

Edição Comemorativa

25 anos da Obra “Teologia e Literatura” de Antonio Manzatto

Estrella Isabel Koira

Alex Villas Boas

Maria Clara Lucchetti Bingemer

Carlos Caldas

Paulo Sérgio Lopes Gonçalves

Francisco Aquino Júnior

Nadi Maria de Almeida

Victor Dunne

André Boccato de Almeida

André Anéas

Organizadores:
Grupos de Pesquisa
LERTE e QUESTÃO DE DEUS - PUC/SP

Revista de Cultura Teológica

95

Ano XXVIII - Nº 95
Jan - Abr 2020



Programa de Estudos
Pós Graduação em
Teologia - PUC/SP

Histórico do periódico

“No ano de 1960, foi lançado o primeiro número da Revista de Cultura Teológica. A revista seria mantida pelo patrimônio do seminário de São Paulo. Nos anos seguintes, sua publicação foi interrompida. No final da década de 1970, a revista voltou a ser publicada por Paulinas Editora, na série Teologia em Diálogo. O primeiro número da nova fase versou sobre os direitos humanos. Novamente a publicação foi interrompida no ano de 1985 e reativada em 1991.” (In: SOUZA, Ney (Org.). *Catolicismo em São Paulo: 450 anos de presença da Igreja Católica em São Paulo*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 612).

Missão: oferecer reflexão teológica de qualidade como subsídio para a pesquisa e a prática pastoral; **Objetivos:** promover a produção docente e discente; **Público-alvo:** professores e pesquisadores, alunos de teologia e público em geral que tenha interesse em temas de teologia.

A Revista de Cultura Teológica publica artigos de Doutores ou Doutorandos em co-autoria com seus orientadores; Comunicações de Mestres e Mestrandos em parceria com seus orientadores e Resenhas.

Journal History

“No ano de 1960, foi lançado o primeiro número da Revista de Cultura Teológica. A revista seria mantida pelo patrimônio do seminário de São Paulo. Nos anos seguintes, sua publicação foi interrompida. No final da década de 1970, a revista voltou a ser publicada por Paulinas Editora, na série Teologia em Diálogo. O primeiro número da nova fase versou sobre os direitos humanos. Novamente a publicação foi interrompida no ano de 1985 e reativada em 1991.” (In:



SOUZA, Ney (Org.). *Catolicismo em São Paulo: 450 anos de presença da Igreja Católica em São Paulo*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 612).

Equipe Editorial

Editor Científico

Donizete José Xavier, PUC-SP

Editores Associados

Francisco Emílio Surian, Universidade Católica de Santos (UNISANTOS)

Glauco Alberto Faria de Souza, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

Editor Assistente (Bolsista)

Emerson Sbardelotti, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil

Conselho Científico

Prof. Dr. Pe. Antonio Ignacio Madera, Pontifícia Universidad Javeriana, Colômbia

Prof. Dr. Pe. André Wénin, Universidade Católica de Lovaina, Bélgica

Prof. Dr. Pe. Camille Focant, Universidade Católica de Lovaina, Bélgica

Prof. Dr. Eric Gaziaux, Universidade Católica de Lovaina, Bélgica

Prof. Dr. Geraldo L. Borges Hackmann, PUC-RS

Prof. Dr. Pe. Hermann Rodriguez Osorio, Pontifícia Universidad Javeriana, Colômbia

Prof. Dr. Pe. Jean Sinsin Bayo, Universidade Católica de Abidjan, Costa do Marfim

Prof. Dr. Pe. James Chukwuma Okoye, Universidade de Duquesne, Pittsburgh, USA

Prof. Dr. Pe. Mabundu Masamba Fidele, Universidade Católica do Congo Kinshassa

Prof. Dr. Pe. Mário de França Miranda, PUC-Rio

Prof. Dr. Pe. Ney de Souza, PUC-SP

Prof. Dr. Rainer Kessler, Universidade de Marburg, Alemanha

Prof. Dr. Pe. Ronaldo Zacharias, UNISAL

Conselho Redacional e Pareceristas

Prof. Dr. Pe. Edelcio Serafim Ottaviani, Faculdade de Teologia PUC/SP, Brasil

Prof. Dr. Pe. Denilson Geraldo, Faculdade de Teologia PUC/SP, Brasil

Prof. Dr. Côn. Antonio Manzatto, PUC-SP, Brasil

Prof. Dr. Pe. Boris Agustín Nef Ulloa, PUC-SP

Prof. Dr. Pe. Gilvan Leite de Araújo, PUC-SP, Brasil

Prof. Dr. Pe. Kuniharu Iwashita, PUC-SP, Brasil

Prof. Dr. Pe. Manoel Pacheco de Freitas Neto, Fac. de Teologia João Paulo II (FAJOPA) - SP, Brasil

Prof. Dr. Marcelo Furlin, Universidade Metodista de São Paulo (UMESP)

Prof^a Dr^a. Ir. Maria Freire da Silva, PUC-SP

Prof. Dr. Matthias Grenzer, PUC-SP

Prof. Dr. Pe. Ney de Souza, PUC-SP

Prof. Dr. Sergio Azevedo Rogerio Junqueira, IPFER, Brasil

Prof. Dr. Pe. Tarcísio Justino Loro, PUC-SP

Prof. Dr. Pe. Valeriano dos Santos Costa, PUC-SP

Prof. Dr. Waldir Souza, PUC-PR

Layout e editoração

Prof. Me. Francisco Emílio Surian, Universidade Católica de Santos - (UNISANTOS/SP)

Nesta Edição - n. 95 - inauguramos o novo Layout da Revista de Cultura Teológica.

Declaração de Direito Autoral

Os autores concedem à revista todos os direitos autorais referentes aos trabalhos publicados. Os conceitos emitidos em artigos assinados são de absoluta e exclusiva responsabilidade de seus autores.

Endereços Eletrônicos

<https://revistas.pucsp.br/culturateo>

E-mail: djxavier@pucsp.br

Editorial

Estimados leitores

Os grupos de pesquisa LERTE e QUESTÕES DE DEUS da Faculdade de Teologia Nossa Senhora Assunção da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP apresentam esse número especial da nossa revista em comemoração aos 25 anos da publicação da obra do Prof. Antônio Manzatto, *Teologia e Literatura: reflexão teológica a partir da antropologia contida na obra nos romances de Jorge Amado*. Esta edição reúne para isso alguns membros pesquisadores da Associação Latino-americana de Literatura e teologia (ALALITE) que não só compartilham da construção teológica de Manzatto, mas testemunham uma sensibilidade literária que possibilita o desenvolvimento contínuo de uma visão teológica crítica da realidade.

Manzatto é um inovador, teólogo da percepção da complexidade da realidade e da história. Leitor e intérprete da vida. Faz teologia não como um labor ocasional, mas como saber afetante, que é capaz de compartilhar com todos, como um verdadeiro cientista e pessoa humana de bom trato, voltado aos apelos

Revista de Cultura Teológica

Ano XXVIII - Nº 95
Jan - Abr 2020



PUC-SP

Programa de Estudos
Pós Graduados em
Teologia - PUC/SP

éticos da vida. Sua obra apresenta a literatura como mediação para a leitura da realidade. Trata-se da publicação da sua tese de doutorado em teologia defendida em 1994 na prestigiosa Université Catholique de Louvain (Bélgica), sob a orientação do teólogo Adolphe Gesché, elevada à categoria de livro no ano seguinte pela Edições Loyola.

O objetivo desta edição comemorativa, sugerido pelos grupos de pesquisa LERTE e QUESTÕES DE DEUS, é evidenciar a fecunda intersecção entre o teológico e o literário na compreensão de Manzatto. Sem a intenção de igualar os saberes da teologia aos saberes da literatura, guardando as suas propriedades e fazendo-os dialogar, o método manzattiano realça que na relação entre a teologia e a literatura eclode a possibilidade de se redescobrir a dimensão estética da interpretação da realidade.

Manzatto emprega os romances de Jorge Amado em sua ficção para revigorar e renovar a percepção teológica sobre o humano. Em sua percepção metodológica, uma existência empírica em contato com uma existência ficcional pode de fato ressignificar-se. Nesse sentido, a literatura exerce um papel decisivo no processo humanizador e libertador da pessoa humana. Sua tese, analisada sob o enfoque antropológico amadiano, apresenta a literatura como mediação para a compreensão teológica do povo brasileiro. A literatura em seu escrito pode ser compreendida como um *locus theologicus*, uma vez que perguntar-se pelo lugar da teologia é perguntar-se pelo lugar da manifestação de Deus. Por outro lado, o movimento interno da teologia não exige a pergunta do homem ante a sua realidade, a história experimentada e a si mesmo, que desemboca na questão da fundamentação de sentido, da justiça, da destinação última e do amor definitivo.

“A literatura descobre os abismos que habitam o homem, ao passo que a revelação, e depois a teologia, os assumem para demonstrar como Cristo chega a atravessá-los e iluminá-los. Em suma, uma antropologia que procura construir-se sem ter pousado um longo olhar preliminar sobre o assunto que estuda, isto é, o homem, corre o risco de ser insignificante. A literatura pode evitar esse risco, descobrindo a dimensão de mistério do homem que o Mistério de Cristo ilumina” (Lautorelle). Manzatto percorre esse caminho, ao fala de Deus e do homem

como conceitos-limite. Fala do Deus da liberdade, de Jesus Cristo e seu Reino; de um Deus relacional que é ao mesmo tempo criativo e criador; o Deus da Esperança porque é Amor; o Deus cuja maior glória é exatamente a vida integral do ser humano. Todas essas expressões-limite exploradas por ele remetem a uma epistemologia teológica que esclarece o mistério do homem à luz da revelação de Jesus Cristo.

A seção especial comemorativa organizada pelos grupos de pesquisa LERTE e QUESTÕES DE DEUS se compõe de quatro artigos.

Estrella Isabel Koira (Universidade de Buenos Aires), em “Una vía privilegiada para hablar de Dios con la voz de America Latina”, sustenta que a vida que se expressa na *Tenda dos Milagres* de Jorge Amado e a palavra teológica vivificante que surge dela para interpelar sobre o mistério do humano conformam as coordenadas da Teologia e Literatura de Antonio Manzatto. Segundo a autora, foi, ademais, um ato fundacional de aproximação das ditas disciplinas que colocou o seu coração no povo da América Latina entendendo-o como lugar teológico e onde se cuidou da rigurosidade de um método de trabalho intelectual e se revelou um propósito: mostrar a beleza como via privilegiada para falar de Deus aos homens.

Alex Villas Boas (Universidade Católica Portuguesa - UCP), em “O método antropológico no diálogo entre Teologia e Literatura em Antônio Manzatto”, analisa e apresenta o debate teórico a respeito do que ficou conhecido como Método Antropológico de diálogo entre Teologia e Literatura desde a publicação da obra *Teologia e Literatura – Reflexão Teológica a partir da Antropologia contida nos romances de Jorge Amado* de, Antonio Manzatto em 1994, um marco de referência que inaugura o campo de pesquisa no Brasil. Analisa a crítica de Antonio Magalhães à obra de Manzatto em seu livro *Deus no Espelho das palavras*, de 2000, e se pergunta em que medida isso se aplicação trabalho de Manzatto e se há uma contribuição para o campo com tal debate.

No artigo “A cristologia de Antônio Manzatto (revelação, antropologia e literatura)”, Maria Clara Lucchetti Bingemer considera a obra de Manzatto a partir de sua cristologia, area maior da teologia cristã, e recorda que o teólogo

é o pioneiro em nosso país em fazer dialogar com a Teologia com a Literatura. Para ela, na obra de Manzatto a literatura não é apenas nem principalmente tema, mas método para o trabalho teológico; em seu trabalho, ele procura demonstrar a importância da antropologia e da textualidade para que aconteça a revelação de Jesus Cristo como messias do texto. Finalmente, conclui com a afirmação que o cruzamento da teologia com a ética e a estética a partir da cristologia é essencial para a identidade da mesma teologia.

Carlos Caldas, em “Influência da Bíblia na cultura pop: leitura do simbolismo e da linguagem bíblica na HQ de Murdock de Frank Miller e David Mazzucchelli”, a partir do caminho aberto pelo diálogo entre a Teologia e a Literatura no Brasil inaugurado por Manzatto, o autor avança a sua discussão para o horizonte da utilização de texto proveniente da assim chamada cultura pop, neste caso, as histórias em quadrinhos. O artigo tem a intenção de apresentar a influência da Bíblia no arco da história em quadrinhos *A queda de Murdock*, de Frank Miller e David Mazzucchelli. Pretende ainda apresentar como esse arco reflete o tema do justo sofredor, tema que aparece no livro bíblico de Jó, na profecia de Isaías e aplicado a Jesus no Evangelho de Lucas.

Na seção de temas livres, Paulo Sérgio Lopes Gonçalves, em “Identidade e Sabedoria: a reflexão teológica como Veritatis Gaudium”, apresenta epistemologicamente a teologia como sabedoria que produz a alegria da verdade. Para o autor, ao identificar a teologia como sabedoria, realça-se o seu vínculo com a revelação divina, que tem na sabedoria pré-existente o sujeito que realiza a criação, encarna-se na história humana e é o ápice de todo movimento revelador de Deus. Essa sabedoria é teorizada na teologia em sua relação com o mundo e com o ser humano, em toda a sua historicidade, dramas, tensões e perspectivas. Essa teologia sapiencial se torna, então, uma *theologia mundi*, que, concebida como *scientia fidei*, cujo assunto é Deus em sua relação com o mundo habitado pela humanidade, torna-se uma *scientia Dei mundi*. Para o autor, a teologia como sabedoria ou, propriamente, como ciência sapiencial da fé revelada, incide na história do mundo e do homem, para tornar-se contemporânea de cada época histórica.

Francisco Aquino Junior, em “Evangelificação e movimentos populares”, ressalta a dimensão social da evangelifiação, porém, o problema reside na sua compreensão e, sobretudo no seu dinamismo. Para o autor, a tendência mais comum hoje na Igreja é reduzir o social a relações interpessoais em detrimento do aspecto propriamente estrutural ou, na melhor das hipóteses, reduzir a dimensão social da evangelifiação a princípios abstratos e genéricos sem intervir nos processos sociais concretos. Nesse sentido, procura mostrar que a evangelifiação tem uma dimensão socio-estrutural irredutível e que seu dinamismo implica diálogo e interação com os movimentos e as organizações populares na luta pela transformação da sociedade a partir e em vista das necessidades e dos direitos dos pobres e marginalizados. Falando da missão evangelizadora da Igreja, destaca sua dimensão sócio libertadora e explicita o vínculo entre evangelifiação e movimentos populares.

Nadi Maria de Almeida e Victor Dunne, em “Reflexão teológico-pastoral a partir do Decreto Ad Gentes”, enfatizam os fundamentos, horizontes e propostas missionárias a partir de uma reflexão teológico-pastoral do Decreto. Os autores ressaltam ainda o apelo a um maior engajamento nas atividades missionárias da Igreja, mostrando a importância da missão e estimulando um compromisso pastoral mais aberto e missionário no mundo contemporâneo.

André Boccato de Almeida, em “*Amoris Laetitia* e a vida cristã. Uma reflexão teológico-analítica sobre o papel da consciência no discernimento cristão”, reflete sobre a relação entre a teologia moral, enquanto saber reflexivo-racional do sentido humano na práxis, e alguns elementos propositivos da exortação pós-sinodal *Amoris Laetitia* (AL) que atualizam uma busca criativa e corajosa da ética do discernimento na consciência. Ele parte da perspectiva segundo a qual na exortação encontram-se categorias próprias da moral fundamental que fomentam uma reinterpretação da moralidade conjugal e familiar, com o intuito de acentuar a centralidade do amor sobre outras perspectivas relacionadas à vida matrimonial. O autor procura ressaltar que o sentido ético da vida cristã está relacionado ao amor e à alegria, dimensões fundamentais do seguimento de Cristo. Portanto, o discernimento, como chave ético-teológica é o itinerário de todo cristão que busca, na sequela Christi, aperfeiçoar-se em todas as suas dimensões.

Por fim, esta edição especial apresenta uma resenha, elaborada por André Enéas, que analisa a obra de XAVIER, Donizete José (org.). *Paul Ricoeur de A a Z*. São Paulo: Fons Sapientiae, 2019.

Desejamos a todos uma boa leitura.

Prof. Dr. Donizete José Xavier
Editor Científico

Prof. Ms. Glaucio Alberto Faria de Souza
Grupo de Pesquisa- LERTE

Una vía privilegiada para hablar de Dios con la voz de América Latina

A privileged path to talk about God with Latin American voice

*Estrella Isabel Koira**

“Trata-se de um Deus que pensa o que é belo,
e que quer fazê-lo acontecer para a alegria e a felicidade do homem”
Antonio Manzatto (*Teologia e Literatura*)

Resumen

La vida que se expresa en *Tenda dos Milagres* de Jorge Amado y la palabra teológica vivificante que surge de ella para interpelar sobre el misterio de lo humano conforman las coordenadas de *Teologia e Literatura* de Antonio Manzatto. Fue, además, un acto fundacional de aproximación de dichas disciplinas que puso el corazón en el pueblo de América Latina entendiéndolo como lugar teológico y donde se cuidó la rigurosidad de un método de trabajo intelectual y se reveló un propósito: mostrar la belleza como vía privilegiada para hablar de Dios a los hombres.

Palabras clave: Teología – Literatura – *Tenda dos Milagres* – Jorge Amado – pueblo latinoamericano – lugar teológico – diversidad – *via pulchritudinis*

Abstract

The life expressed in Jorge Amado’s *Tenda dos Milagres* and the life-giving theological word emerging from it to question about the mystery of the humane give essence to the coordinates of Antonio Manzatto’s *Teologia e Literatura*. What is more, all this represented the foundational act of approximation to such disciplines which set its heart on the people of Latin American regarding it as a theological place and where the preciseness of an intellectual working method

* O doutorado em Literatura. Reitora do Instituto Superior Nossa Senhora da Paz da Cidade Autônoma de Buenos Aires. Professora Sênior e Bacharel em Artes pela Universidade de Buenos Aires. Membro do Seminário Permanente de Pesquisa “Diálogos entre Literatura, Estética e Teologia”, da Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica da Argentina. E-mail: estrellakoira@gmail.com

Revista de Cultura
Teológica

Texto enviado em
12.02.2020
e aprovado em
14.04.2020

Ano XXVIII - Nº 95
Jan - Abr 2020



Programa de Estudos
Pós Graduação em
Teologia - PUC/SP

was assured and where a purpose was revealed: to show beauty as a privileged path to talk to men about God.

Keywords: Theology – Literature – *Tenda dos Milagres* – Jorge Amado – Latin American people – theological place – diversity – *via pulchritudinis*

Una propuesta teológica situada

Reflexionar sobre *Teología y Literatura* de Antonio Manzatto es caminar una vez más por los laberintos de la historia de los hombres y mujeres de nuestro continente bajo el signo de una “Igreja dos pobres” escuchando desde sus marginalidades el susurro de voces inauditas que miran aún el cielo esperando que el “Páramo” se convierta en “amparo” (KOIRA, 2008, p.55) y sea posible su liberación: “A vida eclesial da América Latina esteve marcada pelo contexto de pobreza, mas também de irrupção dos pobres na sociedade, na qual eles buscavam sua libertação”.

Los avatares de la vida del pueblo que recoge Manzatto desde la novela brasileña que escogió para su lectura teológica fueron capitales para el corpus latinoamericano durante la primera mitad del siglo XX y este rico patrimonio que se manifestó en textos como *Los de abajo* de Mariano Azuela, *Sangre de mestizos* de Augusto Céspedes, *Huasipungo* de Jorge Icaza o *Pedro Páramo* de Juan Rulfo –entre tantos otros– buscaron hacer visible un sujeto colectivo desatendido por la literatura o, dicho más ampliamente, por las culturas hegemónicas, para hacer visible su opresión y postergaciones y también asumir sus tradiciones culturales incorporándolas estéticamente en la creación de lenguajes nuevos. Este desarrollo consciente de una literatura con voz propia ayudó en los años sesenta al reconocimiento internacional de una identidad y construyó el horizonte de comprensión para que los intelectuales latinoamericanos reclamaran una mirada atenta y respetuosa sobre nuestros pueblos. En su discurso de recepción del premio Nobel, Gabriel García Márquez señalaba:

[...] creo que los europeos de espíritu clarificador, los que luchan también aquí por una patria grande más humana y más justa, podrían ayudarnos mejor si revisaran a fondo su manera

de vernos. La solidaridad con nuestros sueños no nos haría sentir menos solos, mientras no se concrete con actos de respaldo legítimo a los pueblos que asuman la ilusión de tener una vida propia en el reparto del mundo (GARCÍA MÁRQUEZ, 2014, p.169).

Sin establecer una línea de continuidad, pero sí participando de un mismo espíritu, es notable el rumbo elegido por Antonio Manzatto ya que toma como objeto de análisis para su tesis la novela *Tenda dos Milagres* de Jorge Amado, un texto que sintetiza ese gran momento de la literatura latinoamericana del siglo XX que vuelve a asumir la historia, cultura y demandas del pueblo y, a la vez, renueva su expresión artística a partir de esas mismas coordenadas.¹ Una propuesta teológica *situada* que se alimenta de un texto paradigmático: un gesto de síntesis notable entre una literatura que se reconoce en la fisonomía de sus hombres y mujeres más sencillos y una mirada teológica que se piensa a sí misma desde América Latina en la vida misma de los pobres buscando nuevos lenguajes para hablar del Misterio.

Vida

La Vida es el motor que anima la escritura de *Teología e Literatura*: la Vida como expresión del amor de Dios reconocida en la vida del pueblo que expresa el texto de Jorge Amado y que se redirige de manera interpelante hacia la nuestra.

Este flujo que anima las páginas de la obra, sin embargo, no impide el armado de un cuidado aparato crítico y teórico. En efecto, la precisión académica de la primera parte del trabajo expone qué se entiende por literatura, por teología y qué relación el autor plantea entre ellas. Manzatto entiende que la literatura para la teología es un modo de conocer al hombre de carne y hueso, un lugar antropológico:

1. *Tienda dos Milagres* fue escrita en el contexto de una Latinoamérica que ya ha pasado los años sesenta y que puede desentenderse con libertad del realismo para abordar los procesos creativos, que está transitando su “boom” literario adquiriendo consideración universal, que convive con los medios de comunicación masivos y acrecienta la valoración de lo popular. Además, es una novela que fue llevada al cine y a la televisión y que el mismo autor estima como uno de sus textos preferidos porque su tema es la libertad y la discriminación: “Entre os meus livros é o que eu prefiro, aquele cuja temática me toca mais. E talvez Pedro Archanjo seja, de todos os meus personagens, o mais completo” (Citado en Manzatto 1994, 121).

É pois, o caráter antropológico da literatura que é importante para a teologia. Mas como as outras artes e as ciências também apresentam um caráter antropológico, é preciso perguntar-se em que sentido a literatura, especialmente o romance que se serve da ficção, é diferente dessas outras artes e ciências ou, dito de outra forma, qual é a contribuição específica da literatura à teologia. (MANZATTO, 1994, p. 69-70)

El aporte específico que la literatura realiza a la teología –según su enfoque– consiste en la capacidad que esta tiene de colocarnos frente a los conflictos humanos, de hacernos sentir y reflexionar sobre ellos, de mostrarnos lo que a simple vista no se ve, desautomatizando la mirada del lector como si la realidad emergiera por primera vez frente a nuestros ojos. Este poder que la literatura posee y que ejerce a través del uso específico del lenguaje y de la imaginación creadora, interpela con mayor profundidad al teólogo, más aún que los resultados de la ciencia, y eso se debe a que “de maneira romanceada o autor põe-nos diante de problemas e situações vividos; nós nos encontramos diante da vida, como ela se desenvolve, e não diante de números frios” (MANZATTO, 1994, p. 71). La ciencia puede darnos datos acerca de la pobreza, las migraciones, la discriminación, etc., pero la literatura presenta el drama humano sin más, ahí mismo, conmoviéndonos a través de sus personajes, diálogos, historias, descripciones y construcciones de la trama en la *experiencia* de la lectura. Todo es más “vívido” y humano, porque “a literatura atinge o coração do homem” (MANZATTO, 1994, p. 70).

