser uma espécie de língua oficial da Igreja — mas não podemos nos esquecer da Magna Carta, outorgada por João Sem Terra, da Grã-Bretanha, sob a injunção dos barões. Malgrado portasse direitos fundamentais, como o *habeas corpus* e o Júri, a redação em latim fê-la inaplicável por centúrias, absolutamente inacessível às massas populares⁴. Assim sendo, sou da opinião de que a cidadania laical plena dependerá da elaboração de leis, redigidas em algum idioma moderno, mais próximo dos padrões culturais hodiernos.

³ “Para a exata compreensão desta edição brasileira, é necessário entender as seguintes advertências: 1.ª Só o texto latino do código tem valor oficial” (Apresentação à Edição Brasileira, Dom Ivo Lorscheider, Brasília, 25 de abril de 1983).

⁴ “A redação original do artigo 39 da Magna Carta em latim, segundo Celso Albuquerque Mello, teve o objetivo deliberado de torná-lo inutilizável pela maioria da população que o ignoraria: ‘A Magna Carta nada mais foi do que um dos inúmeros pactos existentes, no período medieval, entre a nobreza e os reis. Se no futuro ela veio a ser um dos documentos invocados pelo liberalismo, na sua origem nada mais era do que instrumento a beneficiar ínfima parcela da população e o seu texto ficou em latim por mais de duzentos anos, a fim de que o grosso da população não pudesse invocá-la em sua defesa’” (O Processo Tributário, 3. ed., Editora Revista dos Tribunais, Cleide Previtali Cais).

III - REGULAÇÃO DO MÚNUS DOS LEIGOS

O código trata dos fiéis, leigos e clérigos, no Livro II, sob a rubrica *De Populo Dei*. Os cânones 204 a 223 discorrem sobre direitos e deveres comuns a leigos e membros da hierarquia. Traça um pano de fundo para ulterior regulação da vida laical propriamente dita (Título II) e do ministério clerical (Título III). Neste artigo, deter-nos-emos na parte do código que rege especificamente o múnus do leigo na Igreja.

O cânon 224 possui profundas raízes bíblicas e conciliares. Com efeito, introduz o leigo na vida eclesial, afirmando que além dos direitos e deveres oriundos da própria condição ontológica de batizado, que representa uma igualdade fundamental⁵, o fiel leigo possui determinadas prerrogativas (expressas em direitos e deveres), que são minuciosamente explicitadas pela lei. Ora, sabe-se que é veemente injustiça tratar de forma igual as pessoas diferentes. Esse é um princípio de Direito Natural que está expresso em todas as Constituições contemporâneas. Com espedeque neste discrimen necessário, o legislador canônico faz a distinção entre clérigo e leigo, não nos moldes da condenável acepção de pessoas, proscrita por são Tiago, mas numa perspectiva de respeitar as diferenças e idiosincrasias de cada uma das categorias de *christifideles*.

O sacramento do batismo, como dissemos acima, é um ponto nivelador fundamental entre todos os fiéis. O clérigo não é mais santo que o leigo, nem vice-versa. Cada um tem uma função clara a desempenhar no grêmio da Igreja, sempre tendo em mira a salvação das almas, que se traduz na construção de uma sociedade justa e fraterna, em que haja vida abundante para todas as pessoas⁶. Embasado nos sacramentos do batismo e da confirmação, os leigos estão destinados ao apostolado (*ad apostolatum a Deo per baptismum et confirmationem*, cânon 225). Vê-se que é da essência do ser cristão a tarefa de dedicar-se ao apostolado, vale dizer, à proclamação da Boa

⁵ Cf. cânon 96.

⁶ Jo 10,10.

Nova de Jesus. É óbvio que o legislador não restringe o chamado apostolado a atividades meramente discursivas, mas compele o fiel leigo a que sua própria vida se transforme numa autêntica manifestação do Evangelho. Entretanto, a lei deixa claro que a obrigação de evangelizar, por parte do leigo, é mais premente nas circunstâncias em que os pastores não puderem estar presentes: *in quibus non nisi per ipsos Evangelium audire et Christum cognoscere homines possunt*. Cuida-se, na realidade, de um direito-dever, porquanto, o leigo tem, acima de tudo, o privilégio de ser arauto do Evangelho de nosso Senhor Jesus Cristo. Enquanto membro da Igreja, fala em nome da instituição, desde que se atenha à ortodoxia e não comunique uma opinião sua, particular, como tendo recebido o beneplácito eclesialístico.

O parágrafo 2, do cânon 225, é mais contundente no que tange à missão peculiar do leigo. Di-lo expressamente, em vernáculo: "Têm (os leigos) o dever especial, cada um segundo a própria condição, de animar e aperfeiçoar, com o espírito evangélico, a ordem das realidades temporais, e, assim, dar testemunho de Cristo, especialmente na gestão dessas realidades e no exercício das atividades seculares". O cânon 210 enuncia o direito-dever de evangelizar reportando-se a clérigos e leigos. Aqui, o legislador considerou melhor sublinhar a especificidade do mister laical, quer em razão da aludida peculiaridade, quer em virtude das limitações históricas infligidas aos leigos⁷. Note-se que o escopo da atividade do leigo, no que toca à evangelização propriamente dita, não se limita à reles exposição verbal da Boa Nova, como puerilmente crêem alguns fiéis, leigos e clérigos. O que se espera do leigo é que ele se comporte sob o influxo dos valores do Evangelho. Nesse diapasão, é mais coerente com sua vocação cristã ser um político honesto ou um pai de família correto do que ficar a palrar coisas desconexas sobre a doutrina, às vezes chegando às raiais de um fundamentalismo infecundo. O cânon 226 acentua a natureza da missão do leigo, roborando as minhas observações. É, com efeito, na família, no estado dito matrimonial, que o leigo disporá de um campo enorme para o seu lúdimo apostolado, principalmente nos dias de hoje,

⁷ HORTAL, Pe. Jesus, *Comentário ao Código de Direito Canônico*.

em que a instituição da família é amiúde aviltada pelos meios de comunicação em massa. Cabe ao leigo dar o testemunho, levando uma vida digna e, sobretudo, sabendo conduzir seu matrimônio na ótica da opção preferencial pelos pobres. Ninguém pode se esquivar da observância deste princípio fundamental. A opção preferencial pelos pobres precisa outrossim alumiar a interpretação das leis canônicas. Trata-se, pois, de um valor máximo, que não pode jamais ser olvidado na hermenêutica jurídica, sob pena de traírmos a essência do Evangelho.

É interessante notar como as pessoas estão vivendo o sacramento do matrimônio nos tempos atuais. Os tribunais eclesiásticos, espalhados por todo o país, estão abarrotados de ações de nulidade matrimonial. Deveras, há bastantes casos, quiçá a maioria, em que efetivamente são proferidas sentenças de nulidade do sacramento. Neste ponto, é importante salientar que a responsabilidade pelo *fracasso* no casamento não é só dos leigos; talvez caiba-lhes a maior parcela de responsabilidade. Todavia, os pastores são igualmente malsucedidos na tarefa de ajudar na preparação para a vivência do matrimônio cristão. A sociedade erotizada, máxime através dos chamados Mass Media, inocular a idéia do descartável. Tudo pode ser trocado, até mesmo os parceiros conjugais. Infelizmente, os famigerados *cursos de noivos* são absolutamente insuficientes para fazer com que as pessoas se conscientizem da importância inefável do matrimônio-sacramento. Mais: por si sós, não propiciam aos nubentes a necessária maturidade, requerida para a validade do sacramento. Em razão disso, muitíssimos casamentos são declarados nulos por falta grave de discricção de juízo para a assunção dos deveres inerentes à sociedade conjugal; é a célebre *imaturidade*. Há situações, realmente, em que a imaturidade é tão grande, que macula o sacramento de forma irreversível.

O parágrafo 2 do cânon 226 alude ao dever dos pais de educar os filhos. Para levar a cabo essa sublime missão, é preciso que os responsáveis procurem instituições que primem por uma educação cristã. Aqui, novamente, cumpre frisar que não se cuida de *carolice*, mas de comunicação dos valores evangélicos, como a justiça, a caridade, a solidariedade para com todos, especialmente para com os pobres, pelos quais Jesus fez uma opção clara, porém não exclusiva, nem excludente.

Uma grande novidade da atual legislação, claramente influenciada pelo Concílio Vaticano II, bem como pela Declaração Universal dos Direitos do Homem, diz respeito à liberdade de expressão. Indubitavelmente, o leigo não é mais um sujeito passivo, pronto para ouvir e obedecer. Ao lume do código, o leigo pode e deve expressar suas opiniões, inclusive no que se refere aos temas estritamente eclesiásticos, uma vez que o leigo também é membro da Igreja, povo de Deus. A única cautela que o cânon 227 solicita ao leigo é que se abstenha de expor como doutrina da Igreja um posicionamento discutível dele próprio: *caventes tamen ne in quaestionibus opiniabilibus propriam sententiam uti doctrinam Ecclesiae proponant*. Assim, o leigo participa, em certa medida, do governo da Igreja. Na sociedade eclesial, o poder é sempre serviço. Desse modo deveria ser também na sociedade civil. Desta feita, o legislador admoesta o leigo, maiormente aquele bem preparado, isto é, capacitado do ponto de vista humano e científico, a que coadjuve os pastores na condução da *barca de Pedro*.

A notável mudança tange ao respeito que se outorga à pessoa do leigo. Agora, ele pode falar enquanto membro da Igreja, manifestando sua opinião pessoal, podendo até mesmo divergir da posição da hierarquia, naquilo que não esteja relacionado à matéria de fé católica. Antanho, nós, os leigos, éramos relegados a segundo plano. Pairava sobre nós uma certa *captis diminutio*. O novo código trouxe de volta a dignidade laical, tornando o leigo uma pessoa altissonante no seio do povo de Deus.

O cânon 228 abre as portas para que o leigo participe do governo da Igreja. Segundo o Direito Canônico, o múnus de governar a Igreja compete principalmente aos membros da hierarquia, sobretudo aos bispos em comunhão com o sucessor de são Pedro. Sem embargo, o código dá ensanchas à participação mais efetiva do leigo. O leigo pode, por exemplo, ser juiz em tribunal eclesiástico, ser membro de conselho, assumir a função de testemunha qualificada do matrimônio, entre outras possibilidades. Reza o aludido cânon: *laici qui idonei reperiantur, sunt habiles ut a sacris Pastoribus ad illa officia ecclesiastica et munera assumantur*.

Uma outra questão assaz importante é trazida à tona pelo novo código. Atribui-se ao leigo o direito-dever de adquirir conhecimento da doutrina cató-

lica (*obligatione tenentur et iure gaudent acquirendi eiusdem doctrinae cognitionem*, cânon 229, parágrafo 1). Mais. Ele está autorizado inclusive a ser docente em instituições eclesiásticas e funcionar como perito em temas teológicos. Neste momento, não devemos nos esquecer de que no passado, certas instituições eclesiásticas de ensino superior, tanto no Brasil como no mundo, impediram o leigo de ter acesso ao ensino requintado, de primeira linha, igual ao ministrado aos clérigos no período de sua formação. Para camuflar a intenção velada de monopolizar o conhecimento, criou-se a noção equivocada do *curso de leigos*, em que se fornecia um estudo de segunda categoria, subtraindo do leigo a possibilidade de acesso à ciência teológica. Faz-se mister louvar a atuação da Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, da Arquidiocese de São Paulo, que nunca fez diferença entre clérigos e leigos, aceitando estes últimos nos seus bancos escolares, concedendo-lhes o mesmo nível de ensino que o levado aos seminaristas, outorgando-lhes, igualmente, titulação eclesiástica e, recentemente, civil. Sabemos, contudo, que há escolas que restringem a assistência do leigo. Esse procedimento choca-se frontalmente com o dispositivo legal. Vejamos a dicção legal. Em português: "Gozam também (os leigos) do direito de adquirir das ciências sagradas o conhecimento mais completo que é apresentado nas universidades e faculdades eclesiásticas ou nos institutos de ciências religiosas, aí freqüentando aulas e *obtendo graus acadêmicos*." (cânon 229, parágrafo 2, grifos nossos). O parágrafo 3 completa o rol de atribuições do leigo nesta seara: pode ensinar as ciências sagradas: *ad mandatum docendi scientias sacras a legitima auctoritate ecclesiastica recipiendum*. Essa é, indubitavelmente, uma evolução significativa, notável relativamente ao reconhecimento da dignidade do status laical.

In clari cessat interpretatio, diziam os romanos, ou seja, se a lei é meridianamente clara, como o cânon 229, não se pode admitir uma exegese que seja restritiva. No caso em discussão, seria puro autoritarismo ou despotismo negar ao leigo a oportunidade de freqüentar uma instituição eclesiástica de nível superior. Na verdade, o legislador augura que a teologia não fique jungida aos meios clericais, mas que o laicato tenha total possibilidade de conhecer a doutrina a fundo. Doravante, o leigo, se quiser, não tem de permanecer restrito à catequese da primeira comunhão. Pode e deve ir além.

Geralmente, seus conhecimentos, adquiridos na área *profana* (médico, advogado, psicólogo, operário etc.), servem como complemento à visão estritamente teológica. Nesse aspecto, ousamos asseverar que o leigo goza de uma certa vantagem.

Apesar dos inquestionáveis avanços, a mulher, na prática, ainda é objeto de tratamento um tanto quanto discriminatório. A legislação progrediu, dando maior espaço ao sexo feminino; atualmente, a mulher pode até mesmo participar do *munus regendi*, sendo, por exemplo, juíza de tribunal eclesiástico. Em outros países, a situação é ainda pior. Recentemente, em viagem à Argentina, senti quão estupefatos ficavam meus interlocutores, quando dizia-lhes que na minha diocese há mulheres que exercem o cargo de juíza eclesiástica. Naquele país, nem o leigo varão está autorizado a integrar o colégio de juízes. Apesar de portarem o título de doutor em Direito Canônico, só estão habilitados a desempenhar a função de advogado. Tudo em contraste com a lei. O código não faz acepção de pessoas, nem de sexo, em muitos assuntos. Contudo, são eclesiásticos e até mesmo leigos *clericalizados* (infantilizados) que segregam outros leigos. É preciso que os leigos adquiram plena cidadania e reivindiquem seus direitos. A lei assegura-lhes o livre exercício dos direitos. O Direito Eclesial, mormente o código, carece ser cumprido por todos os integrantes da Igreja, hierarquia e laicato. Portanto, ninguém está fora do alcance da lei; ninguém está acima da lei.