En tal sentido, en *Teologia e Literatura* notamos la vida palpitante expresada en la novela de Jorge Amado nutriendo una reflexión teológica preocupada por pensar al hombre en sus contextos, su cotidianeidad, su cultura y conflictos: una teología que cuestiona la abstracción para ocuparse de la vida real, de la experiencia de la fe y de aquello que acontece *en* el mundo:

A experiência de fé não se faz independentemente das outras experiências humanas e da cultura: ela se faz, sempre, em um contexto determinado. Por outro lado, mesmo se a literatura fala do imaginário, ela o faz partindo do real vivido, da experiência, como há foi dito. Nesse sentido, não é impensável que a teologia utilize da literatura para dialogar com os homens e as culturas. (MANZATTO, 1994, p. 68)

Es una vida pensada en su dimensión histórica y palpable, en lo más pequeño del día a día: “A vida que precisa ser primariamente defendida é a vida concreta, atual, terrestre, e não apenas celeste” (432) y esta expresión de lo más cercano al pueblo es el germen provocador del pensamiento, ya que la existencia del hombre sencillo en su devenir cotidiano está expresada en *Tenda dos Milagres* con todo su color y movimiento. Es una vida que comienza en las calles como signo de apertura y espacio de encuentro y que se manifiesta en profundidad cuando se habla de la cultura popular de Bahía, apreciada de tal manera que es equiparada a los saberes que se transmiten en las universidades. Una verdadera academia del pueblo:

En el amplio territorio del Pelourinho, hombres y mujeres enseñan y estudian. Universidad vasta y variada, se extiende y ramifica en el Tabuão, en las Portas do Carmo y en Santo Antonio Além-do-Carmo, en la Baixa dos Sapateiros, en los mercados, en el Maciel, en la Lapinha, en el Largo da Sé, en el Tororó, en la Barroquinha, en las Sete Portas y en Rio Vermelho, en todo lugar donde hombres y mujeres trabajen los metales y las maderas, utilicen hierbas y raíces, mezclen ritmos, pasos de danza y sangres; en la mezcla han creado un color y un sonido, imagen nueva, original. Aquí resuenan los atabaques, los berimbaus, los ganzás, los agogôs, las pandere-tas, los adufes, los caxixis, las cabaças: instrumentos pobres tan ricos en ritmo y melodía. En ese territorio nacieron la música y la danza: [...]. (AMADO, 2008, p. 13)

La valoración de lo popular, la multiplicidad de espacios, de elementos (metales, maderas, hierbas, raíces), ritmos, sonidos y tonalidades, hacen de este inicio de la novela un óleo único representativo de la tesis central de Amado: el mestizaje como corazón del pueblo brasileño, la necesidad de abrir el corazón y la mente a la diversidad cultural como riqueza y la estimación de la cultura popular (de toda cultura). En estas pocas líneas no solo se presenta la vida del pueblo en su combinación de acciones y producciones sino en su condición de *maestra* (“hombres y mujeres enseñan y estudian”) y de *madre*, como territorio en movimiento donde “nacen” la música y la danza. Este punto de partida es fértil en el pensamiento teológico de Manzatto: un pueblo que celebra la vida en la riqueza de su mestizaje cultural, en la apertura hacia el otro, en la democratización de

saberes y en la alegría de compartirlos.² Una cultura que en esa diversidad está “viva”, libre y en perpetua recreación, una pedagogía y fecundidad que potencian su pensamiento teológico ya que de ellos surge la reflexión permanente sobre el actuar de Dios en la historia, sobre el cristianismo y sobre nuestra vida como creyentes.

La segunda fascinación se produce respecto del trabajo del autor. Antonio Manzatto es un admirador de Jorge Amado, lo considera “um escritor de povo y pelo povo” (MANZATTO, 1994, p. 114) y es un lector entusiasta de la novela que analiza. Por momentos, el detalle en la caracterización de los personajes o la valoración de la construcción del relato nos hace pensar que estamos frente a un texto de crítica literaria:

Como o povo, Archanjo é pobre, pardo e paisano. Uma evidente crítica à sociedade de consumo que privilegia a riqueza da economia, à sociedade racista que socialmente discrimina os negros e os mestiços, e à sociedade militarista que na política privilegia a força e não a democracia. (MANZATTO, 1994, p. 136)

Este escritor “del pueblo y por el pueblo” que es capaz de señalar las injusticias sociales inspira a Antonio Manzatto quien también piensa comprometidamente sobre la vida del pobre, del negro, del mestizo: “Essa característica da obra amadiana liga-se com a teologia que quer refletir a fé também a partir dos pobres e, mais que isso, liga-se com um Deus que se manifesta nos pobres e que quer sua libertação” (MANZATTO, 1994, p. 228). Jorge Amado privilegia a los pobres en sus novelas; Antonio Manzatto desea una teología a partir de sus vidas pacientes y sencillas, atenta a lo humano en su manifestación más simple y esencial, con todo lo que ello implica:

A prática da vida de Jesus é, fundamentalmente, a defesa da vida, dom de Deus constantemente ameaçado pelas forças da morte. Aqui é preciso entender vida no sentido de “vida humana concreta: trabalho, terra, casa, alimentação, saúde, educação, família, participação, cultura, meio ambiente, festa”. (MANZATTO, 1994, p. 231)

2. Esta alegría es el tono de composición de la novela: un texto irónico, lleno de humor, de disparates y absurdos.

Puentes

El diálogo entre teología y literatura es vasto y creciente. En América Latina, más precisamente, desde el año 2006 desarrolla sus actividades la Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología (ALALITE) de la que formó y forma parte Antonio Manzatto iluminando con su palabra cada vez que la comparte en sus encuentros internacionales³. Constituida por diferentes investigadores de nuestro continente, se produce allí un encuentro de reciprocidad cordial entre estas disciplinas que produce más y más pensamiento. Cada país, con su historia académica y sus preferencias metodológicas, ha ido creciendo en este itinerario crítico que en los coloquios que nos congregan cada dos años se fortalece con el intercambio fraternal de experiencias e investigaciones que luego se vuelca en publicaciones.

En dicho contexto, la obra de Antonio Manzatto se ubica señeramente entre aquellas que han iluminado nuestro sendero lleno de inquietudes y de compromiso por brindar un pensamiento cristiano en una cultura secularizada. *Teologia e Literatura* es una obra inspiradora no solo por la interdisciplinariedad planteada sino por la sensibilidad de la mirada sobre América Latina. A partir de la idea de un Dios que es Amor y busca la liberación del hombre construyó puentes entre la teología, la antropología y la literatura para hablar de nuestros pueblos. En su planteo, la antropología es mediadora y la literatura es un lugar donde la Teología se puede encontrar con el hombre para conocer más a Dios ya que “Deus fala aos homens através do humano” (MANZATTO, 1994, p. 225) y la “Revelação não é simplesmente um objeto de estudo através de um possível método científico mas sim diálogo com Deus acolhido na fé” (MANZATTO, 1994, p. 226).

Los puentes trazados en *Teologia e Literatura* son inaugurales en la creación y recreación de una comunidad de pensamiento que nace en la fe cristiana y nos reúne en torno a ella como en una ceremonia cuyo rito es descubrir las huellas de la Revelación en la palabra poética, una búsqueda de sentido profundo

3. Además de ser miembro, el Dr. Antonio Manzatto fue Vicepresidente I de ALALITE durante el bienio 2012-2014.

que nos conecta con lo que verdaderamente somos poniendo la sensibilidad, la mirada sin prejuicios, la compasión, la esperanza en cada uno de los pliegues de la cartografía trazada. Mapa, territorio, movimiento: un espacio nuevo donde *Teologia e Literatura* dibujó uno de los fructíferos caminos posibles. Desde este sendero abierto hace veinticinco años seguimos en la búsqueda de lenguajes propios. Sin textos-puente no hay tradición. Sin padres del pensamiento para acogerse, no es posible tomar vuelo.

Milagro

Seguimos en la huella de los maestros porque ellos nos indican un camino siempre vigente. En la tesis de Antonio Manzatto, hay una preocupación por mostrar la desigualdad y revelar en racismo:

Os negros que chegaram ao Brasil eram africanos de origem, que foram violentamente transportados para o continente americano a fim de servir como mão-de-obra e colocados na base da pirâmide social. A justificação para a escravidão era, fundamentalmente, baseada na superioridade de uma raça sobre outra, na teoria segundo a qual uma raça existia para dominar e outra para ser dominada. [...] Seguindo essa lógica, tudo que se relacionasse com o negro era ruim e inferior, e tudo que tivesse relação como o branco era melhor e superior. (MANZATTO, 1994, p. 164)

La idea de que ser blanco implica cierta superioridad de “raza” llevó al mestizaje como forma de “emblanquecer” la negritud: “Daí surge o mestiço, o mulato” (MANZATTO, 1994, p. 165). Por tanto, como señala la novela de Jorge Amado, la negritud es parte consustancial del pueblo brasileño y no se puede pensar en su historia, en su cultura o en su identidad sin tener en cuenta el mestizaje cultural: “Essa civilização mestiça é forjada por pessoas mestiças. E *Tenda dos Milagres* quer afirmar a existência e importância dessas pessoas. Para Amado, a melhor forma de combater o racismo é a mistura de raças” (MANZATTO, 1994, p.165). Manzatto para hablar de la novela, de su valor de denuncia, de la antropología que allí encuentra parte de la propia historia social de Brasil. Ya advirtió la necesidad de realizar una teología “situada”, desde la teología de la liberación y la opción por los pobres, pero este gesto de recuperación histórica de la poblaci-

ón de Brasil nos habla de un interés más profundo: el deseo de comprensión de la problemática del hombre en estas latitudes, la búsqueda de una legitimación del hacer teológico en diálogo con la literatura brasileña mostrando la riqueza de la vida expresada en ella y la novedad que representa el modo de ser del pueblo brasileño en la concepción del hombre, de la comunidad, de la trascendencia. Leer los signos de Dios en Latinoamérica exige hablar también de nuestra historia, de las vicisitudes de los pueblos, de sus sueños y esperanzas: un mundo del que hay que primero contar su historia para que puedan ser entendida la profundidad de sus heridas y el valor de su ostensible celebración de la vida.

Porque a esas conclusiones arriba Antonio Manzatto. Observa al hombre brasileño como un ser en relación, en comunidad, en apertura a los otros, al mundo y a la trascendencia. Un hombre creador y amante de la cultura capaz de cuestionar lo dado en función de buscar la igualdad entre los hombres; un hombre que resiste desde su fe en la vida, que busca la felicidad y convive con lo maravilloso naturalmente, “a caracterização do homem como ser mágico e maravilhoso significa colocá-lo em contato com o sobrenatural e o religioso, o que significa, de alguma forma, situar-se já no terreno teológico” (MANZATTO, 1994, p. 317).

Estas disquisiciones nos hacen pensar que la tesis de Jorge Amado – su defensa de la diversidad y la condena a toda discriminación y, especialmente, al racismo– constituye una alteridad sincrónica al pensamiento de Antonio Manzatto. En efecto, ¿a quién le habla nuestro teólogo? ¿A quién le cuenta la historia de los negros de Brasil y los avatares de su desarrollo? A estas alturas se nos hace difícil separar ambas intenciones enunciativas porque en la elección del objeto de estudio hay una decisión pragmática y en las conclusiones que permanentemente se realizan se percibe radicalmente el amor del teólogo por su pueblo y la valorización de la diversidad de su cultura y de su religiosidad. El gesto es el mismo: pensar la vida de los pobres integralmente como “locus theologicus” que invita a una revisión de la vida de los creyentes en todo el planeta:

A reflexão sobre o milagre traz, pois, como primeira consequência, a valorização da religiosidade popular e, por conseguinte, do universo popular, o que se encontra em perfeito

acordo como a religiosidade expressa por Jorge Amado em seus romances.

A segunda consequência que essa reflexão pode proporcionar é a compreensão do cristianismo como abertura a Deus e a seu Espírito, um cristianismo que é, assim, capaz de recepção, capaz de acolher o que vem de fora de ele. Por um lado, esse cristianismo é, então, capaz de abrir-se ao mundo, ao exterior, aos povos e às culturas, e receber deles questionamentos e contribuições. Por outro lado, ele é capaz de abrir-se à ação de Deus, deixando em seu interior, como exigência de fé, um lugar para a ação do Espírito. (MANZATTO, 1994, p. 328)

Esta necesidad de apertura a la otredad y de abrir el corazón a la acción de Dios es hoy una urgencia para el cristianismo en todos los puntos de la tierra: de allí la plena vigencia de la propuesta de Manzatto. En un mundo colmado de muros que nos inmunizan frente al inmigrante, al pobre, al doliente, a los que no tienen trabajo, tierra o familia, a los y las que sufren todo tipo de violencia, es necesario pensar qué lugar nos pide Dios que ocupemos tanto en la acción como en la reflexión. La idea que nos propone, por tanto, *Teología e Literatura* es caminar con los personajes de Jorge Amado desde el “milagro” de una religiosidad popular que se abre a la trascendencia en la vida del hombre y acepta al prójimo sin condicionamientos, hacia la transformación de la vida del cristiano consciente de la acción vivificadora del Espíritu que solicita dejar de lado la indiferencia en un gesto de comunión e inclusión verdadera.

Belleza

La última (o la primera) seducción es la de la belleza: ¿por qué visitar la literatura para hablar de Dios?

¿Es hora de preguntarnos con el poeta “qué belleza salvará al mundo”? ¿Es que este mundo contemporáneo hastiado de autosuficiencia necesita volver la mirada a la plenitud del ser para alcanzar la felicidad? ¿Qué ha sucedido con el bien y la verdad que necesitan de su hermana menor, la pequeña e indefensa belleza para resurgir con nuevas alas hacia la luz? (CAMPANA, 2009, p. 93)

Antonio Manzatto ha recorrido *Tenda dos Milagres* encontrando en ella la belleza de la vida de un pueblo expresado en su configuración artística: una

figura que en su esplendor lleva el eco del bien que la sustenta y de la verdad que le otorga su luz. Para hablar de Dios desde su *amado* pueblo el rumbo elegido fue la *via pulchritudinis* como un modo para encontrarse con el hombre de carne y hueso, mostrarlo al mundo entero, y donde abreviar en nuevos lenguajes para hablar de Dios en los días que corren. Un camino que se transita en libertad, que es apertura, búsqueda y comunión y que deja traslucir, finalmente, la Belleza que le da sentido:

Si la belleza es el resplandor de la verdad, entonces nuestro interrogante se encuentra con el de Pilatos, y la respuesta es idéntica: Jesús mismo es la Belleza. Se manifiesta desde el Tabor a la Cruz para iluminar el misterio del hombre, desfigurado por el pecado pero purificado y recreado por el Amor redentor. Jesús no es un camino entre otros, una verdad entre otras, una belleza entre otras. No propone una vida entre otras: Él es el camino viviente que conduce a la verdad viviente que da la vida. Belleza suprema, esplendor de la Verdad, Jesús está en la fuente de toda hermosura, porque siendo el Verbo de Dios hecho carne, es la manifestación del Padre: Quien me ha visto a mí ha visto al Padre (Jn 14,9). (Pontificia Comisión para la Cultura 2009, 76)

Manzatto nos propone ver la Belleza de Cristo encarnada en el rostro del pueblo brasileño mostrando sus heridas, pero, a la vez, como figura de una hermandad enseñante en apertura a la maravilla de la vida. El personaje principal de la novela y referente emblemático del pueblo, Pedro Archanjo, muestra en sus últimos momentos signos de una pasión que se convierte en luz con el nuevo día, una hermosura que hiere y salva “porque es irradiación del amor que comparte el dolor” (AVENATTI DE PALUMBO, 2008, p. 17).

El dolor lo parte en dos, le rompe el pecho, ya no alcanzará la casa de Esther, ya está perdida la frase del herrero, tan bonita y acertada, la nieta de Rosa. Cae en la calle, despacio rueda hacia la cuneta. Allí permaneció su cuerpo, primero cubierto solo de oscuridad, luego llegaron los rayos de la aurora y lo vistieron de luz (AMADO, 2008, p.45).

Este pobre Cristo muere en el camino, subiendo hacia su casa del morro, buscando dejar testimonio de la sabiduría y la belleza de su pueblo. Su cuerpo

cae en el margen de la calle, que es el espacio de lo público y compartido, pero también del desamparo. A pesar de ser el personaje central, no se comporta como un protagonista, está en los bordes de la senda y procede como aquel que está al servicio, porque tiene una misión. Partido por el dolor, sufre porque no podrá dejar escrita la frase que acaba de escuchar en el bar: “Intenta seguir subiendo, rumiando las palabras del herrero: «ha de nacer, crecer y mezclarse»” (Amado, 44). Sabe que no viene de él la sabiduría ni la belleza porque en realidad él es un testigo de ese misterio manifestado en su gente y por eso se desespera por dejar registro, por establecer una huella que muestre con qué sencillez se puede hablar de un mundo mejor donde todos tengan lugar, donde no haya discriminación ni poderes dominantes. Muere en la espera de la reivindicación cultural de su pueblo y de su salvación en el marco de la dignidad de los hombres y las mujeres: la luz final sobre su cuerpo anticipa la gloria que le espera.⁴

Del mismo modo, Antonio Manzatto sabe que la palabra viva de su teología no le pertenece y con esa humildad nos hizo y hace caminar por la Belleza que le propuso un novelista del pueblo, un artista comprometido con su gente. Aflorando con su pensamiento desde los bordes de ese itinerario, abarcándolo como fiel testigo e intérprete de su pedagogía y abundancia, nos invita a seguir pensando desde América Latina en la necesidad de construir un mundo nuevo de amorosa fraternidad y apertura al Misterio.

Un camino, un testimonio y una misión compartidas entre el personaje y el teólogo que se revelan en la profundidad de la reflexión teológica de *nuestro* Antonio Manzatto, de una vigencia increíble y cuya fuerza nos invita a recorrer críticamente nuestra fe para pensar en la situación –tanto en nuestro continente como en el mundo– de aquellos hermanos humillados y descartados por la propia “humanidad”. Su obra, veinticinco años después, brilla en la gloria de las motivaciones y en el compromiso que despierta su lectura.

4. De hecho, la novela trata sobre del legado ideológico y científico de Pedro Archanjo revalorizado por un estudioso extranjero. Su trabajo, finalmente, encuentra la luz y es reinterpretado por la posteridad.

Bibliografía

- Amado, Jorge. *Tienda de los milagros*. Buenos Aires: Emecé, 2008.
- Avenatti de Palumbo, Cecilia. «Prolegómenos.» En *Belleza que hiere*, de Cecilia y Quelas, Juan (coord.) Avenatti, 17-31. Buenos Aires: Agape Libros, 2008.
- Campana, Silvia Julia. «Fascinados por la Belleza y abiertos al don.» En *El camino de la Belleza*, de Pontificia Comisión para la Cultura, 93-107. Buenos Aires: Agape Libros, 2009.
- Cultura, Pontificia comisión para la. *El camino de la Belleza*. Buenos Aires: Agape, 2009.
- García Márquez, Gabriel. «La soledad de América Latina. Discurso de aceptación del Premio Nobel 1982.» *Educere* (Universidad de Los Andes) 18, nº 59 (enero-abril 2014): 167-170.
- Koira, Estrella. «Todos somos hijos de Pedro Páramo.» En *Belleza que hiere*, de C. y Quelas, J. (Coord.) Avenatti, 41-64. Buenos Aires: Agape Libros, 2008.
- Manzatto, Antonio. *Literatura y Teología. Reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado*. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

O Método Antropológico no diálogo entre Teologia e Literatura em Antônio Manzatto

Anthropological Method in Antônio Manzatto's dialogue between Theology and Literature

Alex Villas Boas*

Resumo

O objetivo deste artigo é apresentar e analisar o debate teórico a respeito do que ficou conhecido como Método Antropológico de diálogo entre Teologia e Literatura desde a publicação da obra *Teologia e Literatura – Reflexão Teológica a partir da Antropologia contida nos Romances de Jorge Amado* de Antonio Manzatto em 1994, um marco de referência que inaugura o campo de pesquisa no Brasil. O presente trabalho visa uma análise da crítica de Antonio Magalhães da obra de Manzatto em seu livro *Deus no Espelho das palavras*, de 2000 para em seguida verificar em que medida isso se aplica no trabalho de Manzatto, assim como há uma contribuição para o campo com tal debate. Para tal pretende-se identificar algumas influências na teologia manzattiana para melhor delinear compreender algumas de suas categorias.

Palavras-chave: Teologia e Literatura. Método Antropológico.

Antonio Manzatto. Jorge Amado.

Abstract

The aim of this paper is to introduce and analyze the theoretical debate about what became known as the Anthropological Method of dialogue between Theology and Literature since the publication of the work *Teologia e*

*Livre-docente em Teologia pela PUC SP. Pós-Doutorado em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma). Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC Rio). E-mail: alexvboas@gmail.com

Revista de Cultura
Teológica

Texto enviado em

26.01.2020

e aprovado em

22.04.2020

Ano XXVIII - Nº 95

Jan - Abr 2020



PUC-SP

Programa de Estudos
Pós Graduação em
Teologia - PUC/SP

Literatura – Reflexão Teológica a partir da Antropologia contida nos Romances de Jorge Amado by Antonio Manzatto in 1994. It became a landmark opens the field of research in Brazil. The present work aims at an analysis of the criticism of Antonio Magalhães of Manzatto's work in his book *Deus no Espelho das palavras*, in 2000. Subsequently, it proposes verifying how the criticism focuses on Manzatto's work and what is the contribution to the theo-poetic studies. To this end, it is intend to identify some influences in Manzattian theology to better outline some of its categories.

Keywords: Theology and Literature. Anthropological Method. Antonio Manzatto. Jorge Amado.

A pesquisa desenvolvida no âmbito geral das ciências que estudam o fenômeno religioso e os estudos literários, e de modo específico, o diálogo entre Teologia e Literatura constituem um dos grandes campos de interdisciplinaridade na Área de Ciências da Religião e Teologia no Brasil, com abrangência de pelo menos 129 pesquisadores com uma produção bibliográfica que totaliza 1175 títulos entre livros, artigos, capítulos de livros e anais em congressos em 2018, espalhados em diversos grupos de pesquisadores pelo país (CANTARELA, 2018, p. 193; 206). Entre os autores mais importantes dessa comunidade acadêmica especialistas em teologia e literatura se encontra o trabalho de Antônio Manzatto, seja pela riqueza de seu trabalho, em profundidade e amplitude temática de reconhecimento internacional, seja pelo fato de ser o pioneiro no Brasil a discutir e pesquisar na área que ficou conhecida como Teopoética. O marco de referência do diálogo em Teologia e Literatura em terras brasileiras é o lançamento de sua obra *Teologia e Literatura – Reflexão Teológica a partir da Antropologia contida nos Romances de Jorge Amado* (1994) que resulta de sua tese doutoral apresentada na Faculdade de Teologia da *Université catholique de Louvain*, sob orientação do teólogo belga Adolph Gesché, em março de 1993.

Outro aspecto que é relacionado a Manzatto é o debate teórico que estabelece com o que ficou conhecido como Método Antropológico de diálogo entre Teologia e Literatura em perspectiva latino-americana, questão essa que se dedicará mais atenção no presente trabalho.

1. A *quaestio disputata* da primeira fase da Teologia e Literatura no Brasil

A temática do diálogo dos Estudos de Religião e a Literatura não é novo, podendo se identificar como uma constante na tradição teológica (VILLASBOAS, 2016a) e mesmo constituindo-se como uma relação fundacional no surgimento da chamada Ciência da Religião [*Religionswissenschaft*] no século XIX, uma vez que sua origem é marcada pelo surgimento de obras de mitologia comparada, como é a *Theologie des Heidenthums* (1858) de Ferdinand Stiefelhagen (1822-1902), e a *Chips from a German Workshop* (1867) de Friedrich Max Müller (1823-1900) que dedica o primeiro volume ao debate sobre a necessidade da nova disciplina (*Essay on the Science of Religion*) e o segundo volume aplica essa nova disciplina em uma abordagem de mitologia comparada entre diferentes religiões (*Essays on Mythology*).

Enquanto campo de pesquisa o diálogo entre Teologia e Literatura já havia despertado o interesse da comunidade europeia, quando em 1976, a Revista *Concilium*, de grande prestígio internacional no imediato pós-concílio, propõe um número sobre a temática, indicando uma tarefa programática em seu editorial:

o que se pretende, pelo contrário, é encontrar na forma literária um novo rigor que permita à teologia prosseguir seu trabalho peculiar, numa época que não se parece nem com a da abstração nem com a dos sistemas. É evidente, que o que está em cena, é mais que uma questão de estilo, é uma mudança na própria maneira de pensar, é uma preocupação dominante em recorrer à experiência cristã, a observação profunda dos intercâmbios incessantes entre essa experiência e a confissão de fé (JOSSUA; METZ, 1976, p.5)

Antonio Manzatto publica em 1994 sua leitura teológica da literatura, trabalho que desenvolve entre 1988 e 1993, na esteira de um cenário aberto para a discussão a respeito da crise da linguagem teológica que alguns autores europeus como Geffré, Ricouer, Pannikar, Lévinas, Ivanka, Castelli entre outros levantam (CASTELLI, 1969).

O objeto de investigação do teólogo brasileiro é o romance *Tenda dos Milagres* de Jorge Amado, obra publicada em 1969, que na ocasião já gozava de renome internacional traduzida em pelo menos uma dezena de países, e já havia até recebido uma adaptação para o cinema no espírito do cinema novo de Nelson Pereira dos Santos em 1977, e para a televisão em formato de minissérie em 30 capítulos em 1985. Apesar das iniciativas europeias, o trabalho de Manzatto inaugurava um campo de pesquisa ainda não explorado pela comunidade acadêmica brasileira de teólogo(a)s e cientistas da religião. O segundo trabalho, oriundo das Ciências da Religião, fora *A bailadora andaluza: a explosão do sagrado na poesia de João Cabral* (1996) de Waldecy Tenório em que propõe uma “leitura teopoética” de João Cabral de Melo Neto. Tenório faz outro percurso, partindo de críticos literários que tematizaram a questão teológica de algum modo, autores como Steiner, Gumbrecht, Proust, Barthes permeiam sua obra. No que toca a teologia evoca tanto a *Nouvelle theologie* como Hans Urs von Balthasar (1996, p. 40-43), sem estabelecer suas diferenças, dialmetralmente opostas a partir de determinado momento inclusive. Tenório sugere a possibilidade de ver o poeta pernambucano como um “teólogo inconfessável” (1996, p. 18; 25; 46; 164; 185).

Não houve conflito de perspectivas entre a obra de Manzatto e Tenório, sendo ambas bem recebidas. O debate metodológico, e consequentemente epistemológico tem início poucos anos mais tarde com o trabalho de Antonio Carlos Magalhães, *Deus nos Espelho das Palavras* (2000) que revisita criticamente a obra de Manzatto. Tal debate também ganhou a atenção de José Carlos Barcellos (1958-2008) com sua tese intitulada *O Drama da Salvação* (2000), porém publicada só em 2008.

Em sua obra Magalhães apresenta uma compilação dos métodos utilizados nos dois pólos epistemológicos, teologia e literatura, e propõe o que chama de *método de correspondência*. Suas principais influências são a Teologia da Cultura do Paul Tillich e o método de correção de Karl-Joseph Kuschel. De Tillich, Magalhães assume a distinção entre “teólogo da cultura” e “teólogo da Igreja”, em que o primeiro, apesar de buscar na tradição eclesiástica as referências para o labor de sistematização teológica não restringe sua reflexão a algo estrita e

diretamente eclesial. Evidencia, contudo, Magalhães a dificuldade que as posturas eclesiásticas possuem para reconhecer a autonomia da cultura, e apresenta três posturas que marcariam a produção da Teologia e Literatura: 1) Católica: esta interpretaria a cultura como o mundo e a colocaria sob a dimensão sacramental da Igreja; 2) Protestante ortodoxa: relativiza toda a criação cultural, tendo a arte religiosa ortodoxa como referencial e expressão da verdadeira arte e mediação para a transmissão de verdades; e 3) Ecumênica: as diversas expressões culturais revelam aspectos fundamentais dos povos, constituindo-se como “sabedoria de vida” e instância do “sagrado”, como realidade parcial a ser completada pela prática missionária e ensino da Igreja. De Kuschel, tem como ponto de partida o “método de análise estrutural”, de “correlação” e “confrontação” que procura “assumir semelhanças” (analogia) e “definir diferenças”, porém uma dinâmica pressuposta entre pergunta e resposta, que para o autor precisa ser “radicalmente superada”, e por isso a proposta pensar a relação entre teologia e literatura desde a *correspondência*:

na correspondência parte-se do princípio de que essa relação precisa ser radicalmente superada na teologia e que precisamos encarar a possibilidade de propiciar um diálogo no qual, seguindo o conceito de correspondência em matemática, a cada elemento de um conjunto são associados um ou mais elementos de outro. Numa formulação mais voltada para o mundo da Bíblia e na tradição teológica, podem ser associados um ou mais na literatura mundial. A cada narrativa considerada compreensão de fé, há que se associar outra dentro da literatura. A cada forma de anúncio de uma verdade considerada fonte da fé, há que se associar outra na experiência das pessoas e nas interpretações literárias. Com isso, Bíblia e tradição mantêm-se como interlocutoras, sem elas não haveria correspondência; perdem, entretanto, seu lugar de normatividade única do saber teológico. Abrir mão da Bíblia e da tradição seria ufanismo literário e desconhecimento dos aspectos performativos da religião e da fé das pessoas. Mantê-las como referenciais únicos de análise, aferição e juízo sobre a vida das pessoas significa não sair do claustro teológico da Igreja (MAGALHÃES, 2000, p. 205).

Magalhães, assim, resume os métodos de trabalho em dois grupos básicos. De um lado se situa a proposta de *leitura teológica de uma obra literária*

em que a hermenêutica teológica é dependente de uma “tradição normativa”, que cerceia e determina os temas a serem extraídos da obra literária. Por outro lado, e onde ele se inscreve, há uma proposta de *leitura teológica na obra literária* em que a própria literatura engloba temas religiosos, sendo ela mesma fonte de revelação. Deste modo, entende o autor, que tal perspectiva é capaz de superar a relação de “instrumentalização” da literatura, por parte da Igreja e da teologia, que reduz a Revelação à um “depósito de respostas prontas” ao dilema humano. Partindo de tais pressupostos, Magalhães critica a abordagem de Manzatto na esfera da teologia católica, em que por consequência está implícita uma relação com a teologia normativa da instituição eclesial em questão, nos quesitos: 1) a revelação de Deus é já “definida” e “delimitada”, o que resulta numa teologia com respostas prontas; 2) a literatura como mera “pergunta antropológica”, está incapacitada de provocar “mudanças significativas na reelaboração de nossas visões de Deus” e; 3) o método de aproximação da teologia com a literatura, se dá com a dinâmica “pergunta” (literatura) – “resposta” (teologia):

O trabalho de Manzatto parte de um princípio teológico que pressupõe uma Revelação de Deus já definida e delimitada, acessível por meio da tradição da Igreja. A questão do divino já tem sua resposta, enquanto o problema humano pode ter na literatura uma mediação importante. A relação que se estabelece a partir desses pressupostos é que a tarefa teológica não precisa criar meios de diálogo que possibilitem uma reavaliação dos chamados temas centrais do cristianismo, tais como revelação, encarnação, crucificação etc. Dá a nítida impressão que a teologia em si já tem suas respostas tão estabelecidas, que precisaria somente mediar melhor suas verdades, podendo ter, nesse caso, a literatura como interlocutora. Outra função que serviria ao processo de catequização da Igreja é o uso da linguagem literária para atingir o “não-crente”, visto que ela serviria mais a esse propósito do que a linguagem para iniciados da Igreja. A literatura não é, porém, ou melhor, uma pergunta antropológica que careceria de uma resposta da revelação. Ela pode exercer influência na construção do próprio método teológico. O que significaria, por exemplo, para a teologia dogmática, a opção por uma teologia narrativa? Quais seriam as mudanças significativas na reelaboração de nossas visões de Deus? Seria somente uma adequação do Deus do dogma às narrativas ou uma possível mudança na própria imagem de Deus? E, por fim, um problema central na obra de Manzatto é sua fixação quanto as formas de conhecimento.

A literatura torna-se algo bastante limitado [...] um esquema baseado na pergunta (literatura) e na resposta (teologia) [e] uma relação baseada na mediação do conteúdo (revelação) por meio de uma forma mais criativa (literatura) (MAGALHÃES, 2000, p. 92-93; cf. ainda p. 82-89).

A crítica de Magalhães e a discussão levantada é de grande importância e merece uma análise minuciosa, pois põe em relevo uma questão fundamental para o diálogo epistemológico entre Teologia e Literatura que é o risco de uma relação ancilar entre ambas, especialmente naquele momento de emergência de neo-ortodoxias que não raro vêm acompanhadas de novas formas apologéticas. A pergunta que se levanta é se aquilo que Magalhães aponta é mais propriamente dito cabível à proposta de método do Manzatto ou ao ambiente teológico daquele momento, sobretudo, no que diz respeito a particularidade da teologia católica entre teologia normativa e teologia investigativa, sendo a primeira entendida como teologia oficial de uma determinada tradição de fé, também conhecida como teologia magisterial e a segunda, pautadas pelo exercício crítico da pesquisa, sobretudo da hermenêutica em diálogo com outras áreas de saber (GENOVESI, 2008, p. 67-92). Nomeadamente, refere-se aqui a teologia magisterial do pontificado de João Paulo II, bem como também poderia ser incluído as tendências de neo-ortodoxias no âmbito protestante, e a perspectiva investigativa da teologia em que Manzatto se insere, a saber a teologia da libertação (= TdL) em diálogo com a literatura, na medida em que possibilita uma aproximação privilegiada da realidade.

O que Magalhães aponta com muita propriedade, se nos parece voltado a tarefa de evitar uma antiga tentação da teologia como *regina scientiarum* que via a filosofia como “a serviço da teologia” (*philosophia ancilla theologiae*). A partir do século XIII, com a entrada definitiva da razão aristotélica no universo teológico cristão, a filosofia provoca uma “interrogação fontal” à teologia, à medida que um novo e completo sistema de explicação do mundo, do ser humano e de Deus, independente e autônomo da teologia, isto é, oriundo da filosofia, ou mais propriamente falando, daquilo que se chamara razão natural, se consolida no seio de uma sólida cultura cristã e irá orientar os seus novos rumos. Naquela ocasião de questionamento sobre qual filosofia seria compatível com

a teologia enquanto expressão “intelectual” da fé, emergia uma tensão entre a questão de Deus apresentada pelos mestres da Faculdade de Artes de Paris, que defendem a filosofia como saber autônomo da teologia e a teologia normativa que via a filosofia subordinada à teologia (*ancilla theologiae*), nomeadamente a tensão entre Sieger de Brabant e Boécio da Dácia de um lado e São Boaventura de outro. A condenação dos primeiros no século XIII atinge também a proposta de uma via intermediária, a saber São Tomás de Aquino, que propunha conciliar razão aristotélica e fé em moldes agostinianos, sendo Deus a única fonte das duas ordens da verdade, entre o *depositum fidei* e a filosofia aristotélica como paradigma de ciência (GILSON, 1952). Tal tensão entre Igrejas com suas teologias normativas e razão crítica, não raro é confundida como sendo uma incompatibilidade entre pensamento crítico e teologia, quando na verdade esta acaba sendo atacada de ambos os lados por seu lugar de tentar encetar diálogos internos e externos à comunidade de fé.

Muito além de ser um problema remoto, essas três grandes “formas de pensamento”, presentes na origem da crise intelectual do século XIII, preparam a transposição do imaginário da modernidade, e igualmente a inabilidade das posturas eclesíásticas institucionais dando origem a um espírito antimodernista, a saber a postura de pôr termo nos embates, não por “via de argumentos”, mas por “via da autoridade” eclesíástica, como fora o caso do bispo de Paris, Etienne Tempier, assessorado por cerca de dezesseis teólogos de tendência neo-agostiniana, ao censurar mais de duzentas proposições que visavam a atingir os mestres da Faculdade de Arte, e com isso condenam também a tentativa de conciliação entre Agostinho e Aristóteles, ou mais precisamente fé e razão, em Tomás de Aquino. Devido à insuficiente discussão e apressada condenação das teses, apenas aparentemente o decreto significou o fim das disputas doutrinárias entre a Faculdade de Teologia e a Faculdade de Artes, que por sua vez de modo algum teve uma aceitação pacífica. Tal intervenção corrobora para o crescente distanciamento entre perspectivas eclesíásticas e pensamento crítico, e o método de respostas monológicas e condenatórias por parte das instituições eclesíásticas (VAZ, 2002, p. p. 39-73).

Somado a isso, a recepção da ideia, mais do que o dogma de infalibilidade,

retroalimenta culturalmente a postura de uma resposta que dispensa o diálogo aberto e autocrítico. Na esteira da necessidade de solidificar a infalibilidade, ainda que fosse uma tentativa de interlocução mesmo que pouco eficaz na cultura de Cristandade, a carta encíclica de Leão XIII *Aeterni Patris*, de 1879, reapresenta o labor dialógico de Tomás de Aquino é como *philosophia perennis* por sua capacidade de uma inteligência lúcida [*lucidior intelligentia*] dos dados da Revelação, por meio da *demonstratio* [*religiosa, christiana e catholica*]. Entretanto, a lucidez tomásica aberta ao diálogo se converte em apologética tomista que inclementa o método de pergunta-resposta com o silogismo lógico face às consideradas ameaças do racionalismo do ateísmo [*quaestio religiosa*], do racionalismo [*quaestio christiana*] e do protestantismo [*quaestio catholica*] entendidas como um atentado contra o “bom” uso da Razão. A teologia católica investigativa, neste contexto, acaba por se tornar, em grande medida, um instrumental de defesa tomista da fé e daí a sua proximidade com a teologia normativa, pois passa a ser o molde das definições doutrinárias e por isso é entendida como teologia oficial. É evidente que essa teologia procura responder aos ataques sofridos, e por sua influência direta na teologia normativa, ganha solidez de princípios magisteriais. A contrapartida da Reforma é o surgimento de uma *Escolástica Protestante* que acaba por consolidar ainda mais a ideia de cristianismo como uma expressão de intolerância e fechamento, elementos que a literatura iria captar plasticamente nos séculos XIX e XX.

Entretanto, tal método se situa no contexto anterior imediato do Concílio Vaticano II, em que a teologia normativa católica ou magisterial passou por uma nova auto compreensão com o Concílio Vaticano II que reconhece sua condição histórica de “Povo de Deus” que necessita de “conversão”, substituindo, deste modo, os traços triunfalistas que a faziam agir mais como Senhora da verdade do que situando-a como desejosa de diálogo e unidade (*Unitatis Redintegratio*, 1.) É evidente que em tempos de neo-ortodoxia, a perspectiva conciliar de abertura e diálogo à cultura contemporânea é vista com desdém, parcialmente ou epidermicamente, e até mesmo em alguns casos chega o repúdio explícito. Tais formas colaboram para uma vulgarização da perspectiva conciliar, enquanto fenômeno de recepção cultural, assim como reativa um transfundo de

antimodernismo que fora historicamente alimentando no imaginário simbólico da Cristandade, porém veiculado com em nova roupagem por ser o Concílio uma teologia oficial.

O que se pergunta aqui é se a prática discursiva da categoria “resposta” em Manzatto coincide com a prática social de antimodernismo ou diz respeito a outra perspectiva, em que revisitar as fontes de influência em seu pensamento pode iluminar a questão.

2. Influências teológicas no trabalho de Antonio Manzatto

Como teólogo de origem católica na segunda metade do século XX, segue as sendas abertas pela chamada *virada antropológica da teologia* de grande inspiração rahneriana, em que “toda teologia é certamente e sempre teologia que nasce das antropologias não necessariamente religiosas [*profanen Antropologien*] e interpretações próprias do ser humano” (RAHNER, 1984, p. 19), com abertura para a questão literária, a existência humana se manifesta em outras linguagens como necessidade de “autocompreensão humana”:

Acresce a variada manifestação não-científica da vida no espírito na arte, na poesia e na sociedade, multiplicidade tão vasta que nem tudo que aí aparece é mediado quer pelas filosofias, quer pelas próprias ciências pluralistas, e contudo representa uma forma do espírito e da autocompreensão humana com que a teologia tem que ver de alguma forma. (RAHNER, 1984, p. 20; cf ainda RAHNER, 1962a, p.441-454; 1962b, p. 349-375).

Tal narrativa rahneriana no início da década de 80 já em seu trabalho de conclusão de sua obra, reforçava teologicamente as sendas de abertura para as opções que a Igreja Católica assumiu de diálogo com a cultura contemporânea e outras áreas do saber desde o Concílio Vaticano II, plasticamente apresentado na Constituição Pastoral que encerrava o evento de magna importância para a teologia católica posterior:

Em virtude de sua missão que é de iluminar o mundo inteiro com a mensagem evangélica e reunir em um único Espírito todos os homens de todas as nações, raças e culturas, a Igreja torna-se o sinal daquela fraternidade que permite e consolida um diálogo sincero. Isto, porém, requer, em primeiro lugar,

que promovamos no seio da própria Igreja a mútua estima, respeito e concórdia, admitindo toda a diversidade legítima [...] O desejo de tal diálogo [...] não exclui ninguém, nem os que, honrando os bens admiráveis do engenho humano, contudo não admitem ainda o seu Autor, nem aqueles que se opõem à Igreja e a perseguem de várias maneiras. Sendo Deus Pai o princípio do todas as coisas, somos todos chamados a ser irmãos (Gaudium et Spes 92).

Nadécadade90,entretanto,ateologiadelínguafrancesarevisitaadimensão antropológica do método indutivo da teologia do século XX, distanciando-se da ontologia germânica desde a condição humana da linguagem, e começa-se a falar de uma *virada linguística* na teologia francófona em um diálogo crítico com os estruturalistas, os filósofos do *linguistic turn*, a fenomenologia, a narratologia e especialmente a hermenêutica e seus deslocamentos (GEFRRÉ, 1983, p. 30-62), sendo Paul Ricoeur (1913-2007) uma das grandes pontes desse diálogo, em que a função poética da linguagem vai sendo entendida como *órganon* do discurso religioso (DE MORI, 2012, p. 230). Em linhas gerais, tal debate incidia sobre a questão da experiência histórica da linguagem e a consequente crise da linguagem teológica especulativa. Adolphe Gesché (1928-2003), teólogo belga e orientador de tese de Manzatto, assumiria essa perspectiva crítica, ao mesmo tempo em que ele próprio adota um exercício de ressignificação da linguagem teológica procurando sintonizar um novo modo de pensar a questão de Deus [*Dieu pour penser*] desde o papel que a teologia exerce na busca de sentido na cultura contemporânea. Aí já se isenta a questão da dependência de Deus, como se as coisas não pudessem ter sentido em si mesmas, desrespeitando a autonomia das coisas, desejada pelo próprio Deus (GESCHÉ, 2004a, p.69). Em Deus, face ao grande mistério do Mal que tudo questiona (GESCHÉ, 2003a, p.41-57), sub-existe um “excesso de sentido” que a encarnação do Verbo permite a participação da condição humana limitada nesse “sentido ilimitado” porque em Cristo se revela um Deus “*capaz do ser humano*” (GESCHÉ, 2003b, p. 123-147; 2004c, p. 201-225) e não somente um ser humano “*capaz de Deus*”. Entretanto, não se deve reduzir Deus a uma espécie de “funcionário do sentido”, como se sentido fosse Deus. Reflete-se sobre os possíveis *lugares de sentido* (liberdade, identidade, destino, esperança, imaginário) onde a teologia, enquanto modo de

pensar, pode oferecer um *excesso* de sentido diante dos limites, convidando o ser humano a novas possibilidades. Esse *excesso*, que se manifesta por sua beleza, só pode ser percebido em sua força e amplitude pelo *pathos*, pelo *zôon pathêtikon*, dimensão de igual importância à do *zôon logikon* que constitui o ser humano. Faz-se necessário re-apaixonar o humano, pois sem a paixão não se pode reabilitar a experiência de Deus, experiência iminente escatológica, porque carregada de esperança de novas possibilidades (GESCHÉ, 2005, p. 96-98). Ademais, a dimensão literária em Gesché tem a função de uma desconstrução da imagem desumana de Deus, portanto, sem-sentido, na medida em que é sustentada por uma teologia “satisfeita”, e que anula sistematicamente a alteridade, ao dar respostas que transformam o diálogo em um monólogo. A questão do sentido em Gesché está situada em uma antropologia literária que opera como elemento epistemológico da condição de linguagem da teologia, na medida em que atua como instância reguladora da relevância e pertinência das afirmações teológicas num dado contexto cultural. A dinâmica da literatura ao mesmo tempo legitima e doa sentido a complexa e plural condição cultural do ser humano, e deste modo incorre no abalo de certezas da teologia, ao estabelecer outras correlações, não raro negadas ou mesmo condenadas por algumas tendências teológicas autoreferências. Nesse sentido precisamente, a perspectiva teológica de Manzatto é rahneriana pois o antropológico é visto como *da* Revelação, mas ao mesmo tempo é gescheriana, pois o ser humano é também lugar *de* revelação, ou ainda, um “espaço de revelação e afirmação do humano” (MANZATTO, 2012, p. 80), sendo a literatura uma linguagem privilegiada para tal e, não raro, uma revelação que incomoda alguns modelos históricos-culturais em que a Revelação foi veiculada.

Há ainda outro elemento contextual que deve ser considerado no trabalho de Manzatto, também advindo dos anos 90, que é queda do muro de Berlim, que simbolicamente expressa a crise de uma esperança em um modelo econômico alternativo. Ainda que a realidade histórica do regime soviético fosse contraditória havia uma concentração simbólica que ele acabou por alimentar ao se apresentar como uma esperança ao capitalismo selvagem e os altos índices de pobreza nacional absoluta naquele momento. Epistemologicamente incide sobre a

crise do modelo dialético que alimentava homogeneamente o pensamento latino-americano, incluindo a teologia e as ciências da religião (VILLAS BOAS, 2018, p. 270). Naquele momento de revisão autocrítica da mediação sócio analítica do método ver-julgar-agir há tensões de perspectivas entre a chamada Teologia da Revolução, mais engajada em um viés marxista e a Teologia da práxis, com certo distanciamento crítico, contudo com pouco espaço para o reconhecimento de outras formas de pensamento latino-americano como a *Teologia del Pueblo* ou Teologia argentina da Cultura, que apesar de ser muito próxima da filosofia da libertação, não goza do reconhecimento destas duas outras tendências (VILLAS BOAS, 2016, p. 764).

Vale lembrar também que a crítica de Magalhães emerge desse contexto de inflexão do uso do método sócio-analítico, que Schultz chamou de “desconforto”:

Na verdade, no todo de sua obra sobressai um desconforto com o método da TdL. Em vários momentos ele critica a ‘Teologia da Libertação e outras teologias do sujeito’. Para ele, as pessoas e sua condição (o pobre, a mulher, o índio, o convertido, o clero, o negro etc.) não podem ser determinantes na interpretação da bíblia e formulação da teologia. ‘No primeiro caso [as teologias do sujeito], Deus estaria no espelho de uma experiência que rapidamente pode ser transformada em processo legitimador de um determinado movimento. (...) No segundo caso [teologia e literatura enquanto correspondência], Deus seria visto no espelho das palavras, com seus imaginários e suas representações. (...) Optando pela primeira possibilidade, a teologia corre o risco de permanecer cativa de um grupo, defendendo sua identidade como ciência doméstica da Igreja, de elevar a experiência concreta desse grupo a um nível paradigmático tal, que outras experiências seriam descartadas. Optando pela segunda alternativa, a teologia dá um vôo para ser teologia da cultura (SCHULTZ, 2002, p. 65)

Nesse caso, Manzatto estaria mais próximo de uma passagem para uma teologia da cultura aos moldes do que diz Magalhães, do que legitimar um viés ideológico. E aqui reside a contribuição original de Manzatto, em oferecer outra mediação analítica para a TdL, a de um *ver* emergente da literatura, e ainda que de modo não intencional, acabou por aproximar a teologia de perspectiva

libertadora de questões culturais, pelo diálogo entre antropologia literária e antropologia teológica, e atualmente pelo diálogo com o cancionário brasileiro (MANZATTO, 2019).

Manzatto, sobretudo, insere a aproximação da teologia com a literatura dentro do universo da TdL, ao assumir o método de ver-julgar-agir, de manter a preocupação econômica e todas as suas derivações alinhadas à questão antropológica (MANZATTO, 2002, p. 113-115). E assim, a literatura se insere no “ver”, que é mais que simples ver: é contemplação, é análise, é ver a partir do contexto. Epistemologicamente, ocorre uma “substituição” da análise sociológica quantitativa da condição humana por uma análise literária qualitativa. Desse modo, a antropologia contida na obra amadiana não só oferece uma linguagem, ou premissas, para um silogismo, mas é portadora de uma reflexão qualitativa do ser humano concreto, que vive a realidade latino-americana de “brasileiro, subdesenvolvido, com seus complexos sociais e sua forma condicionada, mas que busca libertação. A literatura não só é um questionamento antropológico, mas tem um lugar privilegiado na sociedade como fonte reveladora da realidade antropológica, à medida que apresenta uma “compreensão do que significa ser humano no mundo” (MANZATTO, 1993, p. 9).

Ademais, no próprio Magalhães se elucida que a literatura levanta questões à teologia sim, mas não exclusivamente a ela. Por sua capacidade de percepção do humano, a literatura é autêntica interlocutora com diversas áreas do saber, como as ciências sociais, a psicologia e a psicanálise, a filosofia, a história... E aqui coincidem os olhares uma vez que a posição da teologia na obra de Manzatto, perante os questionamentos da literatura, não parece ser de mera resposta pré-definida como nos moldes da teologia apologética mas antes entende-se que o caminho de acesso ao ser de Deus é o caminho humano, isto é, Deus se revela através do humano, de modo especial no seguimento de Jesus, enquanto percorre sua historicidade antropológica testemunhada pelos Evangelhos.

Para ser atual e para ser salutar, ela [a Teologia] tem de encontrar-se com as preocupações humanas de hoje, pois senão não terá importância nenhuma para a humanidade contemporânea,

não terá significação, e Jesus não será o Salvador [...] Por isso cada época, cada sociedade, cada comunidade elabora sua cristologia, fazendo com que suas preocupações se encontrem com a mensagem, a prática, a pessoa de Jesus [...] A cristologia, com toda sua reflexão teológica, é sempre cultural, social e historicamente situada. [...] Ao ouvir o discurso literário, a teologia pode se encontrar com antropologias diferentes, vindas de outros horizontes, mas que se revelam capazes de iluminar a compreensão do mistério de Deus que se revela aos homens através do humano. Assim, a literatura, por sua antropologia, comporta um real interesse teológico (MANZATTO, 1997, p. 9).