O cânon 230 regulamenta o exercício dos ministérios de leitor e acólito. Limita as aludidas funções litúrgicas aos varões (*virii laici*). O legislador, infelizmente, não incluiu a mulher. Se bem que estamos diante de um avanço, uma vez que o leigo está admitido a atuar oficialmente na liturgia. O parágrafo 2 do aludido cânon não faz distinção entre homens e mulheres; refere-se genericamente aos leigos (*laici*), sem o epíteto "varões". Afirma que por encargo temporal, os leigos, de ambos os sexos, podem desempenhar a função de leitor, comentador, cantor e outras tarefas, na forma da lei (*ad normam iuris*). Aqui, surge a excepcional oportunidade de as Igrejas particulares legislarem a propósito do tema, como, aliás, freqüentemente ocorre. É oportuno lembrarmos que o Direito Canônico não são somente as normas prescritas pelo código, em latim. Toda lei, emanada de uma diocese, que não conflite com

as disposições do código, é canônica. O próprio código canônico, expoente maior do Direito Eclesial, muitas vezes remete a autoridade eclesiástica ao chamado Direito Particular, oriundo principalmente das dioceses. Referentemente à atuação laical, vemos que a prática em muitas dioceses é alvissareira, conferindo ao leigo importantes missões, colocando-o na linha de frente, permitindo que ele influa nas decisões mais prementes da Igreja.

Os leigos, destinados permanentemente a um tipo de serviço especial na Igreja, geralmente com dedicação exclusiva, fazem jus à remuneração condigna (*ius habent ad honestam remunerationem*, cânion 231, parágrafo 2). A regra é o trabalho voluntário, sem a contraprestação pecuniária, como frisa o cânion 230, parágrafo 1: *ius non confert ad sustentationem remunerationemve ab Ecclesia praestandam* (não lhes dá o direito ao sustento ou à remuneração por parte da Igreja). O preceito que manda remunerar é um corolário do Direito Natural. Ora, quem labuta sempre tem direito ao salário. Interessante notar que o cânion 231 chega a minúcias, como previdência, seguros sociais e assistência à saúde (*praevidentiae et securitati sociali et assistentiae sanitariae*). Outrossim, remete a autoridade eclesiástica, destinatária imediata da norma, às disposições do Direito Estatal. Assim sendo, o leigo que se encontrar nessas condições de trabalho tem todas as benesses contempladas pelo Direito do Trabalho, entre nós, pela Consolidação das Leis do Trabalho (CLT), que rege a matéria.

IV - CONCLUSÃO

Penso que o código vigente, como pudemos ver no decorrer da sucinta exegese acima, realmente trouxe de volta a autêntica dignidade do leigo, enfatizando sua importância na Igreja. No entanto, cabe ao próprio leigo e também ao clérigo envidar esforços para que essas disposições legais surtam efeitos na prática. Atualmente, fala-se muito em cidadania, consciência dos direitos. Todavia, parece-me que na sociedade eclesial, o leigo, que também é cidadão, ainda não adquiriu plena consciência de seus direitos e obrigações. Ele tem de dar seu contributo na condução da Igreja. Não se trata de estar em constante conflito com a hierarquia; muito pelo contrário, se isto ocorrer,

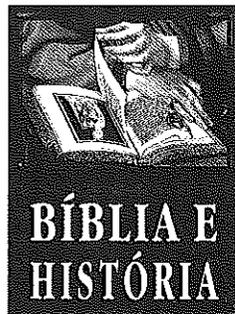
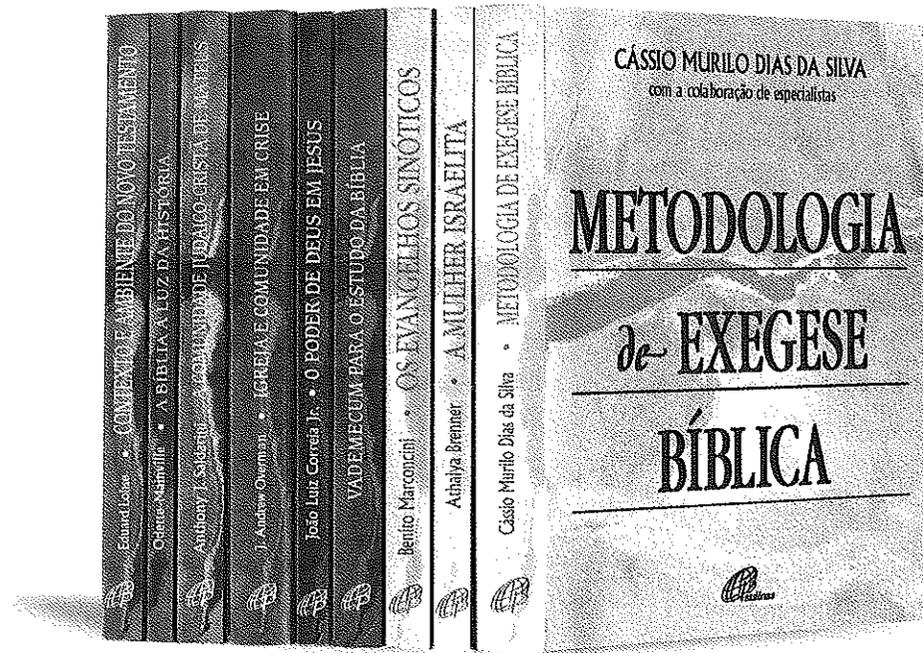
certamente não estamos no caminho certo. Na Igreja, a caridade deve pervadir todos os relacionamentos. Na verdade, os pastores esperam do leigo uma atuação mais positiva; geralmente os pastores estimulam o leigo a participar, ressaltam a dignidade e o protagonismo da vocação laical.

Com certeza, não haverá cidadania laical, nem presbiteral, enquanto o Direito Canônico for um ilustre desconhecido. Se nós, cidadãos, não procurássemos nos informar a respeito das normas contidas no Código de Defesa do Consumidor, nunca seríamos capazes de viver como cidadãos maduros, com os direitos respeitados. Da mesma forma acontece na Igreja. Se os leigos não tiverem a oportunidade de conhecer o Direito Canônico, máxime as regras que lhes tocam mais de perto, ser-lhes-á extremamente difícil assumirem sua vocação. Nunca serão protagonistas. Os ditames do Concílio, que colocam o leigo na cúspide da figura da pirâmide (povo de Deus), restaram inócuos, sem reflexo no quotidiano.

De qualquer modo, o cenário que se descortina é altamente positivo. O código é relativamente recente; não houve tempo para total maturação. Muitos estão ainda sob o influxo da inevitável nostalgia do código ab-rogado. Com o passar do tempo e o trabalho diuturno dos leigos, mormente dos especialistas em Direito, a situação deve mudar. Trata-se, verdadeiramente, de uma radical transformação de perspectiva; do Concílio de Trento, espelhado pelo código de 1917, passa-se ao magnífico Concílio Vaticano II, retratado pelo atual diploma; o Concílio dos direitos humanos, da igualdade fundamental, da doutrina social.

Salus animarum suprema lex est: a salvação das almas é a lei suprema. O Direito dos Leigos, o estatuto jurídico laical, está a serviço do cumprimento deste excelso objetivo. Só o leigo cômico dos seus direitos inalienáveis está capacitado a ser um parceiro dos pastores na sublime missão que a Igreja tem a desempenhar no limiar do terceiro milênio.

Edson Luiz Sampel é Doutorando em Direito Canônico pela Pontifícia Universidade Católica de Buenos Aires, Argentina e juiz do Tribunal Eclesiástico de São Paulo.



**BÍBLIA E
HISTÓRIA**



Telemarketing 0800-7010081

A coleção *Bíblia e História* é um eficiente instrumento de ajuda para o estudo bíblico. Seu objetivo é o alcance de um maior conhecimento dos contextos cultural, político e socioeconômico dos textos bíblicos, dos autores e leitores originais. É necessário descobrir primeiro o provável sentido original de um texto antigo para, depois, poder atualizar sua mensagem. Com esta coleção, a editora Paulinas dirige-se a professores e estudantes envolvidos no estudo da Bíblia. Assessorada pelo biblista Matthias Grenzer, a coleção *Bíblia e História* interessará também àqueles que desejam conhecer melhor história e literatura antigas ou estão em busca de uma fé mais bíblica.

AS BASES DE UM TRABALHO BÍBLICO CIENTÍFICO

Pe. Dr. César Teixeira

1 - INTRODUÇÃO

O propósito deste artigo é destacar as bases de um trabalho científico de pesquisa bíblica extraído da obra “A importância da mesa de refeição no anúncio da traição, Mc 14,17-21”¹. Não será o estudo do texto pelo texto, isto é, uma exegese fechada em si mesma ou aberta unicamente aos propósitos da “letra”. Longe de desmerecer esse tipo de análise, o que se pretende é “captar o espírito” que nos faz avançar em busca da compreensão de um sentido novo, possibilitando o acesso à mensagem original do texto e, no exercício do *intellectus fidei*, superar as ambigüidades de estruturas sociais, políticas e culturais equivocadas, que excluem e marginalizam². Hoje, homens e mulheres fazem experiências de fé em meio a esses desafios, e isso exige uma hermenêutica articulada que permita transmitir uma tradição evangélica, não meramente mecânica ou cega, mas que possa ser “útil para ensinar, para argüir, para corrigir, para instruir na justiça: para que o povo de Deus seja perfeito, experimentado em todas as obras boas (2Tm 3,16-17)”³.

¹ Cf. TEIXEIRA, C. *A importância da mesa de refeição no anúncio da traição, Mc 14,17-21* (Dissertatio ad Lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificiam Universitatem S. Thomae in Urbe). Romae: 1998.

² Cf. GORGULHO, G. S. Teologia: fidelidade à Palavra e serviço à liberdade. *Revista de Cultura Teológica*, n. 28, p. 61-64, 1999. “O tema da fidelidade à Palavra de Deus apresenta a natureza da teologia como compreensão articulada da fé. É o dinamismo constante do *intellectus fidei* diante dos desafios trazidos pela ambigüidade do pluralismo cultural, diante da ambigüidade da racionalidade científica e de suas críticas, e diante da ambigüidade do poder e seu caráter de exclusão, de divisão e de dominação. A teologia é sabedoria hermenêutica que se firma e se desenvolve na compreensão da revelação e do conteúdo do fato cristão”.

³ Cf. Dei Verbum 11.

2 – UM TÍTULO QUE REVELA O ESPÍRITO DA PESQUISA

O título, “A importância da mesa de refeição no anúncio da traição, Mc 14,17-21”, inclui o conteúdo do referido trabalho. Os quatro elementos contidos nesse título são os fatores básicos que condicionam toda a pesquisa. A matéria prima é um texto concreto na forma de um anúncio que foi proclamado durante uma refeição de mesa e que produziu bons resultados. Tudo isto tem em vista aquilo que consideramos sob o conceito de “importância”. Esta palavra significa, de imediato, qualquer coisa que tem valor, autoridade, consideração etc. Mas é antes de tudo *importare* com *antia*, ou seja, é qualquer coisa que se conduz para dentro, um conduzir em si. Portanto, é ação, aquilo que avança. Esse conceito indica, pois, a direção do Espírito que perpassa a pesquisa do início ao fim: eis o que podemos compreender de um título.

2 – AS MOTIVAÇÕES OBJETIVAS E SUBJETIVAS NA ABORDAGEM DO TEXTO

O elemento “importância” é o reconhecimento de uma experiência que se espelha no texto bíblico, conduzindo-nos ao motivo próprio do porquê deste presente estudo. Foi no decorrer do fim da década de 1970 e início da de 1980 que a pastoral da Arquidiocese de São Paulo se propõe o grande desafio de animar, organizar e dar esperança na luta do povo, marcada pelo sofrimento do regime militar no Brasil, culminando no *impeachment* do chefe da nação pelos seus atos de traição. Caíram os operários, foram exilados os estudantes e se frustraram os religiosos. O idealismo que os incentivava na luta não respondia mais ao duro realismo social. A esperança, todavia, os movia para o aprofundamento da realidade, sobretudo à luz da Sagrada Escritura. Foi também de grande ajuda o contributo das ciências antropológicas, sociais e historiográficas como mediações, revelando os inúmeros códigos entre o leitor e o mundo bíblico. Já no ano de 1985 tínhamos começado o estudo sobre o quadro da paixão de Jesus no Evangelho de Marcos. Esse autor nos tinha impressionado com a sua descrição da última semana de Jesus em Jerusalém. Uma descrição prática para os discípulos, em forma de ação e de testemunho.

Eles seguem Jesus, estão com ele e participam de tudo o que ele faz. Tudo acontece em meio aos conflitos entre Jesus e as autoridades. Os discípulos vivem os conflitos advindos da adesão a Jesus. Encontramos aqui o fio da identificação. Aqueles doze homens especialmente chamados e eleitos por Jesus (cf. Mc 3,13-19) e por ele enviados ao serviço missionário (cf. Mc 6,7-13) fracassam. Como compreender este fracasso, no fracasso dos companheiros de mesa que traem? O protótipo do Evangelho é Judas, muito conhecido na cultura brasileira. Uma figura folclórica por meio da qual, na noite do sábado santo — com a “malha(r)-ação” e a “queima(r)-ação” do Judas — o povo externa não somente o ódio, mas também uma total contestação das más ações dos grandes homens do poder contemporâneo. Se por um lado isso significa um mecanismo de defesa, por outro é fé viva e verdadeira em Jesus morto e ressuscitado.

3 – OS OBJETIVOS QUE ULTRAPASSAM AS FRONTEIRAS DO TEXTO

A presente pesquisa pretende dar um passo no sentido de aprofundar o aspecto específico expresso no título: “A importância da mesa de refeição no anúncio da traição, Mc 14,17-21”, e para tanto tem alguns objetivos.

Há um tema específico de investigação que envolve a mesa de refeição e a traição. Há também um texto delimitado no interior do qual se examina o tema. Mas por que o tema é examinado neste texto e não em outro⁴? Precisamente porque a experiência de Jesus de ter sido traído por um companheiro de mesa de refeição fornece os elementos para aprofundar esta reflexão, como um contributo para uma prática de fé e de relação com aqueles com os quais se estabelece experiência de fraternidade, justiça e solidariedade. Esses fatores contribuem com novas interrogações ao texto bíblico, tornando o encontro de ambos fecundo. São valores que no confronto com a realidade conflitiva, como o exemplo da traição/refeição, questionam o viver em

⁴ Por exemplo, Mc 14,10-11: texto que fala sobre a traição de Judas.

um mundo onde tais valores são negados. Comum e difícil de ser aceito, esse conflito ocorre quando das traições de companheiros de comunhão e de mesa, e tem por consequência grandes frustrações. O objetivo é também refletir a realidade da mesa de refeição como um elemento essencial que vai além do conflito traição/refeição. Acredita-se, portanto, que a mesa de refeição, no momento do anúncio da traição, aprofunda esta reflexão. Daí a sua importância.