Assim, o método antropológico de Manzatto, longe de reduzir a literatura a mera pergunta, a considera como questionamento legítimo e ponto de partida de um itinerário indutivo para a refeitura da teologia, ajudando-a a aterrissar na condição humana, e deste modo melhor perscrutar a densidade antropológica da semântica soteriológica cristã:

O caminho metodológico para se conhecer o Deus que se revela a nós é partirmos do antropológico para chegarmos ao teológico e nunca ao contrário. A humanidade de Jesus é reveladora de sua divindade. A divindade de Jesus não é evidente, sua humanidade sim [...] O caminho, pois, é do antropológico ao teológico (MANZATTO, 1993, p. 8).

3. Método Antropológico de diálogo entre Teologia e Literatura

Método antropológico foi como acabou sendo chamado a proposta metodológica de Manzatto, mesmo que tenha variações e mesmo distintos interlocutores sobre a questão (VILLAS BOAS, 2011, p. 26; 55). Em sintonia com o catolicismo conciliar do Vaticano II, estabelece uma interface dialógica por meio da antropologia contida em *Tenda dos Milagres*, uma vez que o “antropológico” tem valor fundamental para a teologia do século XX. Essa, por sua vez, por conter um completo “discurso antropológico”, estabelece um método de reflexão entre a antropologia literária e a antropologia teológica (MANZATTO, 1993, p. 9; 36; 38-41).

Destarte, ao escolher a “antropologia amadiana”, Manzatto assume a reflexão sobre o ser humano contextualizado, “concreto” e “situado”, a saber:

o homem pobre, subdesenvolvido, oprimido, discriminado, mas que busca sua libertação na busca de felicidade e a vive já de modo antecipado a partir da festa, como modo de ser, e da experiência de amar e ser amado (MANZATTO, 1994, p.180-220). Neste concreto substrato antropológico da obra de Jorge Amado, ele reflete sobre o Deus da Revelação que vem ao encontro dessa condição humana, e se autocomunica realizando as potencialidades humanas e potencializando outras possibilidades, impulsionando o ser humano a ser mais em seu devir histórico.

Ao elencar a categoria *teologia*, apresenta-a não como o *intellectus fidei* de um Deus etéreo e/ou abstrato, mas o Deus de um povo e, portanto, o labor teológico se presta a conhecer Deus por meio de Seu povo, mais especificamente nos atos de Deus no meio desse povo. Uma *intellectus fidei* que não privilegia a inter-relação Deus/realidade do povo, a saber, a condição humana daquilo que é vivido, corre o risco de ser “logologia”, ou seja, “palavras a respeito de palavras”, o que seria um desserviço à vida:

As relações entre Deus e o homem na história, à luz da fé, refletidas de maneira crítica e atualizada, eis o que a teologia faz. Não sendo antropologia, a teologia tem, porém, um discurso antropológico perfeitamente legítimo. No centro da fé cristã se encontra Jesus Cristo, Deus e homem, revelador de Deus e do homem. E se a teologia fala de Deus, ela fala aos homens, e fala sobre um Deus que se fez homem e que ama os homens. Ela está a serviço do humano (MANZATTO, 1994, p. 40-41)

Logo, a teologia é “ato segundo”, precedida pela experiência de Deus na vida cristã, “ato primeiro”, de modo que a teologia não é somente reflexão sobre a Palavra de Deus, mas também e com uma atenção especial sobre quem e em que condições escuta essa Palavra, de modo que deve ajudar o ser humano a encontrar a verdade de seu existir, isto é, uma vida que não se aliena de sua realidade, numa falsa visão de fé e vida que é cega às mazelas de seu tempo e de seu povo. É próprio da teologia responder e ajudar a pessoa de fé a dar respostas aos desafios de seu tempo. Essa é sua condição perene, na qual a Teologia Latino Americana não é senão uma teologia contextual, “ato segundo de uma vida cristã

vivida em um continente rasgado pela pobreza” (MANZATTO, 1994, p. 53).

Para a categoria da Literatura, Manzatto não procura estabelecer uma “definição” desta, mas sim contemplar as relações que se firmam nela entre o estético e sua mensagem literária, de modo especial no romance. Por ser uma expressão artística a literatura atinge a realidade, não diretamente como a História ou a Filosofia, mas indiretamente, pelo simbólico, como relato de uma experiência interna e intensa, cujas palavras exprimem, não raro, o inefável pelo signo do paradoxo. Por isso, diz não dizendo, não descreve nem interpreta, mas representa a realidade, captando o radicalmente antropológico da experiência vivida da condição humana. Por ser analógica e não somente lógica, permite que a ficção seja figura do real e conter uma “verdade mais profunda e mais verdadeira” que o empírico, porque penetra a raiz do *factum*, ou seja, seu sujeito, pois, mais que a análise do objeto de observação, se porta a analisar o observador, suas predisposições e inquietações, suas expectativas e fracassos, seus esperanças e desesperos. Enfim, afirma o paradoxo, que foge à lógica clássica e empírica, e apresenta, assim, a realidade mais premente da condição humana: sua ambiguidade que faz ceder todo o rigor lógico, sem que, para isso, por ser simbólica, tenha a literatura que se justificar, mas tão somente expressar e afirmar o *caos* [presente no *cosmos*] que a pretensão humana procura dominar, por temer sua força de desmontar as provisórias ordens criadas. Nesse sentido a literatura está a serviço do *caos* dismantelador de uma ordem que marginaliza tudo o que não cabe em seu estatuto de interesse social, tarefa que só pode ser cumprida pela sensibilidade humana, arte em que a literatura é mestra, “um conhecimento do que significa ser humano no mundo” (MANZATTO, 1994, p. 22). Essa comunicação da literatura é veiculada pela beleza (*pulchrum*), e por isso comove o ser em sua existência, seja por apresentar a forma horrenda da mediocridade, seja por vislumbrar novas formas [mais belas] de ser e, portanto, mais profundas, na medida em que a estética [Belo] revela a ética [Bem], até então não percebido, e, por referir-se ao real, revela a veracidade [Vero] desse Bem na existência e o desejo de unir-se [Uno] a essa verdade, de fazê-la sua, por sua coerência estética que encanta e espanta, e assim “humaniza o homem”:

A literatura não fala apenas à razão, mas ao ser humano todo inteiro: compreende-se e sente-se o que o autor nos diz, veem-se suas imagens, sentem-se cheiros e gostos ao se ler uma obra literária. A literatura comunica-se com a razão e com os sentidos humanos. Por isso diz ela não é feita para ensinar, mas para deleitar. Entretanto, ela busca também “sensibilizar o leitor, dando-lhe uma visão mais ampla dos problemas do mundo, uma vez que o compromisso da literatura é com a alma humana, porque a função artística é registrar a vivência do homem, com suas angústias, glórias e prazeres”. É exatamente nesse sentido que, diante de uma obra literária, tem-se vontade de dizer: “É verdade!”. Por sua coerência interna, essa obra torna-se convincente, não no sentido da persuasão retórica, mas como simples representação. Se é verdade que a arte não se constitui como tal sem o belo, da mesma forma o belo revela novas formas do ser e não se opõe necessariamente à verdade (MANZATTO, 1994, p. 38. Cf. ainda p. 26).

O autor escolhe a categoria de “aproximação” da teologia com a literatura, uma vez que esta não implica necessidade, sendo que uma área não depende da outra, mas encontra-se numa livre decisão de aproximação, por identificarem uma afinidade: o antropológico (MANZATTO, 1994, p; 65). Para a literatura, que se interessa por tudo o que é humano, a teologia como forma de pensar a vida a partir da experiência de transcendência, do signo de Deus, de demais símbolos, expressões e valores presentes na cultura, é vista com o interesse de uma realidade humana. Do mesmo modo, o que a literatura oferece de pertinente à teologia é seu caráter antropocêntrico, em que se dá a experiência de Deus e a partir de onde se inicia a reflexão teológica:

A experiência de fé não se faz independente das outras experiências humanas e da cultura: ela se faz, sempre, em um contexto determinado. Por outro lado, mesmo se a literatura fala do imaginário, ela o faz partindo do real vivido, da experiência, como já foi dito. Nesse sentido, não é impensável que a teologia utilize da literatura para aproximar-se desse real vivido, como uma forma de dialogar com os homens e as culturas. Assim o literário pode dar à teologia ocasião para que seja feita uma reflexão sobre a Palavra de Deus não a partir do espaço eclesial mas a partir do mundo, e até mesmo fornece-lhe o material para a inculturação da fé, na medida em que apresenta o homem, a sociedade e a cultura (MANZATTO, 1994, p. 68).

Para a realidade latino-americana, a teologia e a literatura colaboram para a busca da identidade de cada nação e para a busca de uma fé que fala sua língua, que lance luz sobre seus problemas, que lance esperança sobre suas angústias. A literatura ajuda a teologia a conhecer o seu povo e esta ajuda aquela a conhecer um Deus que conhece este povo (MANZATTO, 1994, p; 37-38; 43-52).

Conclusão

No bojo da consonância conciliar é que se enquadra a recepção da literatura em Manzatto como possuidora de uma verdade antropológica, a dialogar com a teologia na procura de um engajamento pela justiça e pelo bem comum, de modo especial para a realidade Latino Americana, que se encontra não somente em sua carência de pão, mas numa indolência utópica, emergida de um imaginário alienado de não poucas instituições autonomizadas em relação a sociedade. Aqui a literatura ganha o *status* de *companheira* da teologia, ambas com autênticas críticas e contribuições legítimas, uma vez que comem na mesma mesa [imaginário social latino americano] e partilham dos mesmos sonhos de libertação e de vida deste continente, sendo, portanto, destituída de qualquer condição ancilar, mas envolvida pelo espírito de diálogo e tributárias da solidariedade humana.

Por outro lado, a crítica de Magalhães, enquanto legítimo interlocutor, ajuda a identificar riscos de retroalimentar pontos cegos de percepção veiculados pela vulgarização das práticas discursivas quer sejam conciliares, quer sejam da TdL ajudando a tematizar a tentativa de uma relação ancilar da teologia com a literatura. Assim, a acusação de Magalhães de que a literatura em Manzatto corresponderia a uma mera “pergunta antropológica” e a “Revelação de Deus” como uma categoria “já definida e delimitada, acessível por meio da tradição da Igreja”, na qual a resposta já está dada, poderia ser mais facilmente identificada com o cenário de exageros ideológicos nas práticas libertadoras de alguns grupos, e as formas de vulgarização do paradigma do diálogo promovido pelas neo-ortodoxias, pois não há evidências na obra de Manzatto de adotar uma forma fixista de Revelação, até porque essa crítica a condição limitada das fórmulas dogmáticas já tinha sido feita pela TdL, e fora reconhecida, inclusive,

pela teologia oficial católica¹. Também parece estar presente no patriarca dos teopoetas a superação de uma instrumentalização ancilar da literatura, de modo que a forma de *diálogo* empreendida entre Teologia e Literatura, parece ser mais ampla do que uma relação unilateral, em que uma detêm as repostas para o questionamento da outra. Ao utilizar o termo “resposta” no final da década de 90, Manzatto parecia muito mais entender no espírito conciliar, como disposição a “co-operar na descoberta das soluções dos principais problemas do nosso tempo” (*Dei Verbum*, 10) valorizando, portanto, os vínculos existentes entre as inúmeras culturas, podendo, inclusive, “entrar em comunhão” com elas, “donde resultará um enriquecimento tanto para a Igreja como para as diferentes culturas” (*Dei Verbum*, 58).

A despeito dos debates que se seguiram em torno a esta questão nas duas primeiras décadas do século XXI, não era incomum em um grande número de dissertações e teses defendidas em teopoética, que o proponente se sentisse no dever de se posicionar sobre a questão, sobretudo no eixo São Paulo (PUC SP) - São Bernardo do Campo (UMESP). Entretanto, a questão em si teve sua importância, pois ajudou a melhor evidenciar as incongruências do intertexto de recepção entre os interlocutores do diálogo entre teologia e literatura, bem como a esmerar o uso de categorias que, porventura tornaram-se *mal-ditas*. Todavia, ao final da segunda década do presente século, e salvo melhor juízo, se nos parece que a manutenção de tal debate atualmente teria a importância de uma nota de rodapé, pois o campo da teopoética ganhou muito maior amplitude (CANTARELA, 2018, p. 210-217) e novas formas de análise da complexidade entre texto e recepção do texto em diferentes contextos e leitores (VILLAS BOAS 2016a, p. 29-48;91-96; NOGUEIRA, 2020, p.175-190). Também parece se consolidar uma consciência mais interdisciplinar com as ciências da linguagem e os estudos de religião, que inclui a teologia (VILLAS BOAS, 2018). Ademais, ambos os autores prosseguiram suas pesquisas, possibilitando a ambos

1. “Há que reconhecer certamente o caráter limitado das fórmulas dogmáticas, que não exprimem, nem podem exprimir tudo o que está contido nos mistérios da fé, e que devem ser interpretadas à luz da Sagrada Escritura e da Tradição” cf. CONGREGAÇÃO PARA DOUTRINA DA FÉ. Notificação sobre as obras do P. Jon Sobrino. Disponível em <[http:// www.vatican.va/](http://www.vatican.va/)>. Acesso em: 14. Mar.2007.

aprofundar e aperfeiçoar suas perspectivas de ponto de partida. A crítica mais precisamente incidiria não sobre o uso do método, mas seu abuso, alertando ao método como prevenir seus desvios de aplicação, e assim colabora com o autor a refinar sua proposta, como deve ser uma interlocução. O mesmo se dá com Magalhães (SCHULTZ, 2002, p. 67)². Ambos importantes autores para o campo de estudos da religião e literatura, que muito influenciou e influencia o trabalho de uma nova geração de pesquisadores.

Revelação é um termo de tamanha densidade semântica e distintos usos históricos, contudo, no espírito pós-conciliar e latino-americano que Manzatto comunga, sua compreensão impulsiona a uma narrativa em ajudar o ser humano a ser mais humano, e encontra sua “correspondência” [para falar em moldes de Magalhães] na antropologia amadiana, ao compreender o ser humano como ser feito para a felicidade e capaz de justiça e luta. Pode-se verificar que o método de Manzatto não parte de premissas filosóficas, que pré-determinam suas respostas, aprisionando Deus dentro de uma metafísica que o torna “absoluto demais” e tão distanciado da sua ação na história, mas parte da antropologia literária, ou seja, da liberdade narrativa para expressar a condição humana, que não raro é crítica de modelos eclesiológicos, crítica essa que não foi silenciada pelo autor.

Neste âmbito, as “respostas” que a teologia busca oferecer aos questionamentos antropológicos levantados pela literatura nesta obra de Manzatto, não são mais de cunho apologético, mas de co-responsabilidade pela condição humana. A resposta que a teologia pode oferecer não procura calar ou mesmo solucionar, mas sim impulsionar em direção a um horizonte mais plenamente humano, na confluência testemunhal de que Deus mesmo é quem responde aos anseios humanos. “Resposta”, aqui, não é mera formulação dogmática, e sim graça de Deus que se revela face aos anseios humanos, como “lugar de encontro”. Assim podemos enquadrar epistemologicamente o método que Manzatto como proposta de “encontro” da teologia com a literatura em que,

2. Schultz identifica na obra de Magalhães problemas com a “normatividade” e a “autoridade”: “Antonio [chamado aqui por Magalhães] parece sonhar com uma espécie de teologia utópica, autônoma, livre de qualquer tipo de cerceamento: ‘a linguagem teológica usada sem os cerceamentos dos sujeitos ou das instituições, eis o ideal da teologia’” (SCHULTZ, 2002, p. 67).

a teologia continua sendo teologia e, portanto, reflete teologicamente sobre a literatura, que, idem, continua sendo literatura. Deste modo, como autêntico *locus revelationis* pois desvela o humano, que se revela o divino, a teologia se posiciona em relação à literatura num *auditus fidei*, sendo ela momento segundo que reflete sobre a experiência cristã, que se dá em meio às experiências humanas, das quais a literatura é testemunha privilegiada por sua antropologia qualitativa.

Portanto, afirmar a pertinência da proposta de Manzatto não significa aqui contraposição à proposta de Magalhães, de enxergar a Revelação presente no mundo, como ação do Espírito que atua na cultura, mas que essa ação na cultura é também ação do Espírito que atua na comunidade eclesial. Em ambos os espaços há duas leituras da mesma categoria pneumatológica, que se enriquecem mutuamente. O olhar de Magalhães enfoca a ampliação da concepção de Revelação, ao passo que o olhar de Manzatto se estabelece como ponte entre a Revelação dentro da consciência de uma confissão e o Espírito que atua no mundo e, e de modo especial na cultura. Ambos constituem importante avanço para a questão entre Teologia e Literatura e a nosso ver o impasse metodológico entre Magalhães e Manzatto se dá num problema de pressupostos epistemológicos diferentes, em que o ponto nevrálgico é a questão da admissão ou não de uma Teologia da Cultura, separada de uma Teologia eclesial, e como cada autor entende cada uma das esferas, correlacionando-as [Manzatto] ou não [Magalhães]. Para Manzatto não há essa dicotomia “teologia da cultura”/“teologia da Igreja”, uma vez que a teologia conciliar orienta o labor teológico para a construção do Reino de Deus, que reconhece o valor soteriológico na autonomia da cultura humana que colabora para a justiça e o bem comum. Para a teologia conciliar, a teologia dita “da Igreja” é realizada “na Cultura”, e a Teologia da Cultura ajuda a teologia eclesial a melhor se entender no tempo, sendo ambas participantes do Reino de Deus que está acima das igrejas e das culturas.

Referências bibliográficas

- BARCELLOS, José Carlos. *O Drama da Salvação – Espaço Autobiográfico e Experiência Cristã em Julien Green*. Juiz de Fora: Edições Subiaco, 2008
- CANTARELA, Antonio. A produção acadêmica em Teopoética no Brasil: pesquisadores e modelos de leitura. *Teoliterária*, Revista Brasileira de Literaturas e

- Teologias, v. 8, n. 15, 2018, p. 193-221.
- CASTELLI, Enrico (org). *Archivio di Filosofia. Dossiê: L'Analisi del Linguaggio Teologico: Il nome de Dio*. Padova: CEDAM, 1969.
- CONGREGAÇÃO PARA DOCTRINA DA FÉ. Notificação sobre as obras do P. Jon Sobrino. Disponível em <[http:// www.vatican.va/](http://www.vatican.va/)>. Acesso em: 14. Mar.2007.
- DE MORI, Geraldo. Hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica em Paul Ricoeur. *Teoliterária, Revista Brasileira de Literaturas e Teologias*, v. 2, n. 4, 2012, p. 203-229.
- DEI VERBUM - Constituição Dogmática sobre a Revelação Divina. Roma: Editrice Vaticana, 1965.
- GAUDIUM ET SPES – Constituição Pastoral Sobre a Igreja no Mundo atual. Roma: Editrice Vaticana, 1965.
- GEFFRÉ, Claude (1983). *Como fazer teologia hoje? Hermenêutica teológica*. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.
- GESCHÉ, Adolphe. *Deus – col. Deus para Pensar – vol. 3*. São Paulo: Paulinas, 2004a.
- GESCHÉ, Adolphe. *O Cosmo – col. Deus para Pensar – vol. 4*. São Paulo: Paulinas, 2004b.
- GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo – col. Deus para Pensar – vol. 6*. São Paulo: Paulinas, 2004c
- GESCHÉ, Adolphe. *O Mal – col. Deus para Pensar – vol. 1*. São Paulo: Paulinas, 2003a.
- GESCHÉ, Adolphe. *O Ser Humano – col. Deus para Pensar – vol. 2*. São Paulo: Paulinas, 2003b
- GESCHÉ, Adolphe. *O Sentido – col. Deus para Pensar – vol. 7*. São Paulo: Paulinas, 2005
- GILSON, Etienne. *La philosophie au moyen age: des origines patristiques a la fin du XIVe siècle*. Paris: Payot, 1952
- JOSSUA, Jean-Pierre; METZ, Johann Baptist. In *Concilium. Teologia e Literatura*. 115. Petrópolis: Vozes, 1976.
- KUSCHEL, Karl-Josef. *Os Escritores e as Escrituras – Retratos Teológico – Literários*. São Paulo: Loyola, 1999.
- MAGALHÃES, Antonio Carlos. *Deus no Espelho das Palavras – Teologia e Literatura em Diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- MANZATTO, Antonio. *Teologia e literatura: Uma reflexão teológica a partir da*

- antropologia contida nos romances de Jorge Amado. *Revista de Cultura Teológica* . 53. ed. São Paulo: IESP/PFTNSA. n. 05, out./dez. 1993, pp. 7-39.
- MANZATTO, Antonio. *Teologia e Literatura – Reflexão Teológica a partir da Antropologia contida nos romances de Jorge Amado*. São Paulo: Editora Loyola, 1994.
- MANZATTO, Antonio. Cristologia: teologia e antropologia In *Revista de Cultura Teológica* . 53. ed. São Paulo: IESP/PFTNSA v. 05, n. 19, abr./jun. 1997, pp. 07-15.
- MANZATTO, Antonio; HAQUIN, André; SEVRIN, Jean - Marie. La théologie entre deux siècles bilan et perspectives – Actes du colloque organisé à l’occasion du 575 anniversaire de l’Université catholique de Louvain. Louvain: Un. Catholique de Louvain, 2002. 187 p. (Cahiers de la Revue Theologique, v. 34).
- MANZATTO, Antonio. *Teologias e Literaturas 6 – certas canções, música popular brasileira*. São Paulo: Fonte Editorial, 2019.
- MÜLLER, F. M. *Chips from a German Workshop: Essay on the Science of Religion*. London: Longmans Green, 1867. v. 1.
- MÜLLER, F. M. *Chips from a German Workshop: Essays on Mythology, Traditions, and Customs*. London: Longmans Green, 1867. v. 2.
- NOGUEIRA, Paulo A. S. O conceito de texto, contexto e de leitor na interpretação de textos religiosos: o caso da literatura bíblica. *Estudos de Religião*, v. 33, n. 3 (2019), p. 175-190.
- RAHNER, Karl. *Grundkurs des Glaubens – Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg: Herder, 1984.
- RAHNER, Karl. *Das Wort der Dichtung und der Christ* In *Schriften zur Theologie: Band IV – Neuere Schriften*. Zürich/Köln: Benzinger Verlag Einsiedeln, 1962, p. 441-454.
- RAHNER, Karl. *Priester und Dichter* In *Schriften zur Theologie: Band III – Zur Theologie des Geistlichen Lebens*. Zürich/Köln: Benzinger Verlag Einsiedeln, 1962, pp 349-375.
- SCHULTZ, Adilson. Agenciamentos teórico-metodológicos básicos para o estudo do lugar do Protestantismo no imaginário religioso brasileiro a partir do encontro da Teologia com a Literatura (na Casa de João Guimarães Rosa) In *Protestantismo em Revista*, 2002, São Leopoldo: NEPP, 2002, v. 01, n.01, p.13-88.
- STIEFELHAGEN, F. *Theologie des Heidenthums: die Wissenschaft von den alten Religionen und der vergleichenden Mythologie nebst neuen Untersuchungen über das Heidenthum und dessen näheres Verhältniss zum*

- Christenthum. Regensburg: Verlag von Joseph Manz, 1858.
- Tenda dos Milagres. Dir.: Aguinaldo Silva e Regina Braga. Minissérie. Rio de Janeiro: Rede Globo de Televisão, 1985.
- Tenda dos Milagres. Dir.: Nelson Pereira dos Santos. 132 min. Brasília: Embrafilme, 1977.
- TENÓRIO, Waldecy. *A bailadora andaluza: a explosão do sagrado na poesia de João Cabral*. São Paulo: Ateliê, 1996. Sua obra resulta de sua tese doutoral apresentada na Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo em 1995.
- TENÓRIO, Waldecy. *A bailadora andaluza: a explosão do sagrado na poesia de João Cabral*. São Paulo: Ateliê, 1996.
- UNITATIS REDINTEGRATIO – Decreto sobre o Ecumenismo. Roma: Editrice Vaticana, 1964.
- VAZ, Henrique. C. Lima. *Escritos de Filosofia VII – Raízes da Modernidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- VILLAS BOAS, Alex. *Teologia e Poesia: A busca do sentido da vida em meio às paixões em Carlos Drummond de Andrade como possibilidade de um pensamento poético teológico*. Sorocaba: Create Editora, 2011.
- VILLAS BOAS, Alex. *Teologia em diálogo com a Literatura: origem e tarefa poética da teologia*. São Paulo: Paulus, 2016a.
- VILLAS BOAS, Alex. Francisco e a Teologia da Cultura. *Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral*, v. 8, n. 3, 2016b, pp. 761-788.
- VILLAS BOAS, Alex. *Perspectiva Interdisciplinar da Teologia no Brasil: O debate epistemológico da Área de Ciências da Religião e Teologia*. *INTERAÇÕES*, v. 13, n. 24, 2018, p. 260-286.