4 – DA CIENTIFICIDADE À PRÁTICA DE FÉ NO DESAFIO PASTORAL

A importância do referido trabalho está na análise da presente perícopes, oferecendo, no início, uma identificação entre a realidade e o texto bíblico, tornando-se fonte de reflexão, não somente fundada em dados empíricos, mas sobre uma aproximação científica, com métodos e opiniões de vários estudiosos. A escolha deste texto já é fruto desta cientificidade que torna possível colher o trabalho genuíno de Marcos, não somente aprofundar a traição em si mesma, mas confrontá-la com a realidade da mesa de refeição que contém a estrutura própria da morte de Jesus. Assim, o ato íntimo de comer com Jesus e a sua violação por parte do traidor serão sempre ocasiões de questionamento sobre a coerência entre fé e vida. A pergunta: “Sou um traidor de Jesus?” determina a justa prática daqueles que comem a sagrada refeição, visto que estão celebrando a verdadeira refeição em que não se pode evitar a história da prisão de Jesus, da sua morte e da sua ausência. No presente trabalho, a mesa de refeição tem um valor a partir da experiência de Jesus vivida pela tradição que aprofunda a reflexão da coerência entre vida e prática de fé no desafio da pastoral, em realidades marcadas por ações más, colocando em crise os valores cristãos como a fraternidade, a comunhão e a solidariedade. Deste modo, Marcos confirma esta coerência de vida dentro de uma lógica perfeita, isto é, cada homem come ou deve comer. O homem mau come, logo, o homem mau é um comensal que recebe a grandeza do amor de Deus que, em Jesus, é concretizado no comer com o traidor, porque diante das ações más que geram conflitos a sua presença é permanente.

5 – A DINÂMICA DO TEXTO, CONTEXTO, PRETEXTO E CONTEÚDO

5.1 Quanto ao texto e ao contexto

Com a legítima delimitação do texto de Mc 14,17-21 torna-se possível individualizar a mesa de refeição como um momento especial em que Jesus come com os seus discípulos e anuncia-lhes a iminente traição de um deles. A crítica textual, de acordo com o texto grego original mais provável, revela que há uma variante⁵ e ela indica o profundo relacionamento entre Jesus e o traidor, dando relevo à mesa de refeição como um momento de grande afeição e confiança. A sinopse mostra de modo manifesto que, de fato, Jesus confrontou a traição junto aos seus e um juízo lhes foi dado. Das inumeráveis nuances do contexto, destaca-se o clima de tensão em que vivem Jesus e os doze. A violação brutal revela a desarticulação da comunidade dos companheiros de mesa e o sofrimento de Jesus, amigo que come com o seu traidor. Tudo isto resgata três fios narrativos que perpassam todo o evangelho de Marcos. Eles estão presentes no texto como portas que podem ser abertas com chaves apropriadas: a primeira, por meio da expressão μήτι ἐγώ (*acaso sou eu?*), nos conduz ao universo das incompreensões dos discípulos⁶; a segunda, pela palavra ἐσθίω (*comer*), fazendo-nos reler os conflitos históricos de diversas refeições presentes desde o início do Evangelho de Marcos⁷; a terceira chave nos faz ter presente, por meio do verbo παραδίωμι (*entregar*), a paixão e morte de Jesus⁸.

⁵ Trata-se da variante en e foi mérito das testemunhas B C* Q 565 dá fé deste detalhe, que se perde na infinitude de manuscritos que omitem tal variante. Esta grandiosa particularidade possibilita enfatizar a estreita comunhão entre os comensais e Jesus (cf. TAYLOR, V. *Evangelio según San Marcos*. Madrid: 1979).

⁶ Os discípulos confrontam no Evangelho de Marcos a tristeza e a interrogação afirmada com a paixão de Jesus e a tudo o que se relaciona com uma profunda falta de discernimento, cf. Mc 8,31ss; 9,10.32; 10,32; 14,29.32ss.50.66ss.

⁷ Sobre este assunto, ler meu artigo: Eucaristia: uma comensalidade conflitiva. *Revista de Cultura Teológica*, n. 30, p. 19-32, 2000.

⁸ O anúncio da traição mantém uma estreita relação com os anteriores anúncios de paixão, morte e ressurreição, cf. Mc 8,31; 9,12.31; 10,33.39.45; 12,6.10.

5.2 Quanto ao pretexto

Neste momento, a pesquisa adentra na cozinha do texto, isto é, nos pressupostos básicos da sua elaboração a partir da tradição em que Jesus anuncia a traição e a declaração de lamento e advertência. O episódio foi inserido no contexto para servir aos diversos temas da paixão e para narrar a última e verdadeira ceia pascal. Enquanto tradição independente⁹, a reflexão teológica em que Jesus é traído por um companheiro de mesa enquanto se manifesta aos seus não é abstrata ou mera criação do autor, mas um fato real na tradição. Isto significa que o motivo que gerou o texto não foi a traição, mas o choque da comunidade de Marcos causado pela escandalosa traição de um discípulo que, também antes de ser reconhecido como Judas, já era compreendido como a dor apocalíptica, como bem expressa o termo οὐαί¹⁰ (Ai!). É por meio dos dados redacionais que se compreende a intenção própria do autor de esclarecer e fazer um apelo de fé sobre o sentido real da traição e do comer com Jesus no caminho da sua paixão, em que Deus está sempre presente, não obstante os conflitos, as crises e a falta de fé em que vivia a comunidade de Marcos.

5.3 Quanto ao conteúdo

O anúncio da traição provém de Jesus, portanto, torna-se anúncio revelador, isto é, dá a conhecer um desígnio de Deus: na história passada — enquanto recupera a memória do fato escravidão/libertação —, na história presente — enquanto atualiza a experiência traição/refeição — e na história futura — enquanto figura como a mesa e o Filho do Homem, apesar de

⁹ Para Bultmann, a perícopes do anúncio da traição é uma unidade de tradição originalmente independente, ou seja, é situada independentemente do contexto da paixão e da ceia pascal (cf. BULTMANN, R. *The History of the Synoptic Tradition*. Oxford: 1972).

¹⁰ O termo em questão, embora frequentemente tenha a conotação de ameaça, no NT também expressa o profético grito de dor (cf. MARGOT, J.-C. *The Translation of οὐαί* *The Bible Translator*, London, n. 19, p. 26-27, 1968).

históricos, penetram na transcendência de Deus, traduzindo os gestos divinos de misericórdia, de libertação e de comunhão.

O desígnio de Deus, no anúncio da traição, é o fato novo que aprofunda o comer com Jesus, tornando-se exemplar na união pessoal com o transcendente. Este desígnio é um sofrimento que salva. Assim, o conflito torna-se o mecanismo que revela as raízes deste sofrimento por meio da prática de Jesus em comunidade de mesa, que significa comunidade de vida. É esta vida de comunhão e de intimidade que recebe um contra-sinal, a traição, que nos faz reler a prática de Jesus na arena dos conflitos e na ameaça de uma estrutura excludente que está organizada ao redor da lei da “pureza” e que privilegia o poder como acesso a Deus e como garantia da vida de alguns. Neste sentido, a proposta da mesa de refeição não mira a exclusão, mas implica a caridade aos necessitados, conduzindo os que trabalham e os que têm uma mesa farta à partilha com os mais pobres. Quem está saciado deve ajudar a saciar os que não estão. A prática da mesa é, portanto, a defesa da vida. Aquele que recebe como dom a abundância em sua mesa deve dar e dividir com aquele que não tem.

6 – UM MÉTODO QUE ULTRAPASSA A PRÓPRIA INTENÇÃO DO AUTOR

O objetivo determina o método da pesquisa e a estruturação própria do trabalho. O ponto de partida é a exegese do texto. É esta a primeira e imprescindível tarefa, pois o objetivo é o estudo de um tema no interior de um texto. O método exegético, neste caso, traz à luz as diversas sutilezas do tema. Por isso, a pesquisa se ocupa também de diversas aproximações sempre em vista do tema em questão. Opta-se por quatro tipos de estudo do texto: o *primeiro* se ocupa dos problemas inerentes ao texto sob três aspectos: a) escolha, delimitação e inserção; b) a reconstrução do texto grego original mais provável; c) o confronto com os textos paralelos. O *segundo* compreende a análise sincrônica¹¹ do texto, que permite colocar em relevo os detalhes impor-

¹¹ Entendemos esta análise como a possibilidade de sistematizar o texto no conjunto das relações contextuais, abrindo novos horizontes para sua justa compreensão, para a reaproximação dos códigos originais e para a criação de outros.

tantes em sua articulação lingüístico-sintática, estrutural e semântica. O *terceiro* considera os aspectos diacrônicos¹² para aprofundar o processo de formação do texto, reservando particular atenção aos extratos tradicionais e redacionais. Depois de recolher esses elementos, o *quarto* estudo retoma alguns pontos, alargando-os na perspectiva teológica, ultrapassando a própria intenção do autor presente na elaboração do seu texto.

7 – ELEMENTOS DE NOVIDADE

A mencionada pesquisa, em sua modéstia e longe de querer ser exaustiva e definitiva, tem como primeiro elemento de novidade a tentativa de restituir a dignidade de um texto que, enquanto parte do Evangelho, não pode ser penalizado em relação aos outros, servindo apenas para intensificar a presença de Jesus e dos Doze à mesa de refeição comendo com o traidor¹³. De fato, o anúncio da traição, ao fazer parte da tríade da última ceia, não é insuficiente e inconsistente em sua individualidade, mas incentiva a fazer uma avaliação mais respeitosa dos dados reais. Assim, não somente removeremos o texto do isolamento, mas poderemos colher um maior valor teológico em si mesmo e em toda a obra de Marcos.

Uma outra novidade, não obstante os seus limites, está no esforço do presente estudo de contribuir, para uma leitura teológica cristã na bem acertada visão de Marcos, que repropõe a questão da traição/refeição. Para o autor, somente o comer com Jesus não basta como critério que assegure uma autêntica fé nele; é necessário também o exemplo da má ação de um discípulo

¹² O interesse por esta análise é dialogar metodologicamente sobre as questões que possam fundamentar o tema em questão, visando indagar, a partir do texto, a história de sua formação e verificar se existe conexão do tema com os dados da tradição e se houve uma evolução a partir da tradição ou a partir da contribuição teológica do autor.

¹³ Esta é a opinião de H. SCHLIER, afirmando que na narrativa do anúncio da traição em Mc 14,17-21 domina um dispositivo, isto é, o da intensificação, (cf. SCHLIER, H. *Il Mistero Pasquale e la Passione secondo Marco*. 2. ed. Milano: 1991).

que gera a morte. Assim, compreendendo a concepção de Marcos sobre a fé em Jesus e sobre a coligação pessoal com ele, a traição na mesa de refeição, não obstante as suas implicações conflitantes, constitui um outro aspecto desta concepção, visto que em todas as fases da sua vida, inclusive na paixão, Jesus é a própria manifestação da presença de Deus. Portanto, se na narração de Marcos a estrutura da cruz de Jesus encontra sua razão na relevância do conflito, a estrutura da ressurreição certamente está na esfera que ultrapassa este conflito. Esse fato é uma nova perspectiva deste estudo: a superação do conflito nas figuras da mesa de refeição e do Filho do Homem¹⁴.

Constituem também elementos de novidade os novos horizontes teológicos que se abrem, não se restringindo apenas à intenção do autor, muito comum em algumas análises. Sob este aspecto, acredita-se que a intenção não explica tudo, já que o escritor não cria do nada as expressões das suas experiências, mas trabalha também sobre as realidades existentes anteriormente nos diversos repertórios de relações sintáticas, modo de dizer, frases feitas, formas da tradição literária e outros. O escritor somente pode dominar o material da linguagem aceitando-o como o encontra, fazendo-o mais expressivo e mais flexível. É perfeitamente possível que o escritor não se dê conta disto no uso de uma frase, quando esta entra no escrito com toda a sua carga. Neste caso, a dimensão da linguagem explica uma quantidade de sentido que não estava presente na intenção do autor.

O presente trabalho reúne uma bibliografia que não existe em uma única obra. Conta com uma pesquisa referente aos anos de 1920 a 1998, em *Elencos Bíblicos e New Testament Abstracts*. Não obstante a escassez bibliográfica referente à perícope e ao tema específico, existe, de outra parte, uma abundância de estudos e comentários do Evangelho de Marcos, por meio dos quais torna-se possível desenvolver direta ou indiretamente os vários aspectos referentes ao tema. Dentre os muitos comentários, destacamos as obras de Lagrange¹⁵, Pesch¹⁶, Taylor¹⁷ e Gnlika¹⁸. As linhas de ações reúnem uma

¹⁴ Cf. GALLARDO, C. B. *Jesús: Hombre en conflicto*. Santander: 1986. p. 266.

bibliografia sob três aspectos: a) filológico, crítico textual, lingüístico e gramatical. Estas análises podem dar a impressão de ser um tanto estranho ao tema, mas são muito importantes. Elas concretizam o esforço de máximo respeito para com o texto e de não buscar nele apenas o que interessa ao pesquisador; b) as questões referentes à mesa de refeição reúnem hoje uma imensa bibliografia, principalmente em seus aspectos tradicionais, como por exemplo se essa é ou não uma refeição pascal, muito bem argumentada, depois de muitas discussões, na obra de Joaquim Jeremias¹⁹. De outra parte, a obra de Léon-Dufour²⁰ nos permite, sem deixar de valorizar estes aspectos polêmicos, aprofundar os horizontes teológicos sobre a mesa de refeição; c) quanto aos aspectos da traição, são imprescindíveis as obras de Schenke²¹, Popkes²², Brown²³ e Kelber²⁴. Cada aspecto desencadeia diversos setores, exigindo outras citações bibliográficas, incluindo a bibliografia de apoio. Foram importantes e decisivos também os inúmeros artigos que têm dado à pesquisa um teor de novidade.

¹⁵ Cf. LAGRANGE, M.-J. *Évangile selon Saint Marc*. 4. ed. Paris: 1929. (Etudes Bibliques)

¹⁶ Cf. PESH, R. *Il vangelo di Marco*. v. 1 e 2. Brescia: 1980s. (Commentario Teologico del Nuovo Testamento)

¹⁷ Cf. TAYLOR, V. *Evangelio según San Marcos*. Madrid: 1979.

¹⁸ Cf. GNILKA, J. *El Evangelio según san Marcos*. v. 1 e 2. Salamanca: 1986. (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 55/e)

¹⁹ Cf. JEREMIAS, J. *Le Parole dell'Ultima Cena*. Brescia: 1973. (Biblioteca de Cultura Religiosa, 23)

²⁰ Cf. LEÓN-DUFOUR, X. *O partir do pão eucarístico segundo o Novo Testamento*. São Paulo: 1984.