A CRISTOLOGIA DE ANTONIO MANZATTO (revelação, antropologia e literatura)

CHRISTOLOGY OF ANTONIO MANZATTO
(revelation, anthropology and literature)

*Maria Clara Lucchetti Bingemer**

Resumo

Este texto tenciona considerar a obra de Manzatto a partir de um ponto de vista: a cristologia. Área maior da teologia cristã, é algo que não pode não estar presente quando se trata de analisar e comentar a obra de alguém que é antes de mais nada teólogo e assumido como tal. Tal é Antonio Manzatto, pioneiro em nosso país em fazer dialogar com a Teologia com a Literatura. Primeiramente, em uma seção introdutória, veremos como as duas disciplinas - Teologia e Literatura - interagem fecundamente; em seguida procuraremos ver como na obra de Manzatto a literatura é não apenas nem principalmente tema, mas método para o trabalho teológico; tomaremos após dois artigos do autor onde se volta mais especificamente para a cristologia, mostrando a importância da antropologia e da textualidade para que aconteça a revelação de Jesus Cristo como messias do texto. Finalmente, buscaremos concluir com a afirmação que o cruzamento da teologia com a ética e a estética a partir da cristologia é essencial para a identidade da mesma teologia. Esperamos então haver demonstrado como a obra de Manzatto contribui para que isso aconteça.

Palavras-Chave: teologia; literatura; teopoética; cristologia; texto; Antonio Manzatto

*Doutorado em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Gregoriana (1989). Atualmente é professora titular no Departamento de Teologia da PUC-Rio. Durante dez anos dirigiu o Centro Loyola de Fé e Cultura da mesma Universidade. E-mail: maria.agape@gmail.com

Revista de Cultura
Teológica

Enviado em

12.02.2020

Aprovado em

22.04.2020

Ano XXVIII - Nº 95

Jan - Abr 2020



PUC-SP

Programa de Estudos
Pós Graduados em
Teologia - PUC/SP

Abstract

This text intends to consider Manzatto's work from a point of view: Christology. Larger area of Christian theology, it is something that cannot be absent when it comes to analyzing and commenting on the work of someone who is first of all a theologian and assumed as such. Such is Antonio Manzatto, a pioneer in our country in making theology and dialogue with literature. First, in an introductory section, we will see how the two disciplines - Theology and Literature - interact fruitfully; then we will try to see how, in Manzatto's work, literature is not only or mainly a theme, but a method for theological work; we will take after two articles by the author where he turns more specifically to Christology, showing the importance of anthropology and textuality for the revelation of Jesus Christ to happen as the text's messiah. Finally, we will try to conclude with the statement that the crossing of theology with ethics and aesthetics based on Christology is essential for the identity of the same theology. We then hope to have demonstrated how Manzatto's work contributes to this.

Key words: theology; literature; theopoetic; christology; text; Antonio Manzatto

Antonio Manzatto é pioneiro em muitas coisas. Talvez uma das mais importantes seja a iniciação do leitor brasileiro no diálogo entre teologia e literatura. Sua tese doutoral sobre a obra de Jorge Amado lida a partir da teologia é um marco na caminhada teopoética e teoliterária do país e do continente.

Neste artigo tentaremos considerar a obra de Manzatto a partir de um ponto de vista: a cristologia. Área maior da teologia cristã, é algo que não pode não estar presente quando se trata de analisar e comentar a obra de alguém que é antes de mais nada teólogo e assumido como tal.

Primeiramente, em uma seção introdutória, veremos como as duas disciplinas interagem fecundamente; em seguida procuraremos ver como na obra de Manzatto a literatura é não apenas nem principalmente tema, mas método para o trabalho teológico; tomaremos após dois artigos do autor onde se volta mais especificamente para a cristologia, mostrando a importância da antropologia e da textuality para que aconteça a revelação de Jesus Cristo como messias do texto. Finalmente, buscaremos concluir com a afirmação que o cruzamento da teologia com a ética e a estética a partir da cristologia é essencial para a identidade da mesma teologia. E como a obra de Manzatto contribui para que isso aconteça.

Lex orandi, lex credendi, lex vivendi

O poeta, pastor e teólogo estadunidense Amos Wilder diz que “*Antes da mensagem deve haver a visão; antes do sermão, o hino; antes da prosa, o poema*”. Essa afirmação fala da importância de recuperar o simbólico, o imaginativo, o afetivo, ou seja, tudo que não é estritamente racional para que a teologia hoje ainda possa dizer algo aos seres humanos em sua sede de Deus. Assim fazendo torna-se possível resgatar uma experiência do mistério divino que a todo instante se aproxima da existência humana propondo vida plena e amorosa comunhão¹.

Não estará com isso a teologia inventando nada novo. Desde o início do Cristianismo, assim aconteceu. A liturgia sempre precedeu a formulação e a elaboração das verdades da fé. O que foi rezado, louvado, cantado, expressado nas celebrações cúlticas das catacumbas dos primeiros séculos foi o material com o qual os padres da igreja puderam elaborar seus escritos e lançar as bases de uma dogmática que consiste até os dias de hoje no conteúdo da fé professada. A liturgia é a primeira instância da tradição, a que se segue imediatamente a escritura, ao mesmo tempo em que esta precede aquela (BENTUE, 1995).

O louvor, a celebração, o canto, os rituais não são acessórios na vida cristã, mas a fundação mesma da identidade desta. A liturgia e o rito revelam aquilo em que realmente a fé crê e professa, e visibiliza para o mundo a relação do ser humano com Deus e com o mundo. O modo como a Igreja louva, celebra e canta deve ser um testemunho profético da verdade que professa. A estética, a beleza, as gratuidades atraem para a Beleza maior e infinita d’Aquele que é o centro da vida.

Portanto, retorna aqui a máxima *Lex Orandi Lex Credendi*, o “leitmotiv” que significa que é a oração que leva à fé, ou melhor dito, é a liturgia que conduz à teologia. Este é um antigo princípio cristão que está no fundamento da elaboração dos primitivos “Credos” ou “Símbolos da fé” e é igualmente um antigo cânon da Escritura que contem em muitas de suas passagens extratos litúrgicos. Na Igreja Primitiva havia tradição litúrgica antes do credo e da doutrina. E estas tradições litúrgicas proveem o marco teológico para estabelecer os cre-

1. Cf. o que diz o próprio Amos Wilder em outro livro seu: *Theopoetic: Theology and the Religious Imagination*. Fortress Press. 1976, p 2: “Meu clamor por uma teopoética significa fazer mais justiça ao papel do simbólico e do pré-racional na forma com que lidamos com a experiência.

dos e o cânon². A frase latina (*Lex orandi, lex credendi*) algumas vezes mesmo expandiu-se tornando-se *Lex orandi, lex credendi, lex vivendi*, aprofundando aí as implicações desta verdade: a maneira pela qual celebramos reflete aquilo que cremos e determina como vivemos (BECHAUSER, 2020).

Partindo portando daí aparece com clareza que a teologia está chamada, em nossos dias a rever radicalmente suas formas de expressão. O desafio posto é o de encontrar novas formas de expressão que carreguem dentro a verdade de uma das mais fundamentais expressões da antropologia teológica, aquela que Karl Rahner chamou de “contínua autotranscendência” referindo-se ao ser humano criatura de Deus (RAHNER, 1989, pp. 37-51). Essas novas formas de expressão seguramente carregarão consigo novas linguagens. Essas serão a da religião e da liturgia, mas também e não menos a da poesia, da arte, da literatura, da música e de todas as outras formas estéticas que a humanidade inventou em sua história de muitos milhares e mesmo milhões de anos.

Uma das características do ser humano, uma das “constantes” que aparece em sua identidade constitutiva é este dom de passar além do sensorial e aceder ao espiritual. Aqui entendemos por “espiritual” tudo aquilo que direta ou indiretamente se encontra conectado com o espírito, com aquela dimensão humana que passa além dos cinco sentidos. Está incluída aí a estética sob as suas diversas formas. E também a religião. O espírito informa e conforma a corporeidade e faz com que, ainda em palavras de Rahner, o ser humano seja *o a priori transcendental da Revelação*, significando isso o terreno fértil e propício para que a Palavra que não tem origem manipulável e direta, mas vem de uma não origem, de mais longe do que um palpável começo encontre morada e acolhida.

A consequência disso é que a maneira concreta de falar da Transcendência que nos desafia e nos habita, nos encanta e nos eleva, nos carrega a profundidades insuspeitadas e batiza nossos sentidos aponta para uma linguagem que, tocando os limites do criado leva a perceber que o segredo escondido nele e para além dele, é um Mistério. Mistério esse que desde a fé chamamos “Deus”³.

2. Cf sobre isso o ótimo estudo de Francisco Taborda, *Lex Orandi Lex Credendi. Origem, Sentido e implicações de um axioma teológico*, *Perspectiva Teológica*, 35 (2003) 71-86.

3. A exigência de uma “fórmula breve” da fé cristã. *Concilium* - Revista Internacional de Teologia, vol 3, fsc 23, p. 62-73, mar. 1967: “Nós o chamamos Deus”.

Para falar deste mistério, ha que passar pela linguagem conceitual, rigorosa e acadêmica, mas não necessariamente deter-se indefinidamente nela. Conceitos e enunciados são importantes e pertinentes, mas as tradições teológicas ocidentais e orientais, os místicos e profetas de todos os tempos nos dizem que há mais possibilidades, sempre abertas, de propor o discurso teológico. “Ha maneiras de falar de Deus mais poéticas, evocativas, empatizantes, performativas, implicantes, esperanças...que movem mais o leitor que a simples “passividade” assimilativa...” (ALBA, 1994, p. 621).

Já o grande hermeneuta francês Paul Ricoeur dizia praticamente a mesma coisa ao afirmar que uma vez que o texto é algo vivo, ao sair do autor e do primeiro leitor percorre o mundo, sendo reescrito e reinventado. Chega Ricoeur aí à conclusão que o poético é a maneira mais adequada, ou pelo menos primigênia para falar de Deus (RICOEUR, 1976, pp. 489-508). Esse poético, no entanto, não faz a teologia alienar-se em uma beleza descomprometida com a realidade, mas se torna “teo-praxis”. Mais precisamente ainda, uma “teo-poietica”.⁴

Há momentos e situações em que para entrar em contato com o Mistério que o habita sob a forma de desejo e sede, o ser humano recorre à linguagem poética para fazê-lo. Se ainda restassem duvidas, bastaria voltar-se para a Bíblia. Ali podem ser encontrados diversos gêneros literários. Paul Ricoeur vai advertir que através de todos estes gêneros e estilos, que são como um bordado multicolor e complexo, passa um fio mais espesso, que é como uma medula vertebral, carregando uma revelação misteriosa e próxima: a revelação do mistério divino, personagem central do texto, “coisa” do texto (RICOEUR, 1977). E por trás do texto e dos gêneros, - profético, narrativo, prescritivo, sapiencial ou hínico, - palpita a experiência de Alguém que se esconde e se mostra através da palavra, da música, do canto. Alguém que é mais que palavra, que é pessoa que se deixa

4. Luis Lago Alba, Gracio das Neves, R.M., “ Utopia y resistência. Hacia una teopoetica de la liberacion”, op. cit, 622.V. tb <https://es.wikipedia.org/wiki/Poiesis> acessado em 2020: *Poiesis* es un término griego que significa ‘creación’ o ‘producción’, derivado de ποιέω, ‘hacer’ o ‘crear’. Platón define en *El banquete* el término *poiesis* como «la causa que convierte cualquier cosa que consideremos de no-ser a ser». Se entiende por *poiesis* todo proceso creativo. Es una forma de conocimiento y también una forma lúdica: la expresión no excluye el juego... De esta palabra deriva el término «poesía». A menudo se utiliza como un sufijo, como en los términos de la biología hematopoyesis y eritropoyesis (la formación de células sanguíneas y la formación de glóbulos rojos respectivamente).

experimentar como mistério de encontro e amor.

Assim sucede no Novo Testamento, por exemplo. As parábolas de Jesus são consideradas poéticas por mais de um autor e comentador.⁵ Ao serem analisadas, estão sujeitas à discussão sobre se a estética deve ser considerada independente do autor.⁶ Mas no caso de Jesus, essa dissociação não procede. Suas parábolas são reflexo de seu mundo interior, de sua compreensão do Reino de Deus. Segundo J.D. Crossan, “a obra de arte e a objetivação final da intuição poética, o que a obra aspira, em última instância, é transmitir a alma dos outros e essa intuição poética que estava na alma do poeta” (CROSSAN, 1973, p.22). Assim acontece com Jesus que toma elementos de seu contexto vital, com sua visão inspirada pelo Espírito Santo e transmite sua experiência de Deus aos discípulos e aos que o seguem. Dessa forma, sua sensibilidade e sua profunda ligação e compromisso com a experiência que faz ao lado de sua criatividade e observação da realidade o levam a compreender e transmitir o que considera como mais importante: seu amor ao Pai e seu projeto do Reino. Por isso, sua fantasia criadora, sua imaginação inspirada, as parábolas que narra são determinantes para o sentido que comunica (CROSSAM, 1973, p.22).

O diálogo entre teologia e literatura, no entanto, apesar de todo o crescimento que vem conhecendo, ainda não é algo tranquilo e isento de problemas para muitos. Mesmo depois de muitos anos de relacionamento entre teologia e literatura, ainda pairam questões sobre a utilidade ou necessidade, ao menos para a teologia, de tal tipo de aproximação. Não bastassem os problemas epistemológicos, surgem outros mais tipicamente funcionais. Afinal, se a literatura interessa para a teologia, será como um meio de comunicação de suas ideias e convicções, dizem alguns, reduzindo a literatura à condição de “serva da teologia”. Assim batiza-se a literatura, subordinando-a à teologia e o diálogo torna-se impossível.

Antonio Manzatto critica a estes mas também a outros que, na direção oposta, exatamente por se oporem à confessionalidade ou à autoridade da Teologia, preferem confrontar a literatura com a religião em geral, trazendo ao

5. V. por exemplo Jose Luis Espinel, *Teopoética de las parábolas de Jesus*, *Ciencia Tomista* 111 (1984) 429-462 com ampla bibliografia. Ver ainda o grande livro de Jose Antonio Pagola, *Jesus: aproximação histórica*, Petrópolis, Vozes, 2010, esp capítulo V: Jesus poeta da compaixão de Deus.
6. Cf resumo dessa discussão no artigo de Jose Luis Espinel acima citado, p 461

diálogo não conceitos e pensamentos elaborados, mas algo como “um passeio pelos arredores da estética...“servindo-se” da literatura como forma de divulgar suas asserções e convicções, já que esta tem caráter profundamente missionário, com facilidade muito maior de comunicação que os discursos por demais racionalizados da teologia.” (MANZATTO, 2011, pp. 5-6).

O autor também propõe o seu método, que ele chama de antropológico e que, parece-nos, é a via que abre para fazer sua cristologia.

Antonio Manzatto: a literatura como meta-odos - caminho

Antonio Manzatto é um pioneiro do diálogo entre teologia e literatura no Brasil e mesmo na América Latina como um todo. Sua tese de doutorado concluída em Lovaina e depois publicada sobre o diálogo da teologia com a obra de Jorge Amado (MANZATTO, 1994) introduziu a temática deste diálogo, usando como mediação entre ambas disciplinas a antropologia.

O autor trabalhou por algum tempo na aproximação entre teologia e literatura utilizando o que ficou conhecido como “método antropológico” (MANZATTO, 2011, pp. 5-6). Porém, em seu artigo “O messias do texto” deseja deixar claro o novo passo a enfrentar, ou seja, a questão epistemológica da teologia que se elabora em relação com a literatura.

A pergunta posta pelo autor é a presença da literatura e no exercício da mesma na elaboração da reflexão teológica em si própria. Compreende aqui Manzatto que a teologia é um trabalho intelectual que exige o rigor, ou seja, “é um trabalho de exercício de crítica de racionalidade a partir e sobre as afirmações próprias da fé, na famosa compreensão da teologia como “*fides quae-rens intellectum*”,⁷ ou naquela mais recente de “*intellectus amoris*”,⁸ e que leva em consideração a prática dos cristãos.

Tal questão – ainda segundo Manzatto - aparece nos campos da exegese, haja vista o número grande de obras que se dedica à reflexão sobre os gêneros

7. A definição é de Santo Anselmo (1033-1109).

8. A expressão é de Jon Sobrino e, de alguma forma, influenciou a maneira de se fazer teologia na América Latina, sobretudo em tempos de Teologia da Libertação. Cf sobre isso nossa reflexão em *Teologia latino-americana: raízes e ramos*, Petrópolis, Vozes, 2017.

literários na Bíblia, ou na Bíblia como literatura, etc.⁹ O interesse mais direto de Manzatto, no entanto, em seu artigo é enfocar-se na Teologia Sistemática e, dentro do conjunto da sistemática, em termos de Cristologia. É nesta área que o autor desenvolve sua reflexão, concretamente em torno do problema que relaciona o Jesus da história e o Cristo da fé.

Neste sentido o autor põe em relevo por ser pertinente e atual, o método histórico-crítico, embora reafirmando que este não é único no estudo dos textos bíblicos. Há outros, dentre os quais se destaca a exegese literária.¹⁰ Esta – segundo o autor – faz com que a literatura, mais do que influenciar diretamente o método e seus procedimentos, vai mais profundamente, refazendo de certo modo a epistemologia mesma. Isso acontecendo, faz alcançar a elaboração da compreensão do texto bíblico, fundante da fé.

O que Manzatto procura dizer, parece-nos, é que a exegese literária pretende ler os textos bíblicos não de uma forma ingênua, linear e fundamentalista, porém como aquilo que são, qual seja, textos construídos a partir de procedimentos escriturísticos e códigos especificamente literários, próprios e adequados para a elaboração propriamente dita. Aqui Manzatto segue seu mestre e diretor de tese Adolphe Gesché quanto à compreensão do que seja exegese literária. O grande teólogo Gesché que escreveu uma obra valiosíssima em vários volumes sobre os temas básicos da teologia (GESCHÉ, 2004, pp. 112-113).

Trata-se de uma concepção de exegese que “não se preocupa com o que precede o texto em termos de história ou cultura, como faz a exegese-histórico-crítica, nem se debruça sobre a história da transmissão do texto” (MANZATTO, 2011, pp. 5-6). Isto posto, não deixa de reconhecer que “tais métodos e procedi-

9. Cf. por ex, entre outros, Antonio Magalhães., *Deus no Espelho das Palavras*. Teologia e Literatura em Diálogo. São Paulo: Paulinas, 2000, 213p.; MILES, Jack. *Deus. Uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, 497p; Antonio Carlos Magalhães, *A Bíblia como obra literária. Hermeneutica literária dos textos bíblicos em diálogo com a teologia*, in Salma Ferraz et al., orgs. *Deuses em poéticas: estudos de literatura e teologia* [online]. Belém: UEPA; Campina Grande: EDUEPB, 2008. 364 p. ISBN 978-85-7879-010-3. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>

10. Cf Antonio Manzatto, art. Cit. V. tb. Veja-se, por exemplo: Jean-Noël Aletti, *L'Art de raconter Jésus-Christ*. Paris: Seuil, 1989. Jean-Noël Aletti, André Wenin, Françoise Mies. *Bible et littérature*. Bruxelles: Lessius, 1999. André Wenin *Actualité des mythes*. Namur: Cefoc, 1993, citados pelo autor no artigo supra citado.

mentos são necessários e, de certa forma, precedem a exegese literária na abordagem dos textos bíblicos. Esta, por sua vez, busca compreender o texto em sua *imanência de texto literário*. “Usa aqui nosso autor uma expressão utilizada pelo próprio Gesché, e desejando recalcar o fato de que o que se tem diante dos olhos, ao abordar o texto neotestamentário, é um “texto literário” e por isso seu estudo requer e exige técnicas de análise literária.

Cristologia e antropologia: dois polos inseparáveis

Começamos por concordar profundamente com Manzatto quando diz que diante da sempre presente questão cristológica sobre a diferença entre o Jesus histórico e o Cristo da fé, há que elaborar uma cristologia que articule esses polos e não os separe nem os justaponha nem os dilua um no outro.

A reflexão cristológica hoje tende a não separar mais o Jesus Histórico do Cristo da fé, mas a articular o Jesus Histórico com o Senhor Exaltado, sendo esta síntese o Cristo da fé¹¹. Os Evangelhos não seriam, portanto, simples biografias de Jesus, mas textos que expressam a fé da comunidade crente primitiva à luz do que se chama Ressurreição. Apesar disto, Manzatto reafirma também ser certo que” um núcleo histórico bastante antigo se encontra presente naqueles textos referindo-se à figura de Jesus de Nazaré“ (MANZATTO, 2011, pp. 5-6).

Nosso autor valoriza bastante a perspectiva histórica de Jesus, inclusive em sintonia com toda uma linha de pesquisa que se afirma mais e mais na teologia contemporânea, chamada “a volta ao Jesus Histórico”. Essa linha se faz presente sobretudo após o aparecimento do livro de John D. Crossan sobre o Jesus Histórico e a obra histórico-teológica de José Antonio Pagola (2011).

O que Manzatto pretende sublinhar aqui que há um viés antropológico que é necessário levar a sério para abordar a figura de Jesus, já que a mesma, embora seja objeto de fé e se situe dentro de uma confissão religiosa, possui muitos elementos históricos que são conhecidos e podem ser afirmados com precisão científica. Portanto, toda cristologia que minimize ou negligencie o aspecto

11. Cf. sobre isso Carlos Palácio, *Cristianismo e história* (São Paulo: Loyola, 1982; V. tb. nosso livro *Jesus Cristo. Servo de Deus e Messias glorioso*, SP, Paulinas, 2008.

visceralmente humano de Jesus de Nazaré em quem a comunidade eclesial reconhece e proclama o Cristo de Deus tem que estar plantado fortemente neste solo e vincular-se a esta raiz.

O autor põe em relevo então esta figura humana e histórica de Jesus situada em seu tempo e próxima dos grupos populares de então, lançando mão de seus códigos e sua linguagem para comunicar-se. É a partir desse povo mais simples e mais pobre que Jesus vai construir sua comunicação que posteriormente será apropriada por seus seguidores e posta por escrito pelos autores neo testamentários.

Por isso e por causa da seriedade que toma para a fé cristã e para a teologia cristã a historicidade de Jesus, constitutiva de sua humanidade, a teologia – e dentro dela a cristologia - tende a ser cada vez mais narrativa e não apenas especulativa. Sempre apoiado na obra de Adolphe Gesché, Manzatto aponta que a identidade narrativa de Jesus

Pode ajudar a articular “o que se sabe da história de Jesus e o que a fé dele proclama, mesmo porque a história de Jesus nos é narrada pelos textos evangélicos e não é senão na sequência de tal narração que a fé fará sua construção dogmática, exatamente, relendo a história de Jesus.” (MANZATTO, 2011, p. 18).

A narrativa de Jesus vai apontando o caminho de sua identidade. E essa identidade será messiânica. Mas juntamente com o título de glória atribuído a Jesus pela comunidade estará a constatação simples e pobremente histórica de que este Jesus é aquele que viveu entre os mais pobres e simples anunciando-lhes a boa nova do Reino de Deus. E o autor chama a atenção para que, “independente do fato de esse ter sido o meio escolhido pelo Jesus histórico para desenvolver sua vida, a insistência dos Evangelhos na afirmação da presença e da proximidade com os pobres de seu tempo que Jesus tem quer afirmar sua messianidade vinda dos pobres e em favor deles“ (PALACIO, 1982). A Páscoa de Jesus confirmará essa identidade e será a base do kerigma primitivo que vê uma unidade inseparável entre o Messias Crucificado e Gloriosamente Ressuscitado.

Jesus Cristo: narrativa de Deus na história

Uma das coisas centrais em Jesus é a coerência de sua ação e discurso, centrados em dois polos: Deus Pai, seu Abba e o Reino desse Deus, de justiça, paz e igualdade para todos. O Novo Testamento mostra que Jesus de Nazaré utilizava para apresentar a seus ouvintes esses dois polos de sua identidade e atuação o enraizamento histórico e ao mesmo tempo recursos literários e ficcionais com os quais ilustrava suas histórias e parábolas.

Já o grande hermenêuta Paul Ricoeur afirmava: “a constituição da identidade narrativa, seja de uma pessoa individual, seja de uma comunidade histórica, era o lugar procurado da fusão entre história e ficção”. E continua: “não se tornam as vidas humanas mais legíveis quando são interpretadas em função das histórias que as pessoas contam a seu respeito? E estas “histórias da vida” não se tornam elas, por sua vez, mais inteligíveis, quando lhes são aplicados modelos narrativos?”¹².

O autor cita também Gabriel Garcia Marquez, ao dizer que a vida não é o que se viveu, mas o que se recorda do que se viveu para contar e narrar (MARQUEZ, 2002). Tanto Ricoeur como Garcia Marquez, a quem Manzatto recorre em sua reflexão, defendem que a narrativa não é informativa, mas sim performativa. Convoca o ouvinte e o leitor a situar-se, a posicionar-se e a interpretar-se. Em suma, a comprometer-se. E nesse movimento acontece a descoberta da própria identidade e da identidade do narrador, mas também do ouvinte ou leitor e do personagem narrado.