²¹ Cf. SCHENKE, L. *Studien zur Passionsgeschichte des Markus: Tradition und Redaktion in Markus 14,1-42*. Mainz: 1971. (Forschung zur Bibel)

²² Cf. POPKES, W. *Christus Traditus: Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament*. Zürich-Stuttgart: 1967.

²³ Cf. BROWN, R. E. *The Death of the Messiah: From Getsemane to the Grave*. v. 1 e 2. New York-London: 1994. (A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels)

²⁴ Cf. KELBER, W. H. (Editor). *The Passion in Mark Studies on Mark 14-16* (with contributions by J. R. DONAHUE: "Introduction: From Passion Traditions to Passion Narrative"; V. K. ROBBINS: "Last Meal: preparation, Betrayal, and Absence [Mark 14:12-25]"; W. H. KELBER: "Conclusion: From Passion Narrative to Gospel"; et alii). Philadelphia: 1976.

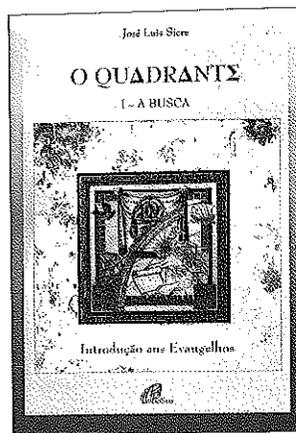
8 - CONCLUSÃO

Finalmente, conclui-se este momento com a interrogação que se apresentava como desafio desde o início da pesquisa. Isto porque, no desenvolver do presente estudo, tinha-se a impressão de um aprofundamento sobre questões óbvias, seja sob o aspecto da traição, que não tem avançado em termos de pesquisa, seja sob o aspecto da mesa de refeição, se comparada com a sua importância como ceia pascal e eucarística. Diante de tudo isto, seria ainda útil afirmar que a mesa de refeição é importante no anúncio da traição? Se de uma parte isto soa como aspecto desprezível, de outra esta qualidade própria se impõe como a base de um juízo ou conclusão. De fato, neste sentido, nada é mais importante que as questões a respeito da mesa eucarística. É por isso que a mesa da traição, com tudo o que já foi dito, tem a sua importância, porque continua a dar ao homem a possibilidade de examinar a si mesmo. Sou eu um traidor do Senhor?

Pe. César Teixeira é Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Santo Tomás e professor na Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção.

O QUADRANTE

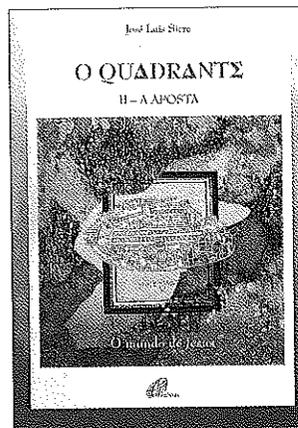
José Luis Sicre



O Quadrante é uma obra dividida em três volumes, todos construídos da mesma forma: uma viagem apaixonante através do mundo dos Evangelhos, alternada com capítulos de caráter científico, que reúnem os principais dados de que se dispõe até o momento para aprofundar o estudo de cada um dos evangelistas.

A viagem é conduzida por Andrônico, um cristão da Ásia Menor, nascido no ano 58, o quarto do reinado de Nero. Esse personagem, a quem "as respostas vagas não satisfazem", resolve conhecer o Evangelho quando encontra no texto de Marcos um fato estranho: uma referência ao quadrante, nome de uma moeda usada apenas em Roma e não na Judéia, onde vivia Jesus.

• **O primeiro volume**, *A busca - Introdução aos Evangelhos*, descreve o processo de formação dos três primeiros evangelistas, Marcos, Mateus e Lucas, de modo a ampliar a compreensão do significado do Evangelho e dos principais problemas que sua leitura suscita aos cristãos na passagem do novo milênio.

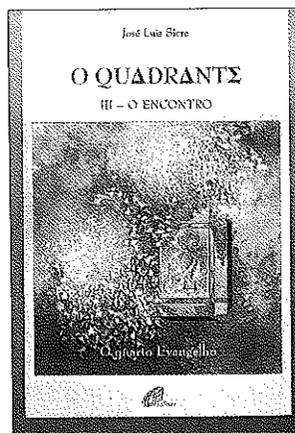


• **O segundo volume**, *A aposta*, tem por tema o mundo de Jesus e contém dados que envolvem desde geografia, história e contexto social até a resposta de Jesus a seus contemporâneos. Por meio do personagem principal, agora já casado com filhos, o autor discute uma questão que não caberia em nenhum estudo científico:

co: o contraste entre conhecer o Evangelho e viver o Evangelho.

• **No terceiro volume**, *O encontro*, Andrônico descobre o Evangelho de João, o mais polêmico e debatido de todos os evangelhos canônicos. É o final da aventura desse personagem que, segundo suas próprias palavras:

É uma aventura intelectual, que terminou convertendo-se em aventura espiritual. A história de minha vida e de minha época só interessa enquanto se refere à história de uma busca, de uma aposta e de um encontro.



José Luis Sicre, nascido em 1940, na Espanha, licenciou-se em Filosofia e dedicou sua pesquisa científica ao estudo dos profetas. Atualmente é doutor em Sagrada Escritura e leciona na Faculdade de Teologia da Universidade de Granada e no Pontifício Instituto Bíblico de Roma.

INCULTURAÇÃO OU SINCRETISMO?

CONSIDERAÇÕES ACERCA DE ALGUMAS OPÇÕES TERMINOLÓGICAS

Dr. Afonso Maria Ligorio Soares

Proponho neste artigo a utilização do termo "fé sincrética" para tratar dogmaticamente do sincretismo religioso afro-católico e assim superar o uso algo purista e, por vezes, romântico que a teologia católica vem fazendo do termo "inculturação", que esconde as ambigüidades inerentes ao processo histórico da revelação divina à humanidade.

Aqui exponho de forma muito sucinta os resultados de minha pesquisa doutoral¹. Nela discuti primeiramente os usos e abusos dos termos: catolicismo, sincretismo e inculturação, para depois defender a densidade teológica da epopéia negra no Brasil. Em seguida, dediquei-me a fundamentar a opção pela expressão "fé sincrética". Parti de uma releitura da diáde fé-ideologia, formulada por Juan Luis Segundo para lidar com o perene desafio cristão de articular o encontro do absoluto de Deus com o relativo do ser humano.

O cristianismo é uma religião que se quer universal, isto é, destinada a conter, em princípio, toda a pluralidade encontrável no gênero humano. Seu principal argumento para tamanha pretensão está na certeza de que a revelação de Deus à humanidade tenha atingido, em Jesus de Nazaré, um nível de profundidade jamais equiparado antes ou depois de tal evento (plenitude da

¹ Cf. SOARES, Afonso. *Sincretismo e Inculturação: Pressupostos para uma aproximação teológico-pastoral às religiões afro-brasileiras*, buscados na epistemologia de Juan Luis Segundo. Tese defendida na Universidade Metodista de São Paulo-UMESP, a 11 de maio de 2001. Compuseram a banca examinadora os professores doutores: Antonio Carlos de Melo Magalhães (Presidente), Etienne Alfred Higuier (Titular - UMESp), Paulo Augusto de Souza Nogueira (Titular - UMESp), Andrés Torres Queiruga (Titular - Faculdade de Filosofia de Santiago de Compostela - Espanha), Ênio José da Costa Brito (Titular - PUC-SP).

revelação). Eis a excelência e, simultaneamente, o tendão-de-aquiles de toda a história do dogma cristão. Como conciliar o absoluto do Deus que se revela com a inevitável relatividade do meio utilizado e de seus resultados?

Durante séculos, muitos aceitaram implicitamente que, por lidar com o absoluto, a igreja tornava-se, na prática, absoluta. Hoje é impensável a manutenção de semelhante posição. Custa crer que ela tenha sido aceita por tantos durante tanto tempo. E, finalmente, malgrado resistências e sensíveis retrocessos conjunturais por parte (dentre outros setores) da cúria romana, vivemos hoje em condições mais favoráveis para se (re-)propor questões teologicamente fundamentais, desde há muito esquecidas.

Uma delas é justamente a que me ocupa neste trabalho: as implicações dogmático-pastorais de uma renovada aproximação à experiência do sincretismo religioso. Move-me a convicção de que uma religião que se pretenda universal, e que fundamente sua argumentação na crença de que o absoluto de Deus concentre-se na relatividade de um ser humano localizável no tempo e no espaço, não pode, honestamente, desconsiderar teologicamente a análise dos benefícios e limites do sincretismo.

Como podem as igrejas cristãs rejeitar peremptoriamente o sincretismo teológico-religioso (isto é, a tentativa de ligar elementos que não poderiam logicamente ser unidos) e, por outro lado, afirmar, por exemplo, que em Jesus de Nazaré estão presentes, numa mesma pessoa (divina), duas naturezas (humana e divina) radicalmente distintas, sem mistura, (con-)fusão ou separação? Como desqualificar, por princípio, o esforço popular de juntar deuses diferentes, e até contraditórios, numa mesma experiência religiosa, cegando-se a uma possível semelhança entre tal esforço e a genial formulação simbólico-teórica do dogma trinitário, que procura o difícil equilíbrio entre a convicção monoteísta e a experiência do múltiplo na divindade?

² O ambiente e paixão de fundo desta pesquisa são as comunidades negras brasileiras. Suas (de-)limitações contextuais incluem minha herança familiar católica, a formação filosófica e teológica em centros católicos de saber (PUC-PR, ITESP-São Paulo e PUG-Roma), a prática teológico-pastoral mais alinhada com correntes liberacionistas e ecumênicas, além dos doze anos de magistério em teologia.

Minha tese doutoral toma assento nesta discussão, a partir da pesquisa acadêmica interdisciplinar que tenho desenvolvido nos últimos anos². Ao longo do percurso, descobri a obra de Juan Luis Segundo, que me encantou por sua aversão a maniqueísmos e monismos que encaixotam a reflexão. Como já dissera J. I. Gonzalez Faus, a teologia segundiana dá-nos “a sensação de formular, com notável honradez, *as questões que as pessoas se fazem*, e não essas questões às quais nós teólogos costumamos responder, sem que ninguém nos tenha perguntado”³.

Desse encontro brotou a hipótese de que o método para “*pensar em cristiano*” desenvolvido por Segundo pudesse ir mais longe do que o próprio Segundo imaginara em vida, ajudando na superação de alguns impasses teológicos cristãos no diálogo com a cosmovisão afro-brasileira.

De fato, ainda são relativamente poucas as produções cristãs voltadas para o diálogo com as religiões afro-brasileiras. Menos ainda aquelas que privilegiam a reflexão teológica sobre o sincretismo afro-católico. Mesmo assim, num passado recente, o tom dessas obras quase sempre pressupunha um cristianismo já pronto, definido, prefixado, pretendendo dialogar ou confrontar-se com suas versões imperfeitas, mal-acabadas, ou mesmo deturpadas.

Entretanto, penso que se a teologia cristã souber aliar um adequado acesso hermenêutico às fontes bíblicas com uma reflexão especulativa mais arejada poderá evidenciar uma vontade dialogante no interior mesmo de sua mais autêntica Tradição. Procurei demonstrá-lo na tese, dividindo a pesquisa em dois momentos: o primeiro, considerando o drama afro-brasileiro de um ponto de vista histórico-antropológico; o segundo, verificando as bases teóricas do necessário “ir ao encontro de”. A nota original deste esforço teórico foi testar a epistemologia de Juan Luis Segundo, pensada, a princípio, para o interlocutor contemporâneo, moderno e secularizado. Como já vinha fazendo

³ J. I. GONZALEZ FAUS. Um prólogo que também não o é. In: J. L. SEGUNDO, *O dogma que liberta: fé, revelação e magistério dogmático*. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 11.

em trabalhos anteriores⁴, quis ver sua viabilidade quando se tratasse da possibilidade de um diálogo entre o cristianismo e as religiões afro-brasileiras.

Estou ciente de poder atrair a seguinte objeção: como pode o método de um teólogo “elitista” como Segundo, que jamais escondeu sua preferência pelo acompanhamento pastoral de grupos secularizados da classe média, adequar-se ao diálogo com religiões não-modernas?

Uma primeira resposta é mais fácil: as religiões afro-brasileiras, se não podem ser chamadas de modernas, também não são mais pura e simplesmente tradicionais. Para usar uma expressão do filósofo africano Kwame A. Appiah, elas já seriam “religiões não-tradicionais”⁵. O sincretismo religioso afro-católico denota um diálogo real já em andamento. Há algo de moderno e, ao mesmo tempo, tradicional no povo-de-santo.

Para enfrentar teoricamente a questão, não é o caso de se apresentar exaustivamente nesta sede uma determinada religião afro-brasileira. Basta reconhecer o potencial teológico-dogmático do seguinte fato: muitos participantes de liturgias oriundas de religiões tradicionais africanas não se sentem na obrigação de renunciar à fé cristã (notadamente católica); aliás, em alguns casos, ser católico é *conditio sine qua non* para a admissão ao processo iniciático. Mesmo entre participantes de CEBs constatei essa prática; e as pessoas envolvidas pareciam não se sentir em contradição. Como mãe Sonia, sacerdotiza de um terreiro na zona leste paulistana: “A gente é católica, apostólica, romana e espiritista, graças a Deus!”

Ademais, outro fenômeno recentíssimo completa o quadro: muitos agentes de pastoral negros têm atravessado a fronteira católica em busca de suas

⁴ Cf. Afonso SOARES, O eclesial das comunidades de base e a mistura religiosa: um desafio para a inculturação da fé. In: *Espaços* 1/1 (1993): 55-70; Idem, Candomblé, sincretismos e cristianismo: um diálogo com Juan Luis Segundo. In: Idem (org.). *Juan Luis Segundo - uma teologia com sabor de vida* (São Paulo: Paulinas, 1997. pp. 121-144).

⁵ O autor tem empregado esta expressão para qualificar o processo atual de intercâmbio entre as sociedades tradicionais africanas e aquelas modernas européias. Cf. K. A. APPIAH. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997. pp. 155-192.

raízes africanas. E, a certa altura do processo, passam a cultivar concomitantemente dois amores: a tradição cristã recebida e a tradição ancestral (re-)descoberta.

Enfim, o sincretismo religioso afro-católico provoca o cristianismo europeizado a uma nova aprendizagem pastoral e dogmática. Em vez de deturpação do cristianismo autêntico, ele significou um freio à hegemônica ideologia católica de então que, ao contrário da cosmovisão original africana⁶, mostrava-se, quase sempre, desumanizadora e anti-evangélica, num vistoso desprezo ao corpo e à dimensão terrena.