Por isso mesmo, toda narrativa é auto implicativa e nenhuma é inócua. Traz em seu bojo um ponto de vista, um contexto, uma situação humana que envolve o personagem e o receptor. Assim Jesus se dirigia a seus ouvintes trazendo situações de seu cotidiano, como o alimento, o cultivo, o clima, o trabalho, os sentimentos, as paixões. Narrando vai desdobrando o ponto de vista das situa-

12. Paul Ricoeur. *Temps et récit III. Le temps raconté*. Paris: Seuil, 1985. Depois, em 1986 Ricoeur fez uma conferência que está na base de dois artigos, ambos com o título de “Identidade Narrativa”, e ambos publicados em 1988: um na revista *Esprit*, 7/8 (1988) pp. 295-304, e outro foi publicado na obra coletiva *La narration. Quand le récit devient communication*. Genebra: Labor et Fides, 1988, pp. 287-300. citado por Antonio Manzatto, em Identidade narrativa de Deus nas parábolas de Jesus, in *Atualidade Teológica* v. 22, n. 58, p. 43-61, jan./abr.2018, p 45

ções por ele e eles vividas.

O autor chama a atenção como na teopoética latino-americana houve todo um movimento de narrar histórias desde a perspectiva dos vencidos, que a história oficial não contempla nem narra. Recorre uma vez mais à teologia de Gesché para elaborar a construção da identidade narrativa de Jesus no sentido de ressaltar a intermediação realizada pelo texto evangélico entre a história de Jesus de Nazaré e a profissão de fé da Igreja, ou seja, entre o Jesus histórico e o Cristo da fé, em uma síntese complexa e feliz. O texto então não seria “nem relato historiográfico, nem compêndio de doutrina teológica, mas uma obra de narração que realça uma intriga, um enredo, exatamente como o faz qualquer obra literária” (MANZATTO, 2016, p. 46).

No Novo Testamento, Jesus é ao mesmo tempo o narrador e o conteúdo da narrativa. Narrando, narra a si mesmo Como diz Manzatto no artigo que citamos, “Jesus foi um autor talentoso na criação destes pequenos relatos, verdadeiro poeta do cotidiano”. E nessa afirmação o autor é corroborado por vários outros autores, como José Antonio Pagola, John Meier, David Crossan etc.

Nosso autor considera que essas histórias narradas por Jesus são o que permite à teologia fazer suas afirmações centrais com respeito ao Deus que ele chamava de Pai, portanto ao Deus de Israel e ao Abba da revelação cristã. Embora fragmentado o conteúdo das histórias narradas por Jesus, sobretudo em suas parábolas permite perceber um conjunto que delinea finalmente um perfil: o perfil do Pai, com seu amor gratuito e seu projeto do Reino de Deus.

Jesus é o narrador, mas o texto da narrativa que a nós chega não é o de Jesus, mas aquilo que seus narradores nos narraram do conjunto de sua narrativa. É assim que, a partir desta fonte da narrativa de Jesus a fé cristã pode proclamar que seu Deus é amoroso, misericordioso sem medida, solidário com os pobres e excluídos como pai e mãe amorosos, não atuando por mérito, mas por graça.

Em todas as narrativas está presente, ao fundo, mas eloquente, o Reino do qual as parábolas são metáforas. Toda essa identidade dinâmica de Deus revelada na narrativa de Jesus vai revelando sua pessoa como Messias, aquele que é portador da graça e da misericórdia infinita de Deus em favor de seu povo.

Sendo Messias de Deus, a comunidade de fé tem acesso a seu messianismo pelo texto. Eis porque Manzatto intitula um dos artigos que aqui comentamos como “O Messias do texto”.

O texto é a mediação privilegiada e necessária entre história e narrativa e essa mediação é narrada e interpretada incessantemente convocando, interpe-lando, e fazendo com que a identificação entre ouvinte e narrador aconteçam.

Conclusão: uma cristologia ética e estética

Quando se reflete sobre a Teologia e o ministério do teólogo, se traz sempre de volta a velha questão da possibilidade de colocar em diálogo fé e razão. Porém, quando se trata de fazer uma hermenêutica da fé, a razão não reina absoluta. Divide seu espaço com outras disciplinas, tais como a mística e a espiritualidade,¹³ a literatura¹⁴, a arte,¹⁵ a poesia¹⁶. Sem esquecer a ética e a política¹⁷ que no caso da teologia latino americana é parte constitutiva desse dialogo livre e plural. Tal questão pode encontrar uma provocação inicial na pergunta evangélica que os contemporâneos de Jesus fizeram sobre sua pessoa, ao ouvirem-no falar com um conhecimento e um “saber” diferente do “saber” dos filósofos e teólogos da época: os escribas e fariseus: “ De onde lhe vem o

13. Cf. as numerosas obras que tratam desse tema, começando pela clássica de Hans Urs von Balthasar, *Teologia y Santidad, Verbum Caro...* Cf. também Peter Casarella e George P. Schmer, eds, *Christian Spirituality and the Culture of Modernity: The Thought of Louis Dupré*, Michigan, Grand Rapids, (1998). Cf. igualmente a tese de Rodrigo Condeixa, *Teologia e Espiritualidade. Do divórcio ao romance*, São Paulo, Reflexão, 2015. E ainda Maria Clara Bingemer, *O misterio e o mundo*, Rio de Janeiro, Rocco, 2013. Johann Baptist Metz, *Mística de olhos abertos*, São Paulo, Paulus, 2014.

14. Cf. entre outros Jose Carlos Barcellos *Literatura e teologia: perspectivas teórico-metodológicas no pensamento católico contemporâneo*, *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, 3, n. 2, 9-30; Mariângela de Andrade Paraizo, *Literatura e Religião: traços e lacos*, *Horizonte*, 10 n 25, (janeiro-março 2012) 8-11; Rubem Alves, *Variações sobre a vida e a morte ou o feitiço erótico-herético da teologia*. São Paulo: Loyola, 2005; Alexander Nava, *Wonder and exile in the new world*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2013; Maria Clara Bingemer, *Literatura e Teologia*, Petropolis, Vozes, 2015.

15. Alejandro Garcia-Rivera, *Wounded Innocence. Sketches for a Theology of Art*, Collegeville, Minnesota, Liturgical Press, 2003; *The community of the beautiful. A theological Aesthetics*, Collegeville, Minn, Liturgical Press, 1999

16. Aquira Osakabe, *Porque a rosa é mística. Uma leitura da poesia de Adelia Prado*, *Revista de Crítica Literária Latinoamericana* 24, 47 (1998) pp 77-85; Cheryl Walker, *God and Elizabeth Bishop. Meditations on religion and poetry*, NY, Palgrave Macmillan, 2005.

17. David Treece, *Explaining the Crisis: poetry and politics in post-war Brazil*, *Bulletin of Hispanic Studies*, 67, 1 (Jan 1990)pp 77-99.

saber? “ (Mt 13,54)

Ao ouvir Jesus que ensinava com autoridade e que, assim fazendo, dava mostras de ser possuidor de um “saber” até então desconhecido, os sábios e doutores da época, assim como todos os que o ouviam, se questionavam sobre a origem desse saber que não conseguiam identificar, mas com o qual se identificavam profundamente.

A cristologia de Antonio Manzatto mostra com clareza essa vocação de hermenêutica. E o teólogo é então um intérprete da tradição de um texto que vem de muito longe, um texto aberto e polifônico, multicolor e pluritêxtil. Texto este que está inserido na corrente de uma tradição interpretativa e que o teólogo tem como função ou finalidade, interpretar. Interpretar aqui é mais do que simplesmente fazer a exegese do texto. O que o teólogo visa, no texto utilizado como espelho, é nem tanto interpretar o texto, quanto a vida; a vida das pessoas que leem o texto, nesta comunidade de interpretação que se constitui como Igreja ou como comunidade de escuta e palavra. Texto que nessa comunidade, interpretado pelo teólogo, não é simplesmente um texto antigo, mesmo que o seja, mas um texto atual. Ou um texto que, no seu anacronismo, se torna, sempre que proclamado, contemporâneo.¹⁸

Neste sentido um texto não anacrônico, mas catacrônico; não contemporâneo, mas extemporâneo, que se situa fora do tempo entendido como *kronos*. E para o teólogo cristão, isto é ainda mais forte, mais singular - e, para quem vê de fora, também mais estranho - no sentido de que todas as palavras do texto que compõem o tecido do texto bíblico, em Jesus Cristo se tornam “palavra”: a Palavra de Deus feita carne no tecido humano. Este que se fez carne no ventre de Maria e que a comunidade proclamou Senhor e Filho de Deus é Messias do texto que irá se revelando nos limites e contradições da história.

Referências bibliográficas

ALBA, Luis Lago. “Nomear Deus”_Études *Théologiques et Religieuses* 52(1976)489-508.

18. Ulpiano Vazquez, O misterio de Deus e os limites do conhecimento, in *Cadernos MAGIS de fé e cultura*, RJ, 2004.

- ALBA, Luis Lago. Gracio das Neves, R.M., “ Utopia y resistência. Hacia una teopoetica de la liberacion”, *Ciencia Tomista* 121 (1994) 621.
- ALBA, Luis Lago. Gracio das Neves, R.M., “ Utopia y resistência. Hacia una teopoetica de la liberacion”, op. cit, 622.V. tb <https://es.wikipedia.org/wiki/Poesis> acessado em 2020:
- BENTUE, Antonio. *La opcion creyente*, Santiago de Chile, San Pablo, 1995.
- BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo Libertador*, Petrópolis: Vozes, 1972.
- CONCILIUM - Revista Internacional de Teologia, vol 3, fsc 23, p. 62-73, mar. 1967: “Nós o chamamos Deus”.
- CROSSAN, Dominique. *In parables. The challenge of the historical Jesus*, NY, Harper and Row, 1973, 22
- CROSSAN, John D. *O Jesus histórico*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- GARCIA MARQUEZ, G. *Vivir para contarla*, Barcelona: Mondadori, 2002.
- GARCIA-RIVERA, Alejandro, *Wounded Innocence. Sketches for a Theology of Art*, Collegeville, Minnesota, Liturgical Press, 2003; *The community of the beautiful. A theological Aesthetics*, Collegeville, Minn, Liturgical Press, 1999
- GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*. São Paulo: Paulinas, 2004 [Col. Deus para pensar, v. 6)].
- BECHAUSER, Frei Alberto OFM, Lex Orandi, Lex Credendi!, in <https://franciscanos.org.br/vidacrista/lex-orandi-lex-credendi/> acessado em 2020.
- Karl Rahner, *Curso fundamental da fé*, SP, Paulinas, 1989, pp 37-51
- MANZATTO, Antonio *Teologia e Literatura. Reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado*, SP, Loyola, 1994.
- MANZATTO, Antonio, O messias do texto, in *Ciberteologia - Revista de Teologia & Cultura - Ano VII, n. 36 pp 5-6*.
- OSAKABE, Aquira. Porque a rosa é mística. Uma leitura da poesia de Adelia Prado, *Revista de Critica Literaria Latinoamericana* 24, 47 (1998).
- PAGOLA, José Antonio, *Jesus Cristo. Uma aproximação histórica*, Petrópolis, Vozes 2011.
- RICŒUR Paul, Paul. *Chapitre I. Herméneutique de l'idée de Révélation* In: *La révélation* [en línea]. Bruxelles: Presses de l'Université Saint-Louis, 1977 (generado el 02 février 2020). Disponible en Internet: <http://books.openedition.org/pusl/9426>>. ISBN: 9782802803171. DOI: 10.4000/books.pusl.9426.

- TABORDA, Francisco. Lex Orandi Lex Credendi. Origem, Sentido e implicações de um axioma teológico, *Perspectiva Teológica* 35 (2003) 71-86.
- TREECE, David. Explaining the Crisis: poetry and politics in post-war Brazil, *Bulletin of Hispanic Studies*, 67, 1 (Jan 1990)pp 77-99.
- VAZQUEZ, Ulpiano. O mistério de Deus e os limites do conhecimento, in *Cadernos MAGIS de fe e cultura*, RJ, 2004.
- WILDER, Amos. *Grace confounding: Poems*, Philadelphia, Fortress Press, 1972.

Influência da Bíblia na cultura pop: leitura do simbolismo e da linguagem bíblica na HQ *A Queda De Murdock* de Frank Miller e David Mazzucchelli

Influence of the Bible in Popular Culture: A Reading of Biblical Symbolism and Language in Frank Miller's and David Mazzucchelli's *Born Again*

Carlos Caldas*

Resumo

Em 1994 o teólogo brasileiro Antonio Manzatto publica pelas Edições Loyola *Teologia e literatura. Reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado*. A obra é a versão em forma de livro de sua tese de doutorado em teologia defendida no ano anterior na prestigiosa Université Catholique de Louvain (Louvain-la-Neuve) sob a orientação de Adolphe Gesché. A obra, a pioneira de seu gênero no Brasil, abriu caminho para um sem número de publicações no diálogo entre teologia e literatura. O presente artigo pretende humildemente prestar homenagem à contribuição de Manzatto aos estudos de teologia e literatura a partir de dois vieses diferentes do originalmente proposto pelo *doyen* deste diálogo no Brasil: um viés será a utilização de texto proveniente da assim chamada cultura pop, neste caso, as histórias em quadrinhos. Outro será a aproximação teórico-metodológica: o pressuposto teórico do presente artigo é o sugerido pelo crítico teórico canadense Northrop Frye, que a Bíblia é o “grande código” da arte e da cultura ocidentais. Para tanto, o presente artigo tem a intenção de apresentar a influência da Bíblia no arco da história em quadrinhos *A queda de Murdock*, de Frank Miller e David Mazzucchelli. Há de se observar que o título original deste arco em inglês é *Born Again*, citação direta do Evangelho de João. E no decorrer da narrativa podem ser identificadas imagens,

*Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo, com pós-doutorado (PNPD-CAPES) pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia em Belo Horizonte. Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas, onde lidera o GPPRA – Grupo de Pesquisa sobre Protestantismo, Religião e Arte. E-mail: rcaldas2009@hotmail.com

Revista de Cultura
Teológica

Texto enviado em
04.02.2020
e aprovado em
22.04.2020

Ano XXVIII - Nº 95
Jan - Abr 2020



Programa de Estudos
Pós Graduação em
Teologia - PUC/SP

simbolismos e linguagem bíblicas. Este artigo pretende apresentar como este arco reflete o tema do justo sofredor, tema que aparece no livro bíblico de Jó, na profecia de Isaías e que será aplicado a Jesus no Evangelho de Lucas. Além disso, o artigo também pretende apresentar o personagem Demolidor neste arco como uma figura do Cristo sofredor.

Palavras-chave: Teologia nerd – Cultura pop – Bíblia – Histórias em quadrinhos

Abstract

In 1994 Brazilian theologian Antonio Manzatto published through Loyola Publishers his *Teologia e literatura. Reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado*. This work is a version of his doctoral dissertation in Theology he received in the previous year in the famous Université Catholique de Louvain (Louvain-la-Neuve) under the supervision of Adolphe Gesché. The work, the first of its kind in Brazil, paved the way for a number of publications on the dialogue between theology and literature. This article humbly intends to pay a homage to Manzatto's contribution to the studies of theology and literature, from two vantage points that are different of the ones proposed by the *doyen* of such a dialogue in Brazil: one will be the using of a text that belongs to the so called pop culture – a comics book. The other will be the theoretical and methodological approach: the theoretical presupposition of this article will be the one suggested by Canadian literary critic Northrop Frye: the Bible is the “great code” for art and literature in the West. Therefore, this article intends to present the influence of the Bible in popular culture in Frank Miller's and David Mazzucchelli's *Born Again* arc story. The basic presupposition of this paper is: the biblical imagery is central to understand Frank Miller's *Born Again*. Starting by the title itself, which is a direct quote from the Gospel of John. And throughout the entire narrative one can identify biblical imagery, language and symbolism. This article intends to show how this specific story arc reflects the theme of the suffering righteous, a theme that can be found in the book of Job, in the prophecy of Isaiah and that will be applied to Jesus in Luke's Gospel. Besides, the paper intends also to portray the Daredevil character in this story arc as a figure of the suffering Christ.

Key Words: Nerd Theology – Pop Culture – Bible – Comic Books

Introdução

Tornou-se praticamente axiomática a afirmação do crítico literário canadense Northrop Frye (1912-1991) que a Bíblia é o “grande código” da cultura e da arte ocidentais. Frye, na introdução de seu clássico *Código dos Códigos*), narrando na primeira pessoa do singular seu trabalho como crítico da obra de John Milton e William Blake, afirma: “Logo compreendi que um estudioso da literatura inglesa que não conheça a Bíblia não conseguirá

entender o que se passa” (FRYE, 2004, p. 10). Prosseguindo, Frye diz: “A Bíblia certamente é um elemento da maior grandeza em nossa tradição imaginativa, seja lá o que pensemos acreditar a seu respeito” (FRYE, 2004, p. 18). Frye reconhece que a Bíblia influenciou e influencia não apenas estruturas narrativas literárias ocidentais, mas a própria crítica literária: “Muitos pontos relevantes da teoria crítica de hoje tiveram origem no estudo hermenêutico da Bíblia. Muitas abordagens contemporâneas da crítica têm raízes obscuras numa síndrome do tipo Deus-está-morto, que também se desenvolveu a partir de uma leitura crítica da Bíblia” (FRYE, *ibidem*). Seguindo a intuição de Frye, o presente artigo se aproximará de seu objeto de estudo pressupondo “a Bíblia enquanto uma influência imaginativa” (FRYE, 2004, p. 21).

Todavia, no que diz respeito especificamente à recepção e influência da Bíblia na literatura ocidental, a quase totalidade das pesquisas, análises e críticas que trabalham a partir do conceito de intertextualidade concentra sua atenção na assim chamada literatura “canônica”, também conhecida como “alta literatura”. De fato, arquétipos, símbolos e imagens extraídos da Bíblia são encontrados à farta na poesia e na prosa do Ocidente. Escritores ateus e cristãos têm encontrado na Bíblia inspiração para a construção de personagens, enredos e até mesmo da própria estruturar literária de suas obras. Nesta perspectiva, é possível afirmar que, sem a Bíblia, a cultura ocidental não conheceria obras como *La Divina Commedia (A Divina Comédia)*, de Dante Alighieri, *Paradise Lost/Paradise Regained (Paraíso Perdido e Paraíso Reconquistado)*, de John Milton, *Idiot (O Idiota)*, de Fiódor Dostoievski, a tetralogia *Joseph und seine Brüder (José e seus irmãos)*, de Thomas Mann, sem embargo da menção de outros clássicos de estilos literários tão diferentes um do outro como *The Power and the Glory (O poder e a glória)*, de Graham Greene, e a trilogia *The Lord of the Rings (O Senhor dos Aneis)*, de John R. R. Tolkien. Ecos da Bíblia na cultura literária podem ser ouvidos mesmo escritores sem uma tradição religiosa definida, como Machado de Assis – vide seu *Esau e Jacó*, e o pessimismo quase niilista de *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, que faz lembrar o *Coehelet (Eclesiastes)* bíblico, ou assumidamente ateus – como entender *Moby Dick*, de Herman Melville, ou, mais recentemente, *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* e *Caim*, de José Saramago,

sem um conhecimento da linguagem, de figuras, metáforas e símbolos presentes em textos bíblicos? O mesmo poderia ser dito de *Eyeless in Gaza* (*Sem olhos em Gaza*), de Aldous Huxley. A saga de Rute – a trajetória da moça pobre e trabalhadora que é “salva” de sua condição de penúria ao se casar com um homem rico – inspirou um sem número de enredos de telenovelas na história da teledramaturgia brasileira. A Bíblia tem inspirado, de um modo ou de outro, não apenas escritores de tradição cristã, sejam estes cristãos assumidos ou não. E nem poderia ser diferente: sendo a Bíblia literatura hebraica, nada mais natural que ouvir seus ecos em escritores de origem judaica, como é o caso na literatura brasileira de *Manual da paixão solitária*, *A mulher que escreveu a Bíblia* e *A balada do falso Messias*, de Moacyr Scliar, para ficar apenas em alguns poucos exemplos.

Entretanto, há que se observar que todos os exemplos apresentados são da chamada “alta literatura”. Esta constatação dá ensejo a outra: ecos da Bíblia podem ser ouvidos em obras literárias que não têm lugar no panteão da literatura canônica? Um estudo do *status questionis* da recepção da Bíblia na cultura literária até o presente momento mostra que, pelo menos na academia brasileira, tanto a academia de crítica literária como a academia que investiga a interface entre teologia e literatura e estudos de religião e literatura, não tem sido dada muita atenção à recepção da Bíblia em outras literaturas. A assim chamada paraliteratura (que não deve ser tomada como uma infraliteratura), representada pelas histórias em quadrinhos (HQ’s) é um exemplo de produção literária não aceita como canônica por muitos críticos literários. Mas um olhar para algumas HQ’s permite ver que há igualmente em muitas delas eco, recepção e releitura de textos e temas bíblicos. É este o caso do arco *A queda de Murdock*, de Frank Miller (roteiro) e David Mazzucchelli (arte), que se pretende analisar neste artigo. A aproximação a uma obra de HQ’s tendo como referencial teórico o pressuposto que Frye toma emprestado de Blake, que a Bíblia é o “grande código” da arte ocidental é uma ruptura com a aplicação tradicional deste princípio da crítica literária que, como visto, tem sido aplicado apenas à alta literatura. Mas não seria forçado imaginar que o próprio Frye aprovaria tal utilização de seu princípio hermenêutico. Conforme observado pelo pesquisador brasileiro Anderson de Oliveira Lima, “... [a] abordagem literária da Bíblia das últimas décadas tem

potencial para estabelecer um diálogo frutífero com a leitura popular e religiosa, e isso é algo que ainda precisa ser explorado” (LIMA, 2015, p. 75). É o que se pretende demonstrar na sequência deste artigo.

HQ's como objeto de estudo acadêmico

Como afirmado *en passant* no final do segundo parágrafo da introdução, há da parte de alguns críticos literários, e de igual maneira, de alguns teólogos e cientistas da religião um virtual desconhecimento das HQ's. Não obstante, um olhar desarmado para este material permitirá descobrir que HQ's podem ser tão densas, profundas e complexas como qualquer obra da alta literatura, e pela mesma forma, podem se prestar a um diálogo com os estudos de religião e com a teologia do mesmo modo que obras literárias de autores canônicos como Dostoiévski ou Guimarães Rosa.

O teórico italiano Umberto Eco (1932-2016) é pioneiro no estudo do que denomina “romance popular”, que de certa forma, é um precursor das HQ's. Em *O Super-Homem de massa* (ECO, 1991) Eco apresenta um estudo do romance popular europeu, que surge em meados do século XIX, o *feuilleton*, publicado em série em jornais, que era consumido com avidez por um número imenso de leitores (e ouvintes, no caso de analfabetos, que pediam para que leitores alfabetizados lessem para eles)¹. Eco analisa o impacto de obras como, *interalia*, *Les Mystères de Paris*, de Eugène Sue, e *Vathek*, de William Beckford, e, já na literatura do século XX, *Tarzan*, de Edgar Rice Burroughs, e os romances de *James Bond* (o agente secreto britânico 007), de Ian Fleming. Estas considerações de Eco são retomadas em *Apocalípticos e Integrados* (ECO, 2008). Nesta obra, Eco dirige sua atenção para obras consideradas como sendo de uma estética *Kitsch* que, por definição, são tidas como sendo de gosto duvidoso (ECO, 2008, p. 69-128). Mas a abordagem de Eco é “generosa”, por assim dizer, com a cultura de massa. Para Eco, obras artísticas da cultura de massa, sejam estas literárias, musicais ou televisivas, são tão dignas de análises acadêmicas como qualquer

1. Eco restringiu o foco de seu estudo do romance popular do século XIX à Europa. Se tivesse incluído a América Latina em sua análise, certamente teria citado *O Guarani*, de José de Alencar, como exemplo, visto ter sido esta obra do escritor cearense publicada em série no *Diário do Rio de Janeiro*, em 1857.

manifestação artística canônica. Em *Apocalípticos e Integrados* Eco também volta sua atenção para HQ's, o que não fez em *O Super-Homem de massa* (ECO, 2008, p. 129-163). Posteriormente, Eco apresenta uma análise do *Superman*, o icônico super herói criado por Joe Shuster e Jerry Siegel em 1938 (ECO, 2008, p. 246-248). Conforme Eco,

Imagem simbólica de particular interesse é a do Superman. O herói dotado de poderes superiores aos do homem comum é uma constante da imaginação popular, de Hércules a Sigfried, de Roldão a Pantagruel, e até a Peter Pan. Frequentemente a virtude do herói se humaniza, e seus poderes, ao invés de sobrenaturais, são a alta realização de um poder natural – a astúcia, a velocidade, a habilidade bélica, e mesmo a inteligência silogisticizante e o puro espírito de observação, como acontece em Sherlock Holmes. Mas numa sociedade particularmente nivelada, onde as perturbações psicológicas, as frustrações, os complexos de inferioridade estão na ordem do dia; numa sociedade industrial, onde o homem se torna número no âmbito de uma organização que decide por ele, onde a força individual, se não exercitada na atividade esportiva permanece humilhada diante da força da máquina que age pelo homem e determina os movimentos mesmos do homem – numa sociedade de tal tipo, o herói positivo deve encarnar, além de todo limite possível, as exigências de poder que o cidadão comum nutre e não pode satisfazer (ECO, 2008, p. 246-247).