Mas não se trata aqui apenas do justo resgate da herança afro-brasileira. Outros já o têm feito com maior competência. Tenciono jogar alguma luz em vista de uma releitura bíblico-teológica do próprio cristianismo. A estratégia ecológico-popular do sincretismo é uma pista providencial diante dos novos desafios do cristianismo neste novo século.

Aqui se insere a segunda resposta à objeção mencionada acima. Qual o papel do pensamento de Juan Luis Segundo neste trajeto? Embora jamais tenha enfrentado diretamente o tema do sincretismo - pois, seu interlocutor foi sempre o *homo modernus*, ilustrado, arisco aos poderes eclesiásticos - resolvi fazer uma releitura (quem sabe) antropofágica das categorias fundantes do pensamento segundiano. Se estas são instigantes para um diálogo no âmbito da cultura moderna ocidental, por que não poderiam ajudar quando se trata das variáveis brasileiras dessa cultura?

Para tal empreita, é preciso, em primeiro lugar, delimitar, a partir de diversos ângulos, o objeto material, a saber o “sincretismo religioso afro-

⁶ Para esta discussão, cf. Afonso SOARES. *Sincretismo e inculturação*, cap. II. Ali, sigo principalmente a Londi Boka di MPASI (*Religioni e Cultura in Africa*, PUG-Roma, 1988/89). Cf. também: Idem, Sulle religioni popolari dell’Africa sub-sahariana (tradução *ad usum privatum* do original francês). In: *TELEMA*, 18/2 (1979): 19-50. Também na esteira de Mpsi está H. FRISOTTI. *Passos no diálogo: igreja católica e religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Paulus, 1996.

brasileiro”⁷. Ao considerá-lo mais detidamente, verifiquei que o povo fiel às origens africanas, ou mesmo aqueles segmentos da população que levam adiante, e concomitantemente, “duas religiões”, não pretendem, em geral, desafiar ou apostatar a ortodoxia cristã. Na realidade, o que eles têm como referencial, há séculos, são variáveis populares do catolicismo. Um catolicismo sincrético, portanto. As críticas e/ou a condenação de tais fenômenos são, em geral, ineficazes porque demasiadamente assépticas, isto é, partem de um catolicismo imaginário que ninguém jamais viu.

Por outra parte, mesmo no candomblé é freqüente nos “clientes” e, às vezes, entre os *abiyán* (os futuros filhos de santo), a percepção instrumental (ou ideológica, em sentido segundiano) da religião. E se alguém continua a freqüentar a missa e os demais sacramentos católicos sem abdicar dos passes e dos despachos, é porque a sua leitura pragmática reconhece a eficácia de ambos os rituais.

Aqui evidencia-se uma constante antropológica em ação: tanto para o cristianismo quanto para o candomblé, a separação entre o mágico e o místico é feita por um fio muito tênue. A partir da dialética segundiana entre massas e minorias, concluo que, em vez de um catolicismo vítima da religião afro-brasileira, como sugeria certa apologética pré-conciliar, há dois sistemas – justamente, catolicismo e candomblé – que, muitas vezes, pagam o preço da conversão radical que exigem, a saber, uma opção de vida minoritária, não acessível à massa. O bom senso pastoral tanto das lideranças católicas quanto daquelas do candomblé tem, no entanto, mantido essa tensão entre clientes e iniciados, evitando o sectarismo. Com os benefícios e efeitos deletérios que daí decorrem.

Mas, resta ainda uma questão: o que há de positivo, de complexo e de criativo nas construções sincréticas afro-católicas? E o que há de preconceituoso ou simplesmente equivocado nos estudos que se têm realizado sobre o assunto?

⁷ Foi o que realizei nos dois primeiros capítulos da tese (Cf. Afonso SOARES, *op. cit.*, pp. 16-106).

Em meu levantamento bibliográfico, identifiquei, na companhia de reconhecidos especialistas, as proposições que perderam, ou estão perdendo o consenso da comunidade científica. Por exemplo, a tese do sincretismo como máscara colonial para driblar a dominação; a hipótese do sincretismo apenas como estratégia de resistência; a sinonímia com justaposição (Bastide), colcha de retalhos, bricolagem (Lévi-Strauss) ou aglomerado indigesto (que até hoje dá o tom dos pronunciamentos de teólogos católicos a respeito), pois, não explicariam os casos em que a religião permanece como um todo integrado; ou ainda, o reducionismo de se ver o sincretismo num arco de bipolaridades do tipo pureza *versus* mistura, separação *versus* fusão etc.

De acordo com S. Ferretti, é possível contemplar três variantes no interior do conceito de sincretismo: existiria *convergência* entre idéias africanas e de outras religiões, sobre a concepção de Deus ou sobre o conceito de reencarnação; *paralelismo* ou *justaposição* nas relações entre orixás e santos católicos; *mistura* ou *fusão* na observação de certos rituais pelo povo-de-santo, como o batismo e a missa de sétimo dia, e *separação* em rituais específicos de terreiros, que diferem dos de outras religiões⁸.

P. Sanchis o vê como “princípio dinâmico de ordenamento e de transformação” que configura “um processo que se cria a si próprio, tanto quanto cria o seu produto, nunca acabado”⁹. No Brasil contemporâneo, esse processo tem se desdobrado em sincretismo “de ida”, fruto de um encontro desigual de civilizações; e sincretismo “de volta”, que vai da religião efetivamente praticada em direção às raízes atávicas do indivíduo.

R. Segato¹⁰ diz que candomblé e catolicismo são, aos olhos dos filhos-de-santo, suplementares, coexistentes, complementares. O catolicismo oferece o limite moral (separação entre o bem e o mal) e a possibilidade de

⁸ Cf. FERRETTI, S. F. *Repensando o sincretismo*: estudo sobre a Casa das Minas. São Paulo: EDUSP; São Luís: FAPEMA, 1995. p. 91.

⁹ SANCHIS, P. Sincretismo e Pastoral de Massas. In: LESBAUPIN, I., (Org.). *Igreja: comunidade e massa*. São Paulo: Paulinas, 1996. p. 159.

¹⁰ Cf. SEGATO, R. L. O candomblé e a teologia. In: ANJOS, M. F. dos, (Org.). *Experiência religiosa: risco ou aventura?* São Paulo: Paulinas, 1998. p. 75-84.

transcendência; o candomblé articula um discurso para o mundo social, as relações interpessoais e a dimensão psíquica, tendo nos orixás um “léxico para a introspecção”. O diálogo entre ambas as tradições, no interior de um mesmo indivíduo, é feito em termos de “alternância de códigos”. Em alguns depoimentos, disseram-me que o catolicismo (cristianismo) é a base mínima indispensável que prepara o povo para os vãos mais altos do candomblé.

Neste ponto da discussão, já convém introduzir as categorias de Juan Luis Segundo; pois, foi com seu auxílio que pretendi definir a pertinência teológica do sincretismo. Algumas de suas distinções conceituais foram-me decisivas, tais como: “fé abramica/antropológica” e “fé religiosa” e a interação de fé, ideologia e dado transcendente.

Várias aproximações permitiram-me aprofundar a dialética do autor: a distinção e complementaridade entre cultura (repetitivo-massiva) e filosofia (criativo-minoritária); entre linguagem icônica (valores) e digital (modelos); entre aprendizagem em primeiro grau (proto-aprendizagem: aprender) e em segundo grau (dêutero-aprendizagem: aprender a aprender). Ou ainda, evidenciando a perspectiva evolutiva deste teólogo uruguaio, na releitura da díade fé-ideologia em termos de herança genética (tradições, poupança energética) e mecanismos homeostáticos (capacidade de aprender através da experiência do erro), entropia e neguentropia, natureza e pessoa¹¹.

Em todas essas ponderações secundárias, retorna sempre a mesma preocupação: evitar descansar em simplificações que bloqueiam a reflexão e a espiritualidade das pessoas, impedindo-as de testar sua fé absoluta na ineludível ambigüidade da história. Saber expor seus dados transcendentais à dura realidade requer, para o autor, o *habitus* ecológico da flexibilidade.

Portanto, assumir coerentemente a história como espaço ineludível da experiência da revelação significa admitir que tal evento, em vez de evitar, depende intrinsecamente do contexto em que é plasmado. A pessoa adulta, religiosa ou não, é continuamente desafiada a jogar ecologicamente entre

¹¹ Remeto o leitor ao estudo de tais distinções, que empreendi ao longo da Segunda Parte da tese doutoral.

utopia (valores absolutos) e história (ideologias efêmeras), devendo habituar-se a jamais ver os seus dados transcendentais fielmente concretizados. Uma fé concretizada (modelos, tradições, formulações dogmáticas) será sempre falseável (Popper), isto é, válida enquanto não se demonstrar sua inadequação, ou seja, seu distanciamento da Tradição.

Munido deste arsenal, posso, enfim, formular minha proposição básica: a tradução teológica, contextualizada no Brasil, da díade fé-ideologia na categoria *fé sincrética*¹². Penso que uma teologia (fundamental e dogmática) mais arejada não se furtará a reconhecer o que as ciências da religião já podem hoje demonstrar: a condição e os condicionamentos radicalmente humanos do acesso à fé religiosa, regra esta da qual não tem por que ser poupada nem mesmo a fé cristã.

A fé sincrética é absoluta quanto aos valores fundamentais que estão em jogo na escolha aparentemente contraditória dos significantes religiosos (dimensão fé); mas é relativa quanto aos resultados efetivamente atingidos (dimensão ideológico-sincrética). Pode-se falar, portanto, de fé sincrética para identificar o modo mesmo de uma fé “concretizar-se”. De fato, não existe fé em estado puro; não temos antes uma “fé” (antropológica ou religiosa) à qual acrescentamos depois uma “ideologia”. A fé mostra-se na práxis.

Por isso, quem diz fé sincrética, diz, de certa forma, fé inculturada. Ou melhor ainda (apesar da não musicalidade do termo): *fé inreligionada*¹³. A diferença (não indiferente) é de trajeto, ou seja, o ponto de vista de onde se observa a invenção religiosa popular. A comunidade eclesial (no caso cristão) propõe-se a inculturar ou *inreligionar* a mensagem evangélica; o povo responde, acolhendo a “novidade” de acordo com suas reais estruturas significativas.

¹² Nesse sentido, é interessante a terminologia adotada pelo teólogo Hermilo Pretto. Sua utilização da categoria *fé política* é, sem dúvida, de inspiração secundária. Cf. PRETTO, H.E. Fé política. In: *Vida Pastoral*, São Paulo, n. 121, p. 2-8, 1985.

¹³ Aludo aqui às contribuições que A. Torres Queiruga vem oferecendo a esta discussão. Cf., por ex., seu recente título: *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus* (São Paulo: Paulinas, 2001), sobretudo o capítulo 6: Deus e as religiões: ‘inreligiosação’, universalismo assimétrico e teocentrismo jesuânico (p. 315-355).

Quem diz fé inculturada parte do postulado de um dado transcendente, de um valor absoluto finalmente garantido pelo Ser Absoluto acolhido na fé. Presumindo que tal verdade esteja sob sua custódia, a comunidade eclesial dá o passo de comunicá-la para além das fronteiras originais. Quem, em vez, prefere afirmar a fé sincrética postula que o sopro do Espírito já esteja agindo nas demais tradições culturais antes, contra ou mesmo apesar do contato com as comunidades cristãs.

O povo-de-santo *inreligiosa* o que pode ou o que quer acolher da tradição cristã. De fato, muitos praticantes da tradição dos orixás, da umbanda e de outras variáveis religiosas de nossa herança africana sentem-se sinceramente católicos. Acolheram em suas tradições de origem o enxerto cristão, expurgaram o que lhes pareceu desumano ou sem-sentido, misturaram o que não tinha mesmo muita importância, e mantiveram o que julgaram positivo e enriquecedor para sua própria cosmovisão.

Entendo que a expressão *fé sincrética* coloque-se na fronteira entre o inclusivismo e o pluralismo, reconhecendo o que há de legítimo em ambas as reivindicações. Ela não nega, por exemplo, que a humanidade já esteja em marcha rumo à plenitude do Mistério Crístico, como diria Teilhard de Chardin. Mesmo se essa consciência/experiência total deva aguardar a Parusia, o decisivo é manter e celebrar esta "tensão-para".

Por outro lado, ao insistir na *fé sincrética*, saliento o valor teológico-dogmático da experiência real que o povo está fazendo. Nesse sentido, o sincretismo denota uma mútua *inreligiosa*, de ida e de volta. Com a particularidade de acontecer no interior de uma mesma pessoa, numa autêntica experiência mística.

Ora, chamar a atenção para a experiência (humana) de Deus é o que têm feito importantes teólogos da atualidade, tais como E. Schillebeeckx, A. Torres Queiruga e J. L. Segundo. Para este último, a revelação de Deus é um processo histórico, com etapas que têm seu sentido próprio (DV 15: a pedagogia divina), mas não são definitivas. Nesse processo, o povo bíblico (autores e comunidades leitoras) sempre procurou modular em linguagem humana o

sopro e as ressonâncias do Espírito¹⁴. Donde a força (e a fraqueza) do umbral cristão: este depende intrinsecamente de uma experiência ineludível que só tem sentido se o indivíduo a fizer por si mesmo. Mas não é dito que o resultado deva necessariamente configurar-se como uma comunidade nitidamente eclesial (ao menos, nos moldes em que a podemos descrever hoje).

Em tal processo, o acesso ocasional (estocástico) ao umbral cristão, que Segundo entende ser uma coincidência entre fé antropológica e fé religiosa, não elimina a inevitável ambigüidade da tradução "práxica" deste encontro, ou seja, da vida cristã. Nossa condição humana empurra-nos ao sincretismo. O que requer do cristianismo uma contínua crítica e autocrítica do *status quo*, de suas realizações pastorais, de suas formulações teórico-teológicas, e assim por diante.

Donde a importância de outra conclusão, inspirada na dialética segundiana de massas e minorias: ninguém consegue ser coerentemente minoritário o dia inteiro. Conseguirá, certamente, ser minoria em alguns aspectos, jamais em todos. Portanto, considerarem-se "cristãs" (ou seguidoras de qualquer outra denominação religiosa) é, na prática, um acordo necessário, uma convenção que possibilita às pessoas o desfrute tranqüilo do ninho entre um vôo e outro. Na realidade, as pessoas acabam sendo cotidianamente cristãs, pré-cristãs e anticristãs.

Todavia, e felizmente, esse acordo prévio sobre um conceito-limite (o umbral cristão, neste caso) permite aos grupos em questão manter certos níveis já conquistados e agora imprescindíveis para não retroceder a aprendizagens básicas já assimiladas. Somente a fidelidade a essa plataforma mínima (herança genética) torna-os aptos a projetos mais complexos e arriscados (procedimentos homeostáticos). Por outra parte, como diz G. Bateson, uma aprendizagem em segundo grau jamais deveria descartar aquela de primeiro grau. Um escritor só pode brincar com a língua porque foi e continuará sendo alfabetizado.

¹⁴ Cf. SEGUNDO, J. L. *O dogma que liberta*. 1ª parte. p. 50-177.

Pois bem, o método segundiano pode nos ajudar a equacionar alguns problemas que o sincretismo religioso levanta à teologia (dogmática) cristã. O sincretismo é a história da revelação em ato. Entendo que algumas das conclusões de Segundo podem favorecer a inclusão do sincretismo como um dos componentes modeladores da fé cristã (e, obviamente, das demais). Dentre elas, saliento a seguinte: também faz parte da revelação divina a maneira como os povos foram chegando aos dogmas, isto é, em meio a avanços e retrocessos, erros e acertos, gestos amorosos e pecaminosos. Só assim pode-se entender como o conjunto de “dogmas” auto-excludentes recolhidos e mantidos em contigüidade pelos autores bíblicos componha hoje a “Palavra de Deus”.

Em suma, Segundo abre caminho para que concluamos o seguinte: a partir de uma mesma intuição original, outras variáveis possíveis têm lugar na Tradição cristã. É o caso da fé antropológica ou fé abrahâmica a que hoje se reportam tanto judeus quanto cristãos e muçulmanos.

Obviamente, a visão de Segundo em relação às demais religiões não vai além do inclusivismo rahneriano. Não é possível acompanhá-lo quando fala de uma predisposição do ser humano à fé cristã¹⁵. Ele chega a tais conclusões apoiado também na imagem evolutiva teilhardiana, embora reajustando-a com as categorias de G. Bateson. Desse modo, embora supere de longe o confronto inter-religioso na disputa por qual religião salve mais (porque descarta logo de início que alguma religião possa fazê-lo), nosso autor está convencido de que “o cristão é aquele que sabe que todos (se quiserem) se salvarão”.

A preocupação apologética de Segundo, direcionada a expor a uma classe média agnóstica (atéia em potencial, como ele gostava de dizer) a pertinência da fé cristã, impede-o de considerar outros desdobramentos possíveis de sua intuição original. Sua riquíssima noção de revelação como aprendizagem em segundo grau, na volúpia de logo mostrar como a pedagogia divina

¹⁵ Para M. Preiswerk, quando Segundo diz que “a fé é constitutiva da revelação, não se sabe bem se ela se situa somente no plano antropológico, na ordem do conhecimento (gnosologia), ou também na ordem do ser (ontologia)”, numa espécie de “teologia natural” em que “a fé [cristã] seria o desenlace das crenças” (PREISWERK, M. *Educação Popular e Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 258).

conseguiu fazer com que a humanidade atingisse o umbral cristão, acaba apostando num avanço gradual para uma verdade cada vez maior, de tal forma que a formulação dogmática ulterior é sempre mais profunda e complexa que a precedente. Isso o expõe ao que M. Preiswerk chamou de “certo otimismo antropológico”¹⁶.

Também bloqueia o sistema segundiano a convicção de dever dialogar somente com o interlocutor ocidental, moderno, secularizado. Para ele, a modernidade é um rolo compressor que, cedo ou tarde, atingirá inexoravelmente todas as demais cosmovisões tradicionais. Dessa forma, as questões decisivas que o cristianismo deve enfrentar (dogma, sacramentos, liturgia, papel do laicato, defesa do direito e da justiça etc.) passam pelo crivo do olhar secularizado ocidental.

Defendendo que a teologia latino-americana devesse escolher como interlocutora a teologia “européia”, Segundo justificava-se, há três décadas, dizendo que “neste continente o progresso cultural para um homem de origem índia ou negra não consiste numa compreensão mais profunda, nem sequer num juízo crítico mais afinado de sua cultura original, e sim num afastamento dela.”

Assim, “a valorização acentuada dos elementos culturais indígenas ou africanos é, muitas vezes, muito mais o resultado de estimativas estranhas, científicas ou turísticas, do que uma expressão do sentimento da massa latino-americana”. Portanto, “a adaptação da mensagem cristã a níveis de compreensão não-ocidentais permanecerá mais como uma tarefa prática subsidiária e provisória, do que como um critério criador da teologia na América Latina... um problema da teologia, e não o mundo cultural a partir do qual se ‘teologiza’”¹⁷.

Nossa história recente mostrou que este duro palpite era equivocado. O próprio Segundo admitirá, anos mais tarde, a necessidade de se levar sempre

¹⁶ PREISWERK, M. *op. cit.*, p. 259.

¹⁷ As citações são de SEGUNDO, J. L. *Da sociedade à teologia*. São Paulo: Loyola, 1983 (ed. orig.: 1970). p. 9-10.

em conta o “estado ecológico” das pessoas que formarão parte num novo modelo de sociedade, e que introduzirão nela os traços e as relações básicas¹⁸. Ao explicar a relação entre herança genética e mecanismos homeostáticos como sinônima da díade fé-ideologia, ele reconhece a importância da primeira quando, para o bem da evolução e da humanidade, não apenas propõe, mas impõe, em grande parte, sistemas de significação. O ser humano só pode escolher (livremente) entre balizas quase totalmente traçadas e que chamamos de tradições culturais. Tal expediente (a adesão a uma tradição) é a base que poupa nossas energias para outras tarefas importantes.

Isso significa que ninguém desrespeita ou elimina uma tradição ecológica anterior impunemente. O indivíduo e seu grupo social não podem fazer escolhas sadias por este ou aquele caminho significativo à revelia da tradição em que estão mergulhados. E ao seguir empiricamente por um caminho determinado, inevitavelmente se fechará à experiência autêntica de todos os demais¹⁹. Assim, “tradições cujo conteúdo fosse radicalmente estranho e obrigassem alguém a se deter, interrogar e decidir a cada passo” (Ibid.) seriam anti-ecológicas porque sobrecarregariam e bloqueariam igualmente os mecanismos mentais (homeostáticos).

Segundo pergunta-se, afinal: “que tipo de tradição cultural se requer para devolver flexibilidade à sociedade (latino-americana)?” (p. 397) E responde: “Sem negar, é claro, que possam existir *tipos autênticos de fé religiosa* fora do cristianismo, (...) em nossa cultura a adesão a uma fé religiosa não-cristã modifica de modo substancial a equação energética que subjaz a todas essas considerações” (p. 427, grifo meu). O gasto de energia requerido para se aceitar uma fé diversa daquela que foi transmitida pela própria cultura somente seria acessível a grupos minoritários.

¹⁸ Idem, *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*. v. I. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 383.

¹⁹ “Quem pode comparar, primeiro, os diversos idiomas e seus correspondentes mecanismos mentais, para escolher depois (e com que argumentos ‘neutros’) aquele que crê ser mais conveniente?” (Ibidem, p. 400).

Enfim, conclui o teólogo uruguaio, “se limitamos aqui a nossa consideração ao cristianismo, isso se deve *não a alguma presumida superioridade*, mas a suas relações evidentes, por mais confusas e ambíguas que sejam, com as tradições culturais de nossos países” (p. 428, grifo meu).

Pois bem, e aqui encerro: creio que as várias iniciativas teológicas e pastorais das últimas décadas tenham demonstrado suficientemente que há outras tradições religiosas, igualmente importantes, compondo com o cristianismo essa equação energética admitida por J. L. Segundo. No caso específico da herança afro-brasileira, somente uma ignorância tremenda dos estragos ecológicos decorrentes poderia justificar um programa pastoral de extirpação da “dupla religião” do cotidiano de tantos católicos brasileiros.

Sendo assim, por fidelidade à intuição de Segundo – mesmo se, de fato, contrariando materialmente sua ênfase no cristianismo como limiar isolado da evolução dos povos latino-americanos - decidi empregar sua díade, originariamente formulada em vista da apologia da excelência cristã no ambiente secularizado moderno, para uma leitura mais positiva do sincretismo como caminho real da pedagogia divina em meio ao povo (afro-) brasileiro.

Tal procedimento parece-me compatível com uma teologia que se pretenda cristã, uma vez que as matrizes bíblico-simbólicas do cristianismo são intrinsecamente abertas a novas releituras e reconceitualizações. Ademais, se os cristãos pretendem intensificar um diálogo autêntico com as tradições afro-brasileiras (que, no Brasil, já são vividas por milhões de cristãos), devem lhes oferecer “algo além de um simples ‘desvelamento’ de um mistério do qual [elas teriam] já feito inteiramente a experiência, embora de modo inconsciente”²⁰.

Enfim, a Tradição cristã autêntica (a comunidade eclesial) tem certamente como tocar a alma afro-brasileira, enviando-lhe uma diferença. O imenso desafio, porém, é descobrir, através de um amplo processo de reformulação dogmática, qual diferença possa ser enviada e quais respostas possam ser aguardadas.

²⁰ DUPUIS, J. *Gesù Cristo incontro alle religioni*. Assisi: Cittadella, 1988. p. 205.

Respostas pré-fabricadas, ninguém as possui. Todavia, o itinerário paradigmático da revelação bíblica poderia, sem dúvida, nos iluminar nas escolhas arriscadas e ambivalentes que deveremos fazer ao longo do caminho. O teólogo-pastor de esperanças deveria convidar o fiel afro-brasileiro a construir em comunhão este caminho dogmático, demonstrando-lhe assim sua disposição de aprendiz. E, quem sabe, o sopro dos ancestrais e o axé dos orixás nos acompanhariam a todos.

Afonso Maria Ligorio Soares é Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Leciona no Departamento de Teologia e Ciências da Religião da PUC-SP e no Instituto Teológico da Diocese de Santo André-SP.

UMA RESPOSTA AMIGÁVEL AO CARDEAL RATZINGER SOBRE A IGREJA

Cardeal Walter Kasper

A relação entre a Igreja universal e as Igrejas locais é uma questão central e atual nos debates teológicos católicos. Em 1999 publiquei minha opinião a respeito no ensaio *On The Office of the Bishop* (Sobre o ofício do bispo). Em 2000 o cardeal Joseph Ratzinger contestou-me com a preleção *On The Ecclesiology of the Second Vatican Council* (Sobre a eclesiologia do Concílio Vaticano II), tomando uma postura crítica contra minha posição. Visto que a solução do tema tem consequências abrangentes, o debate precisa continuar.



UMA QUESTÃO PASTORAL INSISTENTE

Não cheguei às minhas conclusões de forma abstrata, porém mediante a experiência pastoral. Como bispo de uma grande diocese, observei o crescente hiato que emergia entre as normas promulgadas em Roma pela Igreja universal e as necessidades e práticas de nossa comunidade local. Grande parte de nossa comunidade, incluindo os sacerdotes, não entendia qual a razão subjacentes às regras vindas do centro, portanto, tendiam a ignorá-las. Isso se referia às questões de ética, de disciplina sacramental e de práticas ecumênicas. Podemos citar como exemplos a recusa inflexível da comunhão às pessoas divorciadas ou em segundas núpcias, bem como as regras altamente restritivas quanto à hospitalidade eucarística.

Nenhum bispo poderia calar-se ou permanecer inerte caso se encontrasse em semelhante situação. Enfrentaria, entretanto, um dilema embaraçoso.

so. Deveria ser, concomitantemente, um vínculo de unidade entre sua comunidade e a Sé romana: ele é empurrado em duas diferentes direções: por um lado, é membro do Colégio Universal Episcopal em solidariedade ao papa e a seus irmãos bispos; por outro, é o pastor da Igreja local e deve, portanto, cuidar de suas ovelhas e responder às suas expectativas e dúvidas. O Concílio Vaticano II não encarrega cada bispo de ouvir os fiéis, principalmente o clero?

Entretanto, como seria possível para cada bispo reconciliar as duas partes se seu modo de pensar difere tanto, chegando ao ponto de cada uma manter uma posição única, como acontece nos dias de hoje? Se o bispo tenta impingir cruelmente as regras gerais, como às vezes esperam os superiores de Roma, é bem provável que seus esforços sejam inúteis, contraproducentes. Se permanece passivo, ele é rapidamente chamado de desobediente. Portanto, de qualquer maneira acaba entrando num impasse. Existe, entretanto, uma solução simples: deve-se garantir ao bispo espaço vital suficiente para que possa tomar decisões responsáveis quanto à implementação de leis universais.

A garantia dessa liberdade responsável não significa abrir a porta para concessões baratas. Não permite ao bispo fazer concessões em matéria de fé. Seu dever é dar testemunho da verdade, independentemente de esta ser oportuna ou não. Ele deve sempre respeitar a integridade de nossa tradição. Além dos imutáveis artigos de fé e moral, entretanto, existe o vasto campo da disciplina eclesiástica, que é essencialmente mutável, mesmo quando as normas tenham sido criadas para apoiar, estrita ou vagamente, alguma posição doutrinal. Nossas comunidades estão bem a par da flexibilidade das leis e regulamentações, pois já provaram boa parte delas nas últimas décadas. Passaram por mudanças que anteriormente sequer se consideravam possíveis.

Conceder liberdade aos bispos para implementar leis universais com responsabilidade faz parte da nossa tradição e não é algo contrário a ela. Desde o início, a Igreja desenvolveu uma ampla escala de princípios e regras para a adaptação flexível e responsável das regulamentações universais a determinadas situações em particular. A Igreja do Ocidente sempre teve grande consideração pela virtude primordial da Prudência. Quando justificada por circunstâncias especiais, permitiu exceções às regras gerais, impôs justiça moderada pela misericórdia, deu espaço à igualdade e criou um extenso sis-

tema de dispensas. Além disso, a Igreja reconheceu o direito do bispo de "protestar", isto é, suspender uma nova lei temporariamente caso a julgasse nociva ao seu território. A Igreja do Oriente desenvolveu a prática e doutrina da *oikonomia* (economia): a sabedoria superior que guia os bispos e permite que eles resolvam problemas com os quais as leis não podem lidar.

Tais princípios estão embasados por sólida teologia, em particular a teologia da Igreja local e do ofício do bispo. A Igreja local não é uma província ou um departamento da Igreja universal. É a Igreja em dado local. O bispo local não é o delegado do Papa, mas um enviado de Jesus Cristo. A ele é dada a responsabilidade pessoal por Cristo. Ele recebe a plenitude do poder mediante a consagração sacramental, o poder do qual necessita para dirigir sua diocese. Esse é o ensinamento do Concílio Vaticano II.