Eco é um dos primeiros estudiosos da arte e da linguagem a considerar em suas análises o “romance popular” e, posteriormente, como visto, as HQ's. Depois de Eco outros estudiosos também elegeram as HQ's como objeto de estudo. Como exemplos podem ser citadas as coletâneas de divulgação de temas filosóficos da série Cultura Popular e Filosofia, títulos originalmente publicados pela editora estadunidense Open Court, um selo da editora Carus. Muitos destes títulos foram publicados no Brasil pela editora Madras. Dentre os interessantes mais de perto aos propósitos do presente artigo encontram-se WHITE, ARP, IRWIN (2008), MORRIS, MORRIS (2009), WHITE (2009), HOUSEL, WISNESKI (2009), WHITE (2014), IRWIN, WHITE (2015). Como o próprio título de cada uma destas coletâneas indica, o foco principal de abordagem é a filosofia. E há nestas obras uma preferência, pode-se dizer, pela filosofia da religião, o que as torna úteis para um diálogo entre HQ's e estudos de religião e

HQ's e teologia.

No Brasil, já na segunda metade da década de 1970 foi publicada uma coletânea organizada pelo jornalista Álvaro de Moya com título sugestivo e apropriado: *Shazam!* (MOYA, 1977). Nesta coletânea há colaborações de autores inusitados, como o psiquiatra José Ângelo Gaiarsa e o humorista Jô Soares. O mesmo autor publicou alguns mais tarde outro estudo histórico sobre o tema das HQ's (MOYA, 1986). Ainda dentre os pioneiros dos estudos sobre HQ's no Brasil há de mencionar as pesquisas de Sonia Bibe-Luyten (BIBE-LUYTEN, 1985) e do Professor Valdomiro Vergueiro, da ECA-USP (Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo), onde organizou e coordena o Laboratório de Histórias em Quadrinhos da ECA/USP. Bibe-Luyten apresenta uma história das HQ's, tendo como foco produções europeias (especialmente italianas e francesas) e brasileiras. HQ's estadunidenses são citadas em seu levantamento histórico apenas *en passant*. Valdomiro Vergueiro por sua vez tem foco na possibilidade de uso de HQ's como ferramenta didática (VERGUEIRO, RAMA, 2004; VERGUEIRO, RAMOS, 2009; VERGUEIRO, SANTOS, 2015). Em obra mais recente, Vergueiro apresenta considerações interessantes e importantes sobre a legitimidade da cidadania acadêmica do estudo de HQ's, quando fala da "legitimação cultural e científica das histórias em quadrinhos" (VERGUEIRO, 2017, p. 11-42). Conforme Vergueiro,

Algumas (HQ's) apresentam uma visão acerba e crua da sociedade, em desenhos aparentemente grotescos e mesmo horripilantes. Outras buscam proporcionar deleite estético em níveis similares aos proporcionados pelas outras artes, inspirando-se abertamente em grandes obras de representação pictórica universal. E todas elas, sem exceção, propugnam a utilização da arte gráfica sequencial para expressar narrativas complexas e profundas, que levam seu leitor a mergulhar nos meandros do fazer artístico e experimentar sensações que se elevam bem acima do corriqueiro (VERGUEIRO, 2017, p. 42).

Nesta mesma linha, enquadra-se a pesquisa de Paulo Eduardo Ramos (RAMOS, 2009).

Em suma: este levantamento sobre o estado da arte de HQ's como objeto

de estudo acadêmico é sugestivo, não tendo pretensão de exaustividade. Para os propósitos do presente artigo é suficiente, pois mostra como há pelo menos quarenta anos pesquisadores que trabalham com diferentes pressupostos teóricos e diferentes metodologias em diferentes áreas do saber elegeram HQ's como objeto de suas análises críticas.

O tópico seguinte deste artigo afunilará o foco para as HQ's como fonte de pesquisa em estudos de religião e teologia, levando em conta especificamente o contexto brasileiro.

HQ's como fonte para pesquisa em estudos de religião e em teologia no Brasil

Na academia do Atlântico Norte há já alguns anos um interesse em pesquisas no diálogo entre Bíblia e cultura *pop*. Evidência deste interesse: a *Bibleand Popular Culture Unit* da *American AcademyofReligion* (Sessão 'Bíblia e Cultura Popular' da Academia Americana de Religião), a maior entidade acadêmica de estudos de religião e teologia do planeta, abrigará em sua reunião de 2019² três mesas sobre religião e cultura popular e Bíblia e cultura popular, sendo uma destas em conjunto com a reunião da *SocietyofBiblicalLiterature*(Sociedade de Literatura Bíblica). Uma destas mesas tratará exclusivamente da questão da presença (e ausência) da Bíblia e da religião em geral, no mundo das HQ's³.

Mas o interesse do presente artigo é apresentar, posto que em síntese, sobre o diálogo entre HQ's e teologia e HQ's e religião no Brasil. Quanto a isso, obrigatoriamente há que se mencionar a contribuição do jovem pesquisador brasileiro Iuri Andréas Reblin, pioneiro nesta interface na academia nacional. REBLIN (2008) apresenta de maneira descritiva e analítica uma introdução ao tema das HQ's. conforme o próprio Reblin, sua pesquisa "procurou introduzir o universo da superaventura por meio de abordagens atípicas, a fim de se vislumbrar uma visão mais holística desse universo mágico e encantador" (REBLIN,

2. A reunião da AAR está agenda para 23-26/11/2019 em San Diego, Califórnia.

3. Society of Biblical Literature.2019 Annual Meeting.Bibleand Popular Culture.Disponível em:https://www.sbl-site.org/meetings/Congresses_CallForPaperDetails.aspx?MeetingId=35&VolunteerUnitId=336. Acesso em: 14 mai. 2019

2008, p. 111). Merecem destaque as considerações de Reblin sobre as “perspectivas religiosas dos super-heróis” (REBLIN, 2008, p. 91-109). Reblin recorre à teologia da cultura de Paul Tillich como uma possível fundamentação teórica para este diálogo. Conforme Reblin,

Por isso, a pergunta da teologia diante do fenômeno dos super heróis não é se esse é ou não um fenômeno religioso – esta seria uma pergunta deveras superficial e, ao mesmo tempo, eternamente carente de uma resposta que lhe satisfizesse – mas quais são os símbolos que ali se manifestam, “porque o símbolo é a linguagem da fé”⁴. Assim como o símbolo, a religião é um evento que irrompe da relação que é estabelecida com algo ou com alguém. Ela não surge da abstração, da metafísica, mas sim de um encontro, de uma experiência. Portanto, é pelo caminho dos símbolos que a teologia compreenderá o fenômeno dos super-heróis. Naturalmente, ela não percorrerá sozinha por essa trilha, mas na companhia de suas outras irmãs: a sociologia, a antropologia e a psicanálise (REBLIN, 2008, p. 96).

De acordo com o mesmo autor,

Mesmo que axiológica (sic), as histórias dos super-heróis lidam com os anseios e problemas existenciais humanos devido ao seu caráter mítico. Esse contato do ser humano consigo mesmo e com o outro conduz a um “olhar para dentro de si”, a um insight. Por isso, as histórias dos super-heróis são religiosas e ganham expressão nas histórias em quadrinhos. Por todas essas razões, é importante não só sociólogos, psicólogos, mas também teólogos lançarem um olhar crítico sobre os produtos da cultura de massa (REBLIN, 2008, p. 111).

Reblin ofereceu outra contribuição de destaque para o diálogo entre HQ’s e teologia com sua tese de doutorado em teologia defendida na Escola Superior de Teologia de São Leopoldo, a primeira da história da teologia no Brasil sobre um tema ligado ao mundo das HQ’s. Este trabalho, que por sua ousadia e criatividade, valeu ao autor o Prêmio CAPES de Teses na subárea de Ciências da Religião e Teologia em 2013, foi publicado em forma de livro com

4. Reblin neste ponto cita Tillich (TILLICH, 2001, p. 31).

um título interessante e diferente: *O alienígena e o menino*⁵ (REBLIN, 2015). Se em sua pesquisa anterior Reblin recorreu ao referencial da teologia da cultura de Tillich, em sua tese doutoral o recurso teórico utilizado foi de autor nacional: a partir de considerações de Rubem Alves, Reblin formula o que denomina “teologia do cotidiano”. Nas palavras de Reblin,

A teologia do cotidiano se insere na discussão à medida que as concepções e símbolos religiosos articulados e apresentados nas narrativas da superaventura emergem do cotidiano, isto é, não se trata de argumentações de teólogos ou discurso de instituições religiosas que transparecerão nas narrativas, a menos, é claro, que uma determinada narrativa seja produzida por um teólogo ou um clérigo de uma determinada instituição com o objetivo de transmitir uma mensagem específica. O que se encontrará nas histórias da superaventura serão antes elementos ou elaborações provenientes de uma religiosidade popular, de um imaginário religioso coletivo, atrelado ao contexto social de onde e para onde a história se destina, à religião civil tal como identificada por Robert Bellah (no caso do contexto estadunidense), às motivações e angústias dos artistas que a criam, etc. em outras palavras, o que se encontrará nas diferentes narrativas, ora em maior, ora em menor proporção, são elementos teológicos resultantes de experiências de vida, sujeitos tanto à intencionalidade da narrativa quanto aos valores e às crenças do próprio autor. Aqui vale lembrar que a teologia do cotidiano não é uma nova teologia, nem outra corrente teológica, mas um termo formal que alude à percepção de uma teologia que se imiscui nos meandros da vida cotidiana; trata-se de uma teologia constituída pelo sujeito ordinário no dia a dia e expressa das mais diferentes maneiras. Em outras palavras, as pessoas em sua vida diária não “apenas” têm experiências e vivências religiosas, mas, também, procuram elaborar para si e para os outros, argumentativamente, o que essas experiências significam (REBLIN, 2015, p. 183-184, ênfase do autor).

A partir das intuições pioneiras de Reblin⁶ outras contribuições têm sur-

5. O título faz referência a dois dos principais super heróis da DC Comics, uma das duas principais produtoras de HQ's do mundo (a outra, competidora da DC, é a Marvel): o *alienígena* é o Superman, que, a despeito de sua aparência humana, é um kryptoniano, e o *menino* é Billy Batson, o garoto que recebeu poderes mágicos e se transforma no Shazam, “o mais poderoso mortal da Terra”.

6. Há que se recordar que a produção acadêmica de Reblin nesta interface não se resume aos textos ora mencionados. O mencionado pesquisador tem outras publicações nesta interface, na forma de artigos acadêmicos em periódicos especializados. Optou-se no presente artigo por mencionar apenas as produções de sua lavra na área que podem ser consideradas como mais representativas.

gido, de maneira que aos poucos no Brasil neste início de século XXI está a se formar um *corpus* de pesquisas e pesquisadores na interface entre a literatura das HQ's e a teologia e os estudos de religião. Esta produção constitui-se no que tem sido chamado de “teologia nerd” (cf. CALDAS, 2015)⁷.

Apresentando o Demolidor

O Demolidor é um herói diferente dos demais: o conceito do herói, criado em 1964, é de Stan Lee, e o primeiro a desenhá-lo foi o artista Bill Everett⁸. Stan Lee (1922-2018) foi o responsável pela criação de um sem número de super heróis e super vilões presentes no imaginário popular de literalmente bilhões de pessoas ao redor do planeta. Duas características nas criações de Stan Lee chamam a atenção de quem escolhe o tema das HQ's como objeto de estudo: a inclusão e a humanização. Evidência de sua preocupação com a inclusão encontra-se na criação do Pantera Negra, de 1966, o primeiro super herói negro da história das HQ's⁹. Evidência de sua preocupação com a humanização encontra-se na criação do Quarteto Fantástico, de 1961: pela primeira vez na história das HQ's surge uma família dotada de superpoderes¹⁰. Eis aí não um super- herói solitário, nem um grupo de voluntários, mas uma família.

Esta breve apresentação de algumas características da criação de Stan Lee tem por objetivo facilitar a compreensão dos leitores quanto ao personagem central do arco que é o objeto de estudo do presente artigo: o Demolidor é cego, ou seja, é o primeiro super-herói da história das HQ's com deficiência física. Logo, o Demolidor é outro exemplo da preocupação de Stan Lee com a inclusão.

7. *Inter alia*, SANTOS, SOLLES, ARANTES (2014, p. 269-279), MACHADO, WESSENFELDER (2016, p. 55-68); CALDAS (2017, p. 70-90); CALDAS (2018, p. 211-222).

8. Para uma apresentação do personagem Demolidor consultar, *inter alia*, CALDAS (2018, p. 214-215)

9. Percebe-se aí como HQ's não são literatura de fuga ou escapista. Antes, podem apresentar um aspecto transgressor e desafiador de um sistema de poder instituído: o personagem é criado em 1966, no auge das tensões raciais entre negros e brancos nos Estados Unidos. Curiosamente, no mesmo ano de 1966 foi organizado o grupo Black Panthers – “Panteras Negras”, organização tida como subversiva pelo governo estadunidense, que visava oferecer proteção e segurança para negros no cenário urbano daquele país.

10. Na mitologia do Quarteto Fantástico, a família de um cientista, ao fazer um voo espacial, é atingida por radiações cósmicas, que faz com que adquiram capacidades sobre-humanas.

Mais uma vez percebe-se aí como HQ's nem sempre são alienantes e não se resumem a uma literatura de fruição.

Na mitologia do personagem, um menino por nome Matthew – Matt – Murdock, criado por seu pai, um boxeador em fim de carreira chamado Jonathan Murdock. Pai e filho vivem em Hell'sKitchen (“Cozinha do Inferno”), tradicional bairro de classes baixa e média-baixa em Nova York, formado majoritariamente por imigrantes de origem irlandesa. Um dia o menino Matt salva um idoso cego de ser atropelado por um caminhão, que transportava produtos radioativos. O motorista, tentando evitar o atropelamento do menino e do ancião, freia bruscamente, mas o caminhão capota, e um latão da carga é arremessado do veículo. O latão se rompe com o impacto, e parte do seu conteúdo cai exatamente nos olhos do menino, deixando-o cego. Mas acontece o inesperado, e os demais quatro sentidos do menino ficam apurados a um nível sobre-humano. Além disso, Matt adquire uma espécie de sentido de radar (como os morcegos), que eventualmente compensará sua falta de visão¹¹.

Mesmo contra a vontade do pai, Matt aprende a lutar – o pai não quer de modo algum que o filho siga os caminhos dele. Sua vontade é que o filho, ao crescer, se torne ou um médico ou um advogado, para ter uma vida financeiramente mais tranquila. Matt em parte faz o que o pai deseja, pois se forma em Direito. Mas desenvolve uma vida dupla: de dia, é um advogado, e de noite, um herói fantasiado e mascarado, que persegue e prende criminosos. De um modo ou de outro, Matt Murdock luta pela justiça. Escolhe “Demolidor” como nome do seu alter ego. Seu uniforme é vermelho¹², com duas letras D sobrepostas no peito (de *Daredevil*, o nome do super herói no original), e uma máscara com dois pequeninos chifres, o que faz lembrar a representação do diabo no imaginário popular ocidental. A intenção é assustar e amedrontar os criminosos. Curiosa-

11. O leitor ideal das HQ's, assim como o leitor ideal da literatura de fantasia, da literatura do maravilhoso, do realismo fantástico (gênero do qual é pródiga a literatura latino-americana) e de gêneros afins, mais que qualquer outro, terá que aplicar o princípio da “suspensão da descrença”, do poeta inglês Samuel Taylor Coleridge.

12. Nas primeiras histórias do Demolidor seu uniforme era amarelo e preto. Mas já em 1965 surge a versão do uniforme que se tem hoje, inteiramente vermelho.

mente, a palavra *Daredevil* significa “ousado”, “intrépido”, “destemido”¹³. O sufixo *devil* – “diabo” – na palavra *daredevil* pode servir como um intensificador, dando à palavra o sentido de “muito corajoso” ou “corajoso demais”. Não sem razão o Demolidor é conhecido pela alcunha de *The Man Without Fear* – literalmente, “O homem sem medo”.

As primeiras aventuras do Demolidor tinham todas enredos muito simples, destituídos de profundidade e sem camadas ou sentidos adicionais de leitura¹⁴. Cerca de vinte anos depois de criado, o Demolidor estava em um virtual limbo, como um dos heróis menores do panteão da Marvel. Em 1986 o roteirista Frank Miller recebeu convite para escrever uma história para a revista *Daredevil*. A partir daí acontece uma reviravolta definitiva na história das histórias do Demolidor: Miller escreve o arco *Born Again*, que no Brasil receberá o título *A queda de Murdock*, ou seja, o arco que se constitui no objeto de estudo do presente artigo. Miller fez com que uma revista que estava prestes a ser cancelada vendesse milhares e milhares de exemplares, e transformou um herói até então desprezado em um dos personagens mais complexos e amados de todo o universo Marvel.

Para tanto, Miller introduz um elemento fundamental na compreensão do Demolidor: a fé cristã católica de Matt Murdock. Na fase pré-Miller o Demolidor era tão secularizado como qualquer outro dos heróis (e vilões) da Marvel. Miller muda radicalmente esta situação ao apresentar o jovem Murdock como um estadunidense de origem irlandesa que, como todo irlandês que se preza, é católico. Mas o catolicismo de Matt Murdock não é nominal. Ele leva a fé cristã a sério, e sofre com dúvidas e conflitos existenciais e espirituais. Em *A queda de Murdock* o Demolidor, que é um herói diferente dos outros, enfrentará Wilson Fisk, cognominado Rei do Crime (*Kingpin* no original¹⁵), um vilão igualmente diferente dos outros. Fisk não tem super poderes. É um barão do crime, multi-

13. A palavra *daredevil* em inglês é usada para se referir a profissões que exigem muita coragem para que sejam exercidas, como por exemplo, piloto de provas ou trapezista de circo.

14. As primeiras histórias do Demolidor, publicadas originalmente em 1964 e 1965 estão reunidas em MARVEL COMICS (2017).

15. *Kingpin* em inglês tem o sentido de “chefão” ou “manda chuva”, ou seja, o líder incontestado de um grupo ou organização.

milionário, totalmente inescrupuloso, que usa à farta recursos como extorsão e suborno para conseguir o que quer. A partir daí desenvolve-se a trama, que será apresentada com um pouco mais de detalhes na próxima divisão deste artigo.

Síntese do enredo de *A queda de Murdock*

Considerando que provavelmente nem todos os leitores terão lido o arco¹⁶ *A queda de Murdock*, nesta parte do artigo será apresentada síntese do enredo da referida história (cf. MILLER, MAZZUCHELLI, 2014, passim).

Na história, Karen Page, que foi secretária do escritório de advocacia Nelson & Murdock, e namorada de Matt, tornou-se atriz de filmes pornô e está viciada em heroína, em algum lugar no México. Em troca de uma dose da droga, vende para um traficante uma informação: a identidade do Demolidor. O traficante por sua vez vende esta informação para o próprio Wilson Fisk, o poderoso Rei do Crime. No passado, Fisk fora prejudicado em seus negócios escusos tanto pelo advogado cego Matt Murdock como pelo herói Demolidor. Ao saber que os dois são a mesma pessoa, Fisk inicia sua vingança. Acionando seus contatos, faz com que Matt aos poucos perca tudo que tem. Matt descobre que Fisk está por detrás das desventuras em série que o acometem, e vai atrás do lorde do crime. Os dois entram em luta corporal, e pela primeira vez em sua vida, Matt é derrotado: Fisk o espanca impiedosamente. O “Rei” quer vê-lo morto, e simula um acidente, mandando que seus capangas coloquem Matt em um carro, que é jogado no Rio Hudson. Mais tarde o carro é descoberto pela polícia, mas para espanto de Fisk, não há cadáver, nem no carro, nem nas proximidades de onde o veículo fora jogado na água. De algum modo Matt conseguiu sair do carro. Enquanto isso, Karen, de volta aos Estados Unidos, anda pelas ruas como uma sem teto. Matt, também perambulando sem rumo, avista dois assaltantes de rua, tenta impedir um roubo, mas é esfaqueado por um dos marginais. De alguma maneira, é levado para um convento, onde é cuidado por uma freira. Quando recobra a consciência, ao conversar com ela, Matt, usando seus sentidos super aguçados, Matt descobre que aquela senhora na verdade é a sua mãe. Enquanto

16. A palavra arco é termo técnico na literatura das HQ's para designar uma narrativa que se estende por capítulos, publicados em edições semanais, mensais ou, em alguns casos, até anuais.

isso, o Rei do Crime, sabendo que Matt está vivo, contrata alguém que use a fantasia do Demolidor e ordena que assassine Foggy Nelson, o ex-sócio e amigo de Matt. A tentativa é frustrada, porque Matt chega a tempo de salvar a vida do amigo. Depois disso, meio que “por acaso”, acaba se reencontrando com Karen Page. A parte final do arco apresenta de certa forma uma quebra na narrativa, pois apresenta o Rei, desesperado para encontrar Matt, convocando um mercenário conhecido como Bazuca, um militar com transtornos psiquiátricos graves. Bazuca inicia ataques aleatórios contra alvos civis em plena cidade. A estratégia funciona, porque Matt, usando seu uniforme, aparece e ataca o Bazuca. Como a confusão é muito grande, os Vingadores também entram em cena: o Capitão América socorre uma moça que foi baleada, e ordena a Thor, o deus escandinavo do trovão, que invoque uma tempestade para apagar as chamas do incêndio iniciado pelas explosões que o Bazuca provocou. O Demolidor conseguiu dominar o Bazuca, mas o Homem de Ferro diz que os Vingadores manterão o terrorista alucinado sob sua custódia (até então a polícia, o Demolidor e os Vingadores não sabem que Bazuca fora contratado por Fisk). Matt sabe que não é páreo para o Homem de Ferro, e obedece. Mas o Capitão América quer a todo custo saber quem é o Bazuca, e se decepciona quando descobre que na verdade trata-se de uma experiência ultra secreta do exército norte-americano. O alto comando do exército ordena que o Bazuca seja assassinado, para que ele não conte o que sabe, e ele é baleado. Mesmo sendo um criminoso, o Capitão América e o Demolidor se esforçam para salvá-lo, e o levam para um hospital. Os esforços dos heróis se mostram infrutíferos, pois o Bazuca não resiste aos ferimentos e vai a óbito. No fim, a narrativa apresenta Fisk tendo problemas de toda sorte em seus “negócios”, pois surgem muitas denúncias e delações contra ele, associando-o ao ataque do Bazuca, que deixou dezenas de mortos. Toda sua atenção e considerável parte dos seus recursos é destinada a minimizar ou desviar os inúmeros problemas que passa a enfrentar. Matt Murdock retoma sua vida, ao lado de Karen Page, recuperada de seu vício. E a vida continua.

Simbolismo e linguagem bíblica em A queda de Murdock

Antes de prosseguir, uma síntese dos passos seguidos até o momento neste artigo: apresentou-se em primeiro lugar, de maneira sugestiva, como a

Bíblia tem exercido influência ao longo dos séculos na literatura ocidental. E constatou-se como até o momento em grande parte os estudos de literatura e teologia e literatura e religião têm voltado sua atenção quase que exclusivamente para a assim chamada alta literatura. Outras possibilidades literárias, como a paraliteratura, representada pelas HQ's, não têm sido consideradas por muitos críticos literários como sendo algo digno de atenção da parte de acadêmicos. A partir desta constatação, a parte seguinte do artigo apresentou a análise de Umberto Eco do “romance popular”, trazendo exemplos dos séculos XIX e XX, como sendo tão dignos da atenção de teóricos da literatura – e, no caso do presente artigo, também de teólogos e cientistas da religião – como qualquer outra modalidade literária. Também foram apresentados outros estudiosos que têm dedicado sua energia e sua atenção para o estudo das HQ's. A seguir, apresentou-se, também de maneira apenas sugestiva, como HQ's podem ser, e efetivamente têm sido, abordadas a partir de uma ótica da teologia e dos estudos/ciência(s) da religião. Na sequência, apresentaram-se o Demolidor e um resumo do enredo da narrativa de *A queda de Murdock*.

Após percorrer este percurso, é chegado o momento de apresentar o que se constitui no coração propriamente deste artigo, a saber, a recepção e uso de símbolos, arquétipos, temas e linguagem da Bíblia em *A queda de Murdock*¹⁷.

Por primeiro, há que se observar que o arco foi publicado em série, como que em capítulos, sendo exatamente sete ao todo, a saber:

Apocalipse
Purgatório
Pátria
Renascido
Salvo
Por Deus e pela pátria
Armagedon (sic)

A divisão sétupla não é mera coincidência: não são oito, nem seis, mas sete, tradicional número simbólico da perfeição na Bíblia Hebraica. O sete remete à criação do mundo (Gn 2.2). A tradição cristã, herdeira que é da tradição

17. O arco foi publicado originalmente nos Estados Unidos nas edições 227-233 da revista mensal *Daredevil*, da Marvel, em 1986.

judaica, se apropria deste elemento simbólico do algarismo sete, que é citado por Jesus como associado ao perdão que se deve dar: não sete vezes, mas setenta vezes sete vezes (Mt 18.22)¹⁸. O Apocalipse de João, pródigo em simbolismo aritmético, tem várias referências ao sete: o Cordeiro que João vê, símbolo de Jesus, tem “sete chifres e sete olhos, que são os sete Espíritos de Deus, enviados por toda a terra” (Ap 5.6)¹⁹. Na sequência de sua visão, João de Patmos contempla um livro, que é selado com sete selos (Ap 6.1). Na sequência, a narrativa do Apocalipse apresentará sete anjos que tocam sete trombetas (Ap 8.6) e depois, sete taças (Ap 16.1).