Esta compreensão do ofício episcopal deveria levar a uma descentralização da administração da Igreja. O que aconteceu foi o oposto: a volta da tendência à centralização após o Concílio.

Entretanto, não se pode culpar totalmente a Cúria Romana por esta evolução reacionária. Temos de reconhecer que houve ocasiões em que a Cúria teve de intervir, não porque ansiasse por poder, mas porque algumas Igrejas locais quase se esqueceram da necessidade da unidade, tão enfatizada pelo Novo Testamento. Permitiram que falsos movimentos evoluíssem em direção ao pluralismo excessivo, particularismo regional e nacionalismo religioso. Adicionalmente, o movimento mundial da "globalização" estabeleceu suas próprias exigências sobre a Igreja: vivemos em um "povoado" e soluções individuais nem sempre são desejáveis. Além disso, a facilidade de comunicação entre Sé e dioceses é uma poderosa força "unificadora". Do contrário, as Igrejas locais poderiam deixar as decisões para Roma e acabar promovendo a centralização sempre que quisessem abdicar de suas responsabilidades, como um ardil para evadir às suas obrigações e buscar cobertura em seus superiores. Independentemente do que aconteceu, neste momento tais processos e atividades "unificadoras" foram longe demais. O equilíbrio ideal entre a Igreja universal e as Igrejas locais foi destruído. Essa percepção não é unicamente minha, trata-se de experiência e constatação de muitos bispos de todo o mundo. (Em uma nota, o cardeal Kasper se refere a uma conferência dada

em Oxford por John Quinn, arcebispo emérito de São Francisco, e a comentadas declarações do cardeal Carlo Maria Martini, arcebispo de Milão, e do cardeal Franz Koenig, arcebispo emérito de Viena).

Lamentavelmente, o cardeal Ratzinger abordou o problema da relação entre a Igreja universal e as Igrejas locais a partir de um ponto de vista puramente teórico e abstrato, sem levar em conta as experiências e situações pastorais concretas.

Quando contestei uma argumentação encontrada na *Carta aos bispos da Igreja Católica sobre alguns aspectos da Igreja conhecidos enquanto comunhão*, editada em 1992 pela Congregação para a Doutrina da Fé, ele a defendeu. Essa declaração, criticada por muitos, clama que “em seu mistério essencial, a Igreja universal é uma realidade ontológica e temporariamente anterior a toda Igreja individual”. Eu protestei contra essa teoria.

Em sua resposta, o cardeal Ratzinger me acusou de propor uma compreensão da Igreja sem profundidade teológica, que reduz sua essência a comunidades isoladas que cresceram empiricamente. Essa foi uma péssima representação caricaturada de minha postura. Eu afirmava o oposto no artigo que ele contesta e em muitas outras publicações. Durante todo meu ministério como bispo, lutei consistentemente contra as tendências sociológicas que buscavam reduzir a Igreja a assembleias desconexas. Justamente porque tenho defendido a unidade da Igreja fui tão criticado.

Neste momento, desejando evitar futuros mal-entendidos, apresento uma explanação completa de minha posição. Para mim, o mais importante é que a solução do problema da relação entre a Igreja universal e as Igrejas locais tem conseqüências mais amplas que as ecumênicas e pastorais.

DIMENSÕES HISTÓRICAS

A relação entre a Igreja universal e as Igrejas locais não pode ser explicada de forma abstrata mediante deduções teóricas, visto ser a Igreja uma realidade histórica concreta. Sob a orientação do Espírito de Deus, ela se desdobra na história. Para uma teologia sólida, entretanto, devemos nos voltar

para a história. Pode-se discernir as principais tendências do crescimento entre a complexa informação histórica.

O ponto de partida pode ser a Escritura. Nas cartas de Paulo, a Igreja local está claramente no centro. Quando utiliza a palavra “Igreja” — no singular em suas cartas principais (*ecclesia*) —, Paulo se refere a uma Igreja individual ou a uma dada comunidade. Quando se refere a “Igrejas” no plural, refere-se a diversas assembleias regionais. Para Paulo, a Igreja de Deus toma vida em cada comunidade local. Assim há a Igreja de Deus em Corinto e daí por diante. A Igreja de Deus está presente em cada uma delas. Nas cartas do cativo (que na opinião dos estudiosos não foram escritas por Paulo), o significado de *ecclesia* fica em segundo plano e a Igreja universal como um todo volta à tona.

No evangelho de Lucas, a palavra *ecclesia* pode significar uma comunidade tanto doméstica como regional. Além disso, Lucas já tem uma concepção teológica da Igreja universal.

A Igreja antiga cresceu das comunidades regionais. Cada uma era presidida por um bispo. A Igreja de Deus estava presente em cada uma delas, por isso, estavam em comunhão. Dessa comunhão fluíram práticas apropriadas: pelo menos três bispos eram necessários para ordenar um bispo regional. A partir do século III, os bispos vizinhos se uniram e formaram sínodos. No ano 325 d.C. o Concílio de Nicéia deu estrutura unificadora às diversas Igrejas, agrupando-as em províncias (dioceses?). Estas foram agrupadas em unidades maiores posteriormente chamadas patriarcados. No ano 343 o Concílio de Sárdica continuou com a organização das Igrejas, criando um sistema administrativo baseado no princípio de subsidiariedade, como poderíamos chamá-lo hoje. Cada Igreja permaneceu significativa em particular, mas nenhuma delas tinha autonomia. Existiam dentro da rede de comunhão entre Igrejas metropolitanas e patriarcais, todas elas vinculadas à Igreja universal.

Desde os primórdios da Igreja e dentro dessa rede de comunhão, a Sé assumiu certa responsabilidade e autoridade. No início do século II, Inácio de Antioquia intitulou a Igreja Romana como “presidida pela caridade”. Isto não foi uma declaração de jurisdição universal em doutrina e disciplina mas da autoridade da Igreja Romana em guiar e conduzir ao que seria a essência do

Cristianismo. Embora tenha sido a primeira entre as sés episcopais, o poder de Roma era circunscrito. Os decretos do Concílio de Constantinopla em 381 (Cânone 3) e do Concílio de Calcedônia em 451 (Cânone 28) mostram claramente que o bispo de Roma possuía autoridade para orientação moral. Para a Igreja do Oriente, esta autoridade não encerrava poder jurisdicional, mas era mais que simples primazia de honra. Em suma, a eclesiologia do primeiro milênio excluía uma ênfase unilateral da Igreja universal.

Embora breve, esse resumo histórico contém informações de importância fundamental para qualquer reflexão teológica adicional justamente porque nos fornece informações sobre convicções e práticas que no primeiro milênio eram comuns tanto às Igrejas do Oriente como do Ocidente. O que era propriedade comum nossa no passado pode ser orientação comum para nós no presente.

Em 1976, durante um seminário em Graz, na Áustria, o cardeal Ratzinger declarou: "O que foi possível na Igreja durante mil anos não pode ser impossível hoje. Em outras palavras, Roma não deve exigir do Oriente mais reconhecimento da doutrina da primazia do que era de conhecimento e prática no primeiro milênio". Essa assim chamada "proposta de Ratzinger" foi bem recebida, ecoou amplamente e tornou-se o tema principal de diversos diálogos ecumênicos.

A proposta faz mais sentido após a separação entre Oriente e Ocidente, quer dizer, no início do segundo milênio o Ocidente desenvolveu uma nova concepção de Igreja que coloca a ênfase na universalidade. Essa tendência terminou por atribuir toda a autoridade ao Papa. Ainda que Tomás de Aquino tenha ficado indiferente a essa doutrina, se opôs a Boaventura, que a favorecia.

A doutrina da autoridade papal exclusiva e absoluta representou um importante papel na luta contra o conciliarismo, a Reforma Protestante, o absolutismo do Estado, o Galicanismo e o Josephinismo. O Concílio Vaticano I reforçava essa idéia com seu ensinamento sobre a primazia da jurisdição do Papa. O Código de Direito Canônico de 1917 finalmente selou esse avanço.

O Concílio Vaticano II procurou reviver as crenças e atitudes da Igreja primitiva e conciliá-las com os ensinamentos do Concílio Vaticano I, no que foi

bem sucedido com relação às sanções referentes à Igreja local, ao caráter sacramental da ordenação e colégio episcopais. Após o Concílio houve uma tentativa de esclarecer o significado pleno do ensinamento do Concílio mediante uma "eclesiologia da comunhão". Em 1985 o Sínodo Extraordinário dos Bispos declarou que a "comunhão" era a idéia central e fundamental do Concílio Vaticano II. Essa abordagem se tornou cada vez mais benéfica: a *communio* havia se tornado o centro do objetivo do movimento ecumênico.

Em 1992, por meio da carta *Sobre alguns aspectos da Igreja enquanto comunhão*, endereçada aos bispos, a Congregação para a Doutrina da Fé abordou o tema de maneira fundamentalmente positiva. Contestou corretamente a eclesiologia unilateral que dava excessiva importância às Igrejas locais enquanto via a Igreja universal como o resultado final da união das Igrejas locais. Decerto, conforme o ensinamento do Vaticano II, as Igrejas locais e a Igreja universal existem uma nas outras. A congregação, entretanto, ultrapassa os limites da doutrina do Concílio, ou seja, de que a Igreja universal existe "a partir de" e "dentro" das Igrejas locais. A Congregação afirma que as Igrejas locais existem "a partir de" e "dentro" da Igreja universal. Portanto, pretendendo se opor à tese da primazia da Igreja local, proposta por alguns teólogos, evidencia a tese da "prioridade histórica e ontológica da Igreja universal".

Muitas perguntas podem surgir com relação à posição da Congregação com base na informação histórica que levantamos e que, decerto, provocou muitas críticas, levando a um esclarecimento quase oficial um ano depois da publicação do documento.

FUNDAMENTOS COMUNS DA ECLESIOLOGIA

Antes de expor minha opinião pessoal, gostaria de deixar claro em quais pontos doutrinários o cardeal Ratzinger e eu concordamos. Espero deixar de fora, o quanto for possível, qualquer mal entendido. A doutrina comum que os teólogos católicos devem aceitar pode ser resumida em três pontos:

1. Jesus Cristo quis apenas uma Igreja. Por essa razão professamos no Credo que “creio em uma única, santa Igreja, católica e apostólica”. Como acreditamos em um só Deus, um redentor Jesus Cristo, um Espírito, um só batismo, assim cremos numa só Igreja. Esta única Igreja não pertence a um ideal futuro pelo qual lutamos para atingir por meio do movimento ecumênico: ela existe em nosso presente. Não se trata, entretanto, da soma dos “fragmentos da única Igreja”, como se atualmente cada Igreja fosse um mero fragmento da única. A única Igreja de Cristo “subsiste” à Igreja Católica Romana, estando concretamente presente nesta, apesar de todas suas fraquezas, pela fidelidade à Deus através da história.

2. A Igreja de Jesus Cristo existe “a partir de” e “dentro” das Igrejas locais. Existe, entretanto, em cada Igreja local. Está presente nelas principalmente na celebração da eucaristia. Resulta apenas da comunhão com todas as Igrejas locais, pois não pode existir Igreja local isolada, por finalidade própria.

3. Assim como as Igrejas locais não são meras extensões ou províncias da Igreja universal, a Igreja universal não é uma mera soma das locais. As Igrejas locais e a Igreja universal estão intimamente unidas. Partilham da mesma existência, vivem uma dentro da outra. A Igreja não é como a federação de diversos Estados, nem como um Estado centralmente governado. Sua estrutura constitucional é ímpar e ciência social alguma pode esclarecê-la. Sua unidade é, enfim, um mistério. Está constituída segundo a imagem da Trindade, um só Deus em três pessoas. A unidade da Igreja não é uniformidade, inclui diversidade.

Após afirmar esses três pontos, acredito estar em absoluta concordância com Henri de Lubac, que expressou tais elementos numa fórmula concisa: “Sempre que houver inclusão e presença mútua haverá relacionamento perfeito”. A Congregação para a Doutrina da Fé excedeu esses elementos em seus documentos quando usou a “doutrina da inclusão mútua” para afirmar a primazia da Igreja universal. Seriam necessárias provas válidas para que tal argumento fosse válido.

CONTROVÉRSIA: PONTOS DE DISCORDÂNCIA

O cardeal Ratzinger defende a tese da primazia histórica e ontológica da Igreja universal sobre as Igrejas locais com argumentos de fontes históricas e reflexões sistemáticas.

Declara que a doutrina da primazia da Igreja universal surge em Pentecostes, conforme descrito por Lucas em Atos dos Apóstolos. “No tempo, a Igreja passa a existir no dia de Pentecostes. É a comunidade dos 120, com Maria e os doze Apóstolos. Lá, os Apóstolos representam a única Igreja. Mais tarde serão os fundadores das Igrejas locais. São os portadores da mensagem enviada a todo o mundo. A Igreja já fala todas as línguas”.

Essa argumentação é altamente questionável. Muitos exegetas estão convencidos de que o Dia de Pentecostes nos Atos dos Apóstolos é uma interpretação de Lucas. Pentecostes similares também ocorreram, provavelmente no início, nas comunidades da Galiléia. Além disso, Michael Theobald (catedrático de Teologia no Centre Sèvres de Paris) menciona acertadamente que o Dia de Pentecostes não se refere à Igreja universal como tal mas à reunião da “diáspora” judaica que, no decorrer do tempo e por orientação do Espírito Santo, se expandirá numa Igreja de todas as nações. Era isso que Lucas queria demonstrar. A história correta dos primórdios da Igreja se encontra nas narrações de sua expansão inicial e não na passagem isolada de Lucas sobre Pentecostes.

O cardeal Ratzinger, é claro, deve estar consciente da fraqueza de seu argumento histórico, porque admite a dificuldade de uma prova histórica. Por isso, o tema deve ser decidido, por fim, com base na conexão intrínseca entre a Igreja universal e as Igrejas locais. A força da prova da primazia ontológica (em distinção à histórica) é, entretanto, a questão primordial.

Mas em que consiste essa “prova”? Surpreendentemente, o cardeal Ratzinger baseia sua teoria da primazia ontológica na tese da preexistência da Igreja. Para essa tese, encontra justificativa nas palavras do Apóstolo Paulo, que fala da Jerusalém celeste como nossa mãe, como a cidade do Deus vivo, a comunidade, *ecclesia*, dos primogênitos cujos nomes estão escritos nos céus (cf. Hb 12,22ss). Os Patriarcas da Igreja, Clemente, Orígenes e Agostinho,

dissertam esse texto com amplitude. Ainda, a idéia da preexistência tem seu paralelo nos primórdios do judaísmo: tratava-se de opinião largamente difundida que a Torá fosse uma realidade celeste anterior à criação do mundo. Nessa época, conceitos semelhantes faziam parte de outras religiões e das escolas de filosofia platônica.