Outra observação quanto à recepção e uso da linguagem e de símbolos bíblicos em *A queda de Murdock* é quanto ao título propriamente do arco, e quanto aos títulos dos seus capítulos: *A queda de Murdock* é a opção de tradução dos editores brasileiros do arco. No original, o título é *Born Again* – literalmente, “nascido de novo”, citação diretamente extraída do conhecido diálogo de Jesus com Nicodemos, registrado apenas no Evangelho de João (Jo 3.3-8). *A queda de Murdock* é tradução interpretativa, e não literal. Em alguma medida está tradução é fiel ao espírito do original, considerando que pelo menos nos dois primeiros terços da narrativa, Matt Murdock está em queda, visto que o Rei do Crime consegue tirar tudo (ou quase tudo) dele. Todavia, a tradução brasileira do título do arco perde de vista a associação imediata que se faz do título com a palavra de Jesus em João. E, de fato, a narrativa apresentará Murdock como que nascendo de novo, ressurgindo dos mortos qual fênix que ressurge das cinzas.

Observem-se também os títulos dos capítulos do arco: com exceção do terceiro (*Pária*) e do sexto (*Por Deus e pela pátria*) os demais são todos ecos ou reflexos, ou do texto bíblico em si (*Apocalipse, Renascido, Salvo, Armagedon*), ou da tradição cristã (*Purgatório*). Percebe-se aí que toda a estrutura narrativa do arco reflete uma estrutura religiosa, calcada no texto bíblico e, via de consequên-

18. O “setenta vezes sete” (ou, conforme algumas versões, “setenta vezes sete vezes”) não deve ser entendido literalmente. Neste caso, setenta vezes sete não é igual a 490. Setenta (sete dez vezes) vezes sete (vezes) é a quantidade das quantidades, a quantidade que não pode ser quantificada.

19. Não é objetivo deste artigo apresentar discussão detalhada do texto do Apocalipse. Uma única observação: o texto apresenta uma plethora de símbolos, em sequência. Ao contrário do que acontece na cultura popular brasileira, na linguagem bíblica o chifre é um símbolo positivo, pois remete às ideias de poder e autoridade.

cia, na tradição judaico-cristã.

Este elemento fica ainda mais evidente quando se observa a sequência narrativa em si: *A queda de Murdock* é como que uma releitura do livro bíblico de Jó. Miller utilizou o recurso da intertextualidade, e reconta a história do servo de Deus, abnegado, que faz o bem, ajuda ao próximo, mas, a despeito de tudo isso, sofre uma desventura após a outra, até perder praticamente tudo que tem. Na releitura de Miller, Matt Murdock é Jó, e Wilson Fisk é Satanás, “o adversário”. Satanás está por detrás das desgraças que acometeram a Jó (Jó 1.6ss; 2.1-7). Fisk está por detrás de todas as perdas que Matt Murdock sofre.

Eis aí o tema bíblico do justo sofredor. Todavia, antes de analisar a recepção do tema bíblico do justo sofredor em *A queda de Murdock*, é necessário levantar outra questão: o que caracteriza o herói? E o super-herói? A palavra *herói* é de origem grega (ἥρωες), que dá origem à palavra latina *heros*, de onde vem *herói* em português, tendo o sentido de “nobre”, e também de “chefe” ou “líder”. Na tradição grega clássica, o herói não é apenas quem realiza feitos notáveis – e a literatura grega é rica em exemplos neste sentido: Aquiles, Perseu, Hércules, Belerofonte são alguns exemplos – mas quem, por e com coragem, tem atos morais de justiça, solidariedade e altruísmo. O super-herói é aquele que, pela via da tecnologia, da ciência, por alterações genéticas (naturais, como os mutantes da Marvel, ou produzidas laboratorialmente) da magia, ou por ser extraterrestre, sendo por isso dotado de condições fisiológicas superiores às humanas, faz o que os heróis fazem, mas em nível superior, por conta de suas condições superiores. Neste sentido, o Demolidor é herói e super-herói ao mesmo tempo: *super*, no sentido que seus quatro sentidos se tornaram mais aguçados que os dos seres humanos “normais” (entre muitas outras!), e *herói* no sentido que toda sua luta é a favor do próximo, e não de si mesmo. Conforme Loeb e Morris, “via de regra, os super-heróis possuem poderes e habilidades muito além da capacidade dos mortais comuns. E eles buscam a justiça, defendendo os oprimidos, ajudando os indefesos e vencendo o mal, com a força do bem” (LOEB, MORRIS, 2009, p. 24). Os dois autores acrescentam: “os super-heróis destacam-se não só por causa de suas roupas e poderes, mas também por seu ativismo altruísta e a dedicação ao que é bom” (LOEB, MORRIS, 2009, p. 26). Referindo-se especificamente ao

Demolidor, afirmam: “Matt Murdock abre mão de suas noites, e de boa parte de suas horas de folga, para proteger as pessoas inocentes da Cozinha do Inferno e dos outros lugares” (LOEB, MORRIS, 2009, p. 27).

Após o esclarecimento do que se entende por *herói*, pode-se prosseguir com a apresentação da releitura do tema bíblico do justo sofredor feita por Miller no arco *A queda de Murdock*. O tema do justo sofredor tem consideráveis peso e relevância na tradição bíblica. Na narrativa do Gênesis sobre José, filho de Jacó (conhecido na cultura popular brasileira como “José do Egito”) encontra-se aquele que, mesmo tendo feito o bem, sofre e é injustiçado. Em Jó encontra-se a que talvez seja a narrativa mais conhecida deste mesmo tema. Mas este mesmo tema aparece em muitos outros textos bíblicos. Como exemplo, há que se lembrar de muitos lamentos dos Salmos, em que o fiel protesta sua inocência diante de Javé. Scherer (1995) apresenta em detalhes como o tema do justo sofredor aparece em muitas das orações dos Salmos. Conforme Scherer, estas orações têm estrutura tríplice: (a) o justo em relação a Deus, e vice-versa; (b) o justo em relação aos seus acusadores, e vice-versa e (c) Deus em relação aos inimigos do justo, e vice-versa (SCHERER, 1995, p. 36-37)²⁰. O mesmo tema (se bem que com estrutura literária diferente) aparece também em Isaías, nos famosos “Cânticos do Servo”: Is 42.1-7, 49.1-9, 50.4-9 e 52.13-53.12. Este último, chamado de “Cântico do Servo Sofredor”, é o mais conhecido, por ter sido lido por escritores do Novo Testamento na perspectiva da hermenêutica do *sensus plenior* como tendo tido cumprimento perfeito na vida e morte de Jesus de Nazaré (Mt 8.17; Lc 22.37; At 8.32-33; 1 Pe 2.24-25). O tema do justo sofredor aplicado a Jesus aparece explicitamente na narrativa lucana da crucificação, quando o terceiro evangelho coloca na boca do centurião romano as palavras: “Verdadeiramente este homem era δίκαιος (*dikaïos*), justo” (Lc 23.47) Por oportuno, é necessário esclarecer que o presente artigo não entrará na discussão sobre a identidade do servo (heb. *ebed*) em Isaías. Tal discussão fugiria aos objetivos do artigo²¹. Para os propósitos do presente artigo é suficiente apresentar, posto que minimamente, as características

20. Scherer apresenta Sl 27.2-3, 54.3-7, 56.2-10, 57.5-8 como exemplos de súplicas do justo sofredor.

21. Para detalhes, consultar, *inter alia*, JANOWSKI, STUHLMACHER (2004).

básicas deste tema bíblico. Suficiente também acrescentar que a teologia do ser-vo sofredor é um contraponto à teologia do mérito e da retribuição. Esta última é linear, enquanto a primeira não é. Este tema transparece na narrativa do arco *A queda de Murdock*: Matt Murdock é dedicado a servir o próximo no exercício profissional da advocacia, e, de igual maneira, seu alter ego, o Demolidor, faz o mesmo, como um herói que esconde sua identidade do público para combater o crime. Mesmo assim, devido ao excesso de dinheiro e à falta de escrúpulos de Wilson Fisk, sua vida se desmorona. Não obstante, ele segue em sua jornada. As desventuras que sofre não o desviam do seu caminho.

Considerações finais

Talvez seja mais acertado dizer que na releitura milleriana em *A queda de Murdock* encontra-se o tema do herói sofredor. Porque Matt, conforme apresentado, a despeito de suas virtudes, é quase eliminado por um agente da maldade. Há sem dúvida diferenças entre a apresentação do tema do justo sofredor na Bíblia e a narrativa quadrinística de Miller e Mazzucchelli. Por exemplo, não há em *A queda de Murdock* um momento em que Matt ore protestando sua inocência diante de Deus ou pedindo justiça contra seu inimigo, tal como se vê na literatura bíblica.

Não obstante, a temática bíblica aparece na narrativa. Matt Murdock/Demolidor é como um tipo de Jó do século XX: sofre injustamente, a despeito de não ter a consciência pesada por alguma falta cometida. Em outras palavras: Matt não merecia passar pelo que passou. Mesmo assim, sofreu perdas grandes. Todavia, o sofrimento e as perdas que experimentou não o fizeram desistir de ser um advogado honesto nem um combatente do crime. Assim como Jó, sua vida ao final lhe foi “devolvida”, por assim dizer.

O presente artigo apresentou uma aproximação ao tema da influência da Bíblia em uma vertente literária até o momento não muito explorada, seja por críticos e teóricos literários, seja por cientistas da religião ou por teólogos, a saber, a narrativa de HQ's. Certamente outras HQ's poderão servir para análises semelhantes. A aproximação à cultura *pop* em suas manifestações mais conhecidas, como são as HQ's e o cinema, como objeto de estudo do fenômeno

religioso, dá sinais de estar em crescimento na academia brasileira. Eis aí uma possibilidade de potencial promissor para estudos da linguagem do fenômeno religioso e de interpretação da experiência religiosa.

Referências

- BIBE-LUYTEN, Sonia M. **O que é história em quadrinhos**. Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Brasiliense, 1985
- CALDAS, Carlos (Org.). **Teologia Nerd**. São Paulo: Garimpo, 2015
- CALDAS, Carlos. Das HQ's como discurso teológico: análise de X-Men – Deus ama, o homem mata, de Chris Claremont na perspectiva da soteriologia de Paul Tillich. **Teoliterária**. V. 7, 2017
- CALDAS, Carlos. Religião e HQ's: análise de Demolidor – diabo da guarda, de Kevin Smith e Joe Quesada. **Numen**, V. 21, 2018
- ECO, Umberto. **O Super-Homem de massa**. Retórica e ideologia no romance popular. São Paulo: Perspectiva, 1991
- ECO, Umberto. **Apocalípticos e Integrados**. 6ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2008
- FRYE, Northrop. **Código dos códigos**. A Bíblia e a literatura. São Paulo: Boitempo, 2004
- GOMES, Nataniel dos Santos. SOLLES, R. A. ARANTES, T. T. Histórias em quadrinhos e religião: uma análise da figura de Superman. **Cadernos do XVIII Congresso Nacional de Linguística e Filologia**. Rio de Janeiro: XVIII CNLF, 2014
- HOUSEL, Rebecca, WISNESKY, Jeremy (Orgs.). **X-Men e a filosofia**. Visão surpreendente e argumento fabuloso no X-verso mutante. São Paulo: Madras, 2009
- IRWIN, William, WHITE, Mark D. (Orgs.). **Os Vingadores e a filosofia**. Os pensamentos mais poderosos. São Paulo: Madras, 2015
- JANOWSKI, Bernd. STUHLMACHER, Peter (Eds.). **The Suffering Servant**. Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources. Grand Rapids: Eerdmans, 2004
- LOEB, Jeph. MORRIS, Tom. Heróis e super-heróis in MORRIS, Matt, MORRIS, Tom (Orgs.). **Super-Heróis e a filosofia**. Verdade, justiça e o caminho socrático. São Paulo: Madras, 2009
- LIMA, Anderson de Oliveira. **A Bíblia como literatura no Brasil**: História e análise de novas práticas de leitura bíblica. 2015. 210 f. Tese (Doutorado em Letras). Universidade Presbiteriana Mackenzie. São Paulo.
- MACHADO, Renato Ferreira. WESCHENFELDER, Gelson. Teologia, ética e perversão política em *Watchmen*. **Estudos Teológicos**. V. 56, N. 1, 2016

- MARVEL COMICS. Coleção Histórica Paladinos Marvel. Volume 1. **Demolidor**. São Paulo: Panini, 2017
- MANZATTO, Antonio. **Teologia e literatura**: reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado. São Paulo: Loyola, 1994
- MILLER, Frank. MAZZUCHELLI, David. **Demolidor. A queda de Murdock**. São Paulo: Salvat, 2014
- MORRIS, Matt, MORRIS, Tom (Orgs.) **Super-Heróis e a filosofia**. Verdade, justiça e o caminho socrático. São Paulo: Madras, 2009
- MOYA, Álvaro de (Org.). **Shazam!** São Paulo: Perspectiva, 1977
- MOYA, Álvaro de. **História das histórias em quadrinhos**. Porto Alegre: L & PM Editores, 1986
- RAMOS, Paulo Eduardo. **A leitura dos quadrinhos**. São Paulo: Contexto, 2009
- REBLIN, Iuri Andréas. **Para o alto e avante**. Uma análise do universo criativo dos super-heróis. Porto Alegre: Asterisco, 2008
- REBLIN, Iuri Andréas. **O alienígena e o menino**. Jundiaí: Paco, 2015
- SCHERER, Odilo. **“Justo sofredor”**: uma interpretação do caminho de Jesus e do discípulo. São Paulo: Loyola, 1995
- TILLICH, Paul. **Dinâmica da fé**. 6ª edição. São Leopoldo: Sinodal, 2001
- VERGUEIRO, Valdomiro. RAMA, Ângela. **Como usar as histórias em quadrinhos na sala de aula**. São Paulo: Contexto, 2004
- VERGUEIRO, Valdomiro. RAMOS, Paulo. **Quadrinhos na educação**. Da rejeição à prática. São Paulo: Contexto, 2009
- VERGUEIRO, Valdomiro. SANTOS, Roberto Elísio dos. **A linguagem dos quadrinhos**. Estudos de estética, linguística e semiótica. São Paulo: Criativo, 2015
- VERGUEIRO, Valdomiro. **Pesquisa acadêmica em histórias em quadrinhos**. São Paulo: Criativo, 2015
- WHITE, Mark D., ARP, Robert, IRWIN, William (Orgs.). **Batman e a filosofia**. O Cavaleiro das Trevas da Alma. São Paulo: Madras, 2008
- WHITE, Mark D. (Org.) **Superman e a filosofia**. O que o Homem de Aço faria? São Paulo: Madras, 2014.

IDENTIDADE E SABEDORIA: A REFLEXÃO TEOLÓGICA COMO VERITATIS GAUDIUM

IDENTITY AND WISDOM: THEOLOGICAL
REFLECTION AS VERITATIS GAUDIUM

Paulo Sérgio Lopes Gonçalves*

Resumo

Objetiva-se, neste artigo, apresentar epistemologicamente a teologia como sabedoria que produz a alegria da verdade. Justifica-se este objetivo a necessidade de afirmar a identidade da teologia em meio ao contexto de pós-modernidade e de pluralismo teológico, para que não se torne uma ciência que utilize a identidade de outras ciências. Ao identificar a teologia como sabedoria, realça-se o seu vínculo com a revelação divina, que tem na sabedoria pré-existente o sujeito que realiza a criação, encarna-se na história humana e é o ápice de todo movimento revelador de Deus. Essa sabedoria é teorizada na teologia em sua relação com o mundo e com o ser humano, em toda a sua historicidade, dramas, tensões e perspectivas. Essa teologia sapiencial se torna, então, uma *theologia mundi*, que, concebida como *scientia fidei*, cujo assunto é Deus em sua relação com o mundo habitado pela humanidade, torna-se uma *scientia Dei mundi*. Para atingir o objetivo proposto, será decifrada teologicamente a revelação como fundamento da teologia, apresentada a configuração da teologia na relação entre Escritura e Tradição e mostrada a teologia como sabedoria ou, propriamente, como ciência sapiencial da fé revelada, que incide na história do mundo e do homem, para tornar-se contemporânea de cada época histórica.

Palavras-chave: teologia, sabedoria, revelação, *scientia Dei*.

* Doutor em Teologia pela PUG (Roma, Itália), Pós-doutorado em Filosofia pela UE (Évora, Portugal), Pós-doutorado em Teologia pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil), docente-pesquisador do Programa de Pós-graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião e dos cursos de graduação em Teologia e Filosofia, da Pontifícia Universidade Católica de Campinas-SP. E-mail: p_aselogo@hotmail.com

Revista de Cultura
Teológica

exto aprovado em

17.02.2020

e aprovado em

22.04.2020

Ano XXVIII - Nº 95

Jan - Abr 2020



PUC-SP

Programa de Estudos
Pós Graduação em
Teologia - PUC/SP

Abstract

The objective of this article is to present epistemological theology as wisdom that produces the joy of truth. This objective is justified the need to affirm the identity of theology in the context of postmodernity and theological pluralism, so that it does not become a science that uses the identity of other sciences. By identifying theology as wisdom, its bond with divine revelation, which has in pre-existing wisdom, the subject who performs creation, embodies himself in human history, and is the culmination of every revealing movement of God. This wisdom is theorized in theology in its relationship with the world and with the human being, in all its historicity, dramas, tensions and perspectives. This wisdom theology then becomes a *mundi*-theology that conceived as *scientia fidei*, whose subject is God in its relationship with the world inhabited by mankind, becomes a *scientia Dei mundi*. To achieve the proposed goal, revelation will be deciphered theologically as the basis of theology, presented the configuration of theology in the relationship between Scripture and Tradition, and shown theology as wisdom or properly as a wisdom science of the revealed faith, which focuses on the history of the world and man, to become contemporary of every historical time.

Keywords: theology, wisdom, revelation, *scientia Dei*

1. Introdução

Objetiva-se neste texto apresentar epistemologicamente a teologia como sabedoria que produz a alegria da verdade. Justifica-se este objetivo o fato de que a constituição apostólica *Veritatis Gaudium*, escrita pelo Papa Francisco (2018) realça dois fatores contemporâneos que repercutem na concepção identitária da teologia: a pós-modernidade e o pluralismo teológico.

A categoria pós-modernidade, ainda que não seja passível de definição fácil e consensual entre os pensadores, pode ser concebida como paradoxo de continuidade e descontinuidade da modernidade, cujas marcas clássicas são o antropocentrismo e o cientificismo. Trata-se de uma categoria que continua a ter o homem moderno como centro da cultura e da sociedade, mas que ainda desenvolve a religião que poderia ter sido extinta conforme interpretações dadas à sentença nietzschiana acerca da “morte de Deus”, que implementa um conjunto de novas formas de comunicação, que ocasiona novas formas de relações entre os seres humanos, e que realça a dimensão estética tanto no âmbito da singularidade

peçoal quanto no das diversas formas de coletividade humana.

O pluralismo teológico é uma realidade que tem se intensificado na era contemporânea, tendo realçado duas viradas epistemológicas pertinentes e relevantes: a antropológica e a hermenêutica. A primeira permite que a teologia desenvolva o seu assunto, que é Deus, tomando a realidade humana como espaço da própria revelação divina, concebida como encontro entre Deus e o homem. A segunda possibilita que a revelação seja compreendida e interpretada, sem que se esgote nas expressões denotativas de sua verdade. Ambas as viradas propiciam que a teologia, em sua clássica articulação entre *auditus fidei* e *intellectus fidei*, mantenha-se perseverante e fiel em seu assunto fundamental, de modo a atualizá-lo a cada época histórica.

Para atingir o objetivo proposto, expor-se-á a revelação como núcleo fundamental da teologia e a concepção de teologia como sabedoria oriunda da própria revelação e suas articulações na contemporaneidade histórica, no que se refere à epistemologia e à espiritualidade.

2. A revelação como núcleo fundamental da teologia

2.1 A revelação veterotestamentária

A teologia é concebida como ato teórico proveniente da experiência da revelação de Deus, cuja origem está no próprio Deus, que, gratuitamente, tomou a iniciativa de realizar sua autocomunicação aos seres humanos, servindo-se da história, em suas diferentes fases, culminando em Jesus Cristo, seu Filho, crucificado e ressuscitado, “Verbo que se fez carne” (Jo 1,18) e “Salvador do mundo” (Jo 4,42). Esse movimento de revelação histórico-salvífica é constituído de etapas veterotestamentárias – patriarcal, exodal, profética, sapiencial e apocalíptica –, possui centralidade na aliança e na criação, culmina no novo testamento, em que se tem o cumprimento da promessa de vinda do “Filho do Homem”, “Messias”, “Salvador” e “Verbo de Deus”, presente em Jesus Cristo, sua vida, paixão, morte e ressurreição, e sua relação com os apóstolos (COLLINS, 1981, pp. 21-24).

Essa revelação possui o primado da palavra de Deus, concebida como rea-

lizadora de toda a criação (Gn 1,1-2,4a), interpeladora à constituição da aliança, profética para denunciar a idolatria e a conseqüente ruptura da aliança, e para chamar o povo à conversão – *shub* – e restabelecimento da referida aliança. Assim sendo, a palavra criadora é responsável pela edificação de toda a criação, responsável por dizer e fazer a luz, a água, a terra, os animais, os vegetais e o ser humano, que foi criado à “imagem e semelhança de Deus”, depois de Deus ter insuflado – *nefesh* – as narinas do “boneco” de argila que fizera, dando vida ao ser humano – *Adam*. No alto do monte Sinai, a sarça ardente instigou a curiosidade de Moisés, que, aproximando-se dela, ouviu uma voz que dizia: “Não te aproximes daqui e tira as sandálias dos pés, porque o chão onde pisas é sagrado” (Ex 3,5). Tratava-se de uma afirmação do sagrado ou da potência misteriosa que se manifestava dialogando com Moisés, para constatar a revelação do Deus de Abraão, de Isaac e Jacó, com a sensibilidade de ver a aflição de seu povo, ouvir os seus clamores, conhecer as suas entranhas e descer – do monte – para libertar e conduzir esse mesmo povo para a terra de leite e mel (Ex 3,7-8). No diálogo, Deus se revela como “Aquele que É” e que terá esse povo que será libertado como seu povo da aliança (Ex 3,9-14). Nessa mesma perspectiva, situa-se a tradição sacerdotal de Gn 12,1-3, em que Deus afirmou sua aliança com Abraão, tirando-o de sua terra e de sua casa, para enviá-lo à terra mostrada por Ele, fazendo dele uma bênção para aqueles que Deus abençoasse e uma grande nação por toda a sua descendência. A palavra deuteronômica (Dt 26,5-10) confirma a aliança mediante a terra e a descendência, rememorando os feitos de Deus em favor de seu povo, dando-lhe a identidade de um povo da aliança.¹

A palavra de Deus também esteve presente nos profetas, considerados “homens de Deus” e defensores da aliança – *berit* – entre Javé e Israel ou Judá. Não obstante a especificidade contextual de cada profeta, o que há de comum entre eles é a idolatria, concebida como culto aos ídolos, que, por sua vez, não falam, não enxergam, não escutam e não se movem por poder próprio, mas tão somente pelo poder que lhes é dado por seus respectivos devotos (RICHARD, 1985, pp.

1. GONÇALVES, P.S.L. A Aliança entre Javé e Israel como paradigma para a efetividade da justiça, in BORGES DUARTE, I. (org.). **Fios de Memória**. Liber Amicorum para Fernanda Henriques. Lisboa: Húmus, 2018, p. 420-422; PASTOR, F.A. **A lógica do Inefável**. Aparecida: Santuário, 2012, p. 175-181.

9-35). A idolatria possui caráter tridimensional (religioso, econômico e político). O primeiro refere-se ao ato de abandonar a Javé e a praticar o culto aos ídolos, que são devotados pelo poder humano, o que os caracteriza como produtos de mãos humanas. O segundo corresponde à exploração econômica que o povo sofre, sendo vítima da injustiça, principalmente os pobres e, dentre eles, particularmente os órfãos e as viúvas, que estavam espalhados pelas ruas de Jerusalém. O terceiro é a descaracterização do javismo como instância que levava a cabo o nacionalismo político e a implementação de uma política internacional que retirava a soberania de Israel e Judá, encontrando na idolatria religiosa a sua legitimação e plausibilidade que promoviam a devoção aos ídolos e a continuidade da dominação internacional sobre o povo (GONÇALVES, 2018, pp. 427-427).

A palavra profética é marcada por características pessoais do próprio profeta: humildade e retidão solidária aos pobres – Elias e Eliseu –, firmeza na denúncia – Amós e Miquéias –, fidelidade e misericórdia – Oseias – (Os 2,4-25) e angústia por conta da infidelidade do povo aliança – Jeremias e Ezequiel. Desse modo, os profetas proclamam uma palavra de contraposição à idolatria, rememorando a aliança como forma de chamar o povo à conversão e de afirmar a soberania de Deus (Os 2, 4-25), proclamando a justiça e a paz (Am 2,6-16), denunciando