Com esta doutrina da preexistência da Igreja, são Paulo quer dizer que a ela não é produto de circunstâncias históricas acidentais, evoluções e decisões, mas está enraizada na eterna vontade salvífica de Deus. Suas origens jazem no eterno mistério do Deus que salva. É isso que Paulo reforça em suas cartas quando fala do eterno mistério da salvação de Deus, que estava oculto no princípio, mas se manifestou agora na Igreja e por meio dela (cf. Ef 1,3-14; 3-12; Col 1,26ss).

Tal preexistência da Igreja não pode ser contestada. É indispensável para a correta compreensão teológica da Igreja. Tampouco é um argumento a favor da primazia ontológica da Igreja universal. Quem argumentaria isso quando Paulo fala da preexistência da Igreja no desejo de salvação divino? Estaria ele se referindo apenas à Igreja universal e não à Igreja histórica concreta que existe “a partir de” e “dentro” das Igrejas locais? Quem declararia que a Igreja histórica existente “a partir de” e “dentro” das Igrejas locais já não preexistia em sua totalidade dentro dos Mistérios Divinos?

Os textos paulinos sobre a preexistência da Igreja não sustentam a tese da preexistência da Igreja universal, porém sustentam a doutrina defendida por mim e tantos outros da preexistência simultânea da Igreja universal e das Igrejas locais.

As reflexões doutrinárias do cardeal Ratzinger falham em provar a primazia da Igreja universal, assim como falham os argumentos históricos. A preexistência da Igreja deve ser compreendida como a Igreja concreta que consiste “a partir de” e “dentro” de Igrejas individuais. Henri de Lubac declarou que “uma Igreja universal que exista separadamente ou que alguém tenha imaginado existir fora das Igrejas individuais é mera abstração”. E adiciona: “Deus não ama abstrações vazias. O eterno desejo de salvação de Deus pretendia a encarnação do Verbo em vista da Igreja concreta composta de pessoas de carne e osso”.

UM TEMA LIVREMENTE DISCUTIDO

Quando a “primazia das Igrejas” é examinada de um ponto de vista crítico, fica claro que o debate não discorre sobre qualquer ponto da “doutrina católica”. O conflito está entre opiniões teológicas e conjecturas filosóficas fundamentais. Um lado (Ratzinger) procede pelo método de Platão: o ponto de partida é a primazia de uma idéia que é um conceito universal. O outro lado (Kasper) segue a abordagem de Aristóteles e encara o universal como existente em uma realidade concreta. A abordagem de Aristóteles, é claro, não deve ser mal interpretada de forma a reduzir todo o conhecimento a mera informação empírica.

A controvérsia medieval entre as escolas de Platão e Aristóteles foi um debate dentro dos parâmetros da fé católica comum. Tanto Boaventura como Tomás de Aquino escolheram diferentes caminhos em sua abordagem a temas teológicos, inclusive a questão da autoridade universal do Papa. Ainda assim ambos são reverenciados como doutores da Igreja, ambos são venerados como santos. Se essa diversidade foi admitida na Idade Média, por que não reconhecer sua possibilidade atualmente?

CONSEQUÊNCIAS PARA O MOVIMENTO ECUMÊNICO

A solução da relação entre a Igreja universal e as Igrejas locais é altamente relevante para as situações pastorais que mencionei no início deste artigo. Originalmente, eu mesmo considerava o tema como pastoral dentro da Igreja. Agora o vejo mais como um problema que afeta nossas relações com outras Igrejas cristãs. O objetivo do movimento ecumênico não é unidade na uniformidade, mas a existência de uma Igreja abrangendo pacificamente uma grande diversidade. As Igrejas individuais devem permanecer Igrejas, e tornar-se cada vez mais uma Igreja. O objetivo do movimento ecumênico é, portanto, “unidade pela comunhão das Igrejas”, unicidade em comunhão.

No vasto mundo ecumênico não podemos defender de forma crédula esse objetivo a menos que estejamos promovendo em nossa própria Igreja Católica uma relação saudável entre a Igreja universal e as Igrejas locais, a

menos, quer dizer, que promovamos tanto a unidade como a diversidade. Uma ênfase unilateral na universalidade está compelida a despertar lembranças dolorosas e a levar à desconfiança. Ela afasta outros cristãos. Em nossos diálogos com as Igrejas Ortodoxa e Protestante (comunidades eclesiais) devemos deixar claro que uma Igreja individual não pode ser plenamente uma Igreja de Jesus Cristo fora da comunidade que é universal. Essa "unidade na comunhão" não aflige as tradições legítimas das Igrejas individuais, mas lhes abre espaço para a liberdade. Nenhuma comunidade cristã jamais encontrará outro caminho para a plenitude da Igreja de Cristo.

Esse equilíbrio entre a Igreja universal e as Igrejas locais não se opõe ao ministério do papado. Muito pelo contrário, o papado tem como principal meta a criação desse equilíbrio. A missão do Papa é fortalecer essa aspiração. Ele deve, portanto, fortalecê-las e mantê-las na unidade do episcopado e das Igrejas locais. O Papa João Paulo II convidou as Igrejas para o diálogo ecumênico a fim de ver de que forma se pode cumprir tudo isso de maneira concreta.

Quando o papa faz um convite a um diálogo tão amigável com certeza não pode ser imprópria a expressão de alguém com referência à relação entre a Igreja universal e as Igrejas locais.

Walter Kasper foi bispo de Rottenburg-Stuttgart na Alemanha de 1989 a 1999 e antes disso catedrático de Teologia na Universidade de Tübingen.

Foi ordenado cardeal em Fevereiro deste ano e logo depois indicado para Presidente do Pontifício Conselho para Promoção da Unidade dos Cristãos.*

* O texto deste artigo foi gentilmente traduzido, do inglês para o português, por Stella Carrión Teruel.

JOÃO ALOYSIO KONZEN,
ÉTICA TEOLÓGICA FUNDAMENTAL.
SÃO PAULO: PAULINAS, 2001 (COLEÇÃO: INICIAÇÃO TEOLÓGICA)

Dr. Francisco Catão

No processo de recepção do Concílio Vaticano II, que se estende hoje por quase quarenta anos, a reformulação da moral cristã, embora menos aparente do que a questão da colegialidade, por exemplo, não se tem demonstrado tão fácil. Ao considerar Igreja a comunidade cristã no seu conjunto, o povo de Deus, e ao ter sido levado a dar uma prioridade de fato à relação dos cristãos com o conjunto da humanidade, na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, o Concílio situou a moral num contexto novo, bem distante do moralismo individualista até então dominante, provocando uma renovação profunda, de que somente aos poucos se vai tomando consciência na Igreja.

O livro que acabamos de ler é fruto desse processo de renovação da moral cristã, mas é, ao mesmo tempo, chamado a contribuir de maneira eficaz e ampla para o seu alargamento e aprofundamento entre nós. Saudamo-lo como reflexão vigorosa e original de um teólogo moralista brasileiro.

Trata-se, como reconhece o autor, de um livro de iniciação à moral fundamental, acessível e útil a todos os estudantes, especialmente de teologia. Contém as informações indispensáveis do ponto de vista histórico e equaciona com clareza os principais elementos da moral teológica. Mas vai além, em dois sentidos.

Primeiro porque deixa claro que a solução para os grandes problemas morais, que se agitam hoje nas esferas sócio-econômica e política ou nas áreas da transmissão da vida e do respeito que lhe é devido, no amplo domínio da bioética, por exemplo, só pode ser bem encaminhada na medida em que se tenham resolvido satisfatoriamente as questões pertinentes à ética fundamental.

Segundo porque ultrapassa conscientemente os limites clássicos dos problemas básicos e se aventura numa reflexão crítica dos próprios princípios morais, cioso da necessidade do moralista, numa época de transição cultural e, por conseguinte, de crise, reformular a sua própria moral. O ser humano em mutação não pode ser escravizado às formulações do passado: seria pensá-lo em função do sábado, quando este somente tem sentido e existe em benefício daquele.

É significativo que o autor comece com um capítulo sobre o que chama "a crise atual da moral" e, depois de perpassar a história de sua disciplina, tente a sistematização numa ótica eminentemente antropológica, que o leva a discutir sucessivamente as questões da liberdade e da responsabilidade, dos valores e das normas morais, finalmente, da consciência, considerada na sua subjetividade, em contraposição à definição mais objetiva, que prevalecia na ética legalista corrente.

Chega, então, ao penúltimo capítulo, sobre o "discernimento", que o próprio autor diz, na apresentação do livro, considerar seu "capítulo mais criativo e original". Não resta dúvida que tem razão, menos porém do que parece pensar, pois, na realidade, o que entende por discernimento, que analisa, aliás, com maestria, seria o ato do que os medievais, Tomás de Aquino, por exemplo, estudam sob o ângulo habitual, do que designam como virtude da "prudência".

Além das exigências morais a que deve corresponder o agente ético, a moralidade do ato concreto não é definida unicamente pelo equacionamento racional dos dados objetivos que deva levar em conta, senão também pelas condições concretas de sua subjetividade no aqui e agora. Mais do que um cumpridor de leis, o ser humano é chamado a ser co-respondente, no contexto de relações eminentemente pessoais, a Deus e ao próximo. Em outras palavras, o discernimento ético é decisão pessoal que tomo em relação a outras pessoas a que estou vinculado, não só pela realidade do que sou, como criatura, e de minha vida, senão, principalmente, pela amizade com que Deus nos ama e que se vai progressivamente construindo pelas nossas muitas e cada vez mais profundas respostas ao amor.

O discernimento é central do ponto de vista da estruturação da ciência ética. No entanto, para o agente moral, mais importante do que os atos na sua qualificação específica é a continuidade de uma vida orientada pela resposta correta ao amor com que somos amados. Continuidade que recebeu tradicionalmente o nome hoje pouco compreensível de prudência, mas que é de fato, a seu modo, paralelamente à justiça, a expressão antropológica do amor criativo, corajoso e empreendedor, que deve caracterizar a vida moral cristã.

O autor pressentiu esse horizonte e, de certa maneira, satisfaz suas exigências no último capítulo, sobre o pecado, e sobretudo na conclusão, sobre "a especificidade cristã da vivência ética". Como, porém, se trata de um livro didático, com inteligentes sínteses ao fim de cada capítulo e roteiros de revisão e auto-avaliação, não seria demais se dedicasse um espaço ao aspecto progressivo do desenvolvimento moral das pessoas e das comunidades. Os antigos o estudavam sob a designação de "virtudes", que guardam a riqueza conceitual dos "hábitos" de que falavam os gregos, ao mesmo tempo que a amplidão do que hoje designamos com o termo "virtual".

Quem sabe o autor nos brindaria com um livro que estudasse o agir humano sob esse ângulo, que é tão importante e tão decisivo para a vida moral, como o demonstrou no caso do discernimento moral.

Francisco Catão é Doutor em Teologia pela Universidade de Strasbourg (França).
Leciona no Instituto Pio XI.

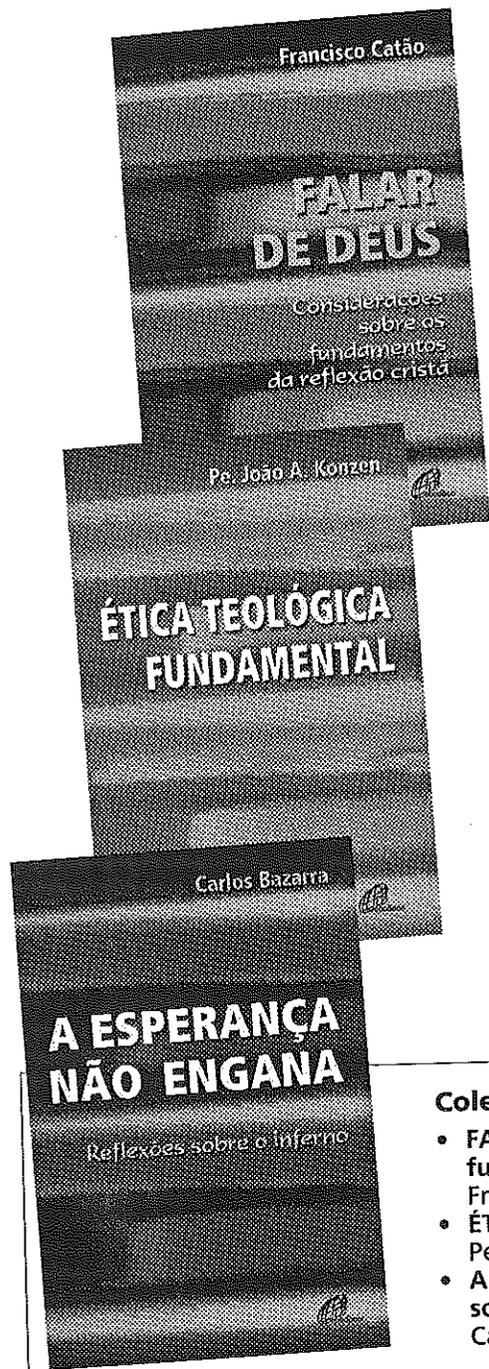
Iniciação Teológica

Cursos de Teologia e Ciências da Religião têm-se multiplicado pelo Brasil nos últimos anos. O crescente interesse por tais temáticas já ultrapassou há tempos os restritos círculos eclesiais. Entretanto, constata-se uma carência de títulos para atender a essa demanda. Há, no mercado, muitas obras de valor para pessoas já familiarizadas com o universo teológico e outras, de cunho mais pastoral ou catequético, destinadas a subsidiar a reflexão em círculos bíblicos e escolas da fé. A coleção "Iniciação Teológica" dirige-se especialmente a quem dá os primeiros passos acadêmicos nos estudos teológicos.

Concebida e assessorada pelo teólogo Afonso Soares, seu propósito é acolher textos de pesquisadores experimentados na docência das várias disciplinas que compõem o currículo acadêmico das Faculdades de Teologia e Ciências da Religião. Este novo projeto editorial tem uma preocupação didática: adequar-se às reais necessidades do estudante iniciante, utilizando uma linguagem acessível sem abrir mão da qualidade do conteúdo.

Coleção "Iniciação Teológica"

- **FALAR DE DEUS: considerações sobre os fundamentos da reflexão cristã**
Francisco Catão
- **ÉTICA TEOLÓGICA FUNDAMENTAL**
Pe. João A. Konzen
- **A ESPERANÇA NÃO ENGANA: reflexões sobre o inferno**
Carlos Bazarra



Impresso na gráfica da
Pia Sociedade Filhas de São Paulo
Via Raposo Tavares, km 19,145
05577-300 - São Paulo, SP - Brasil - 2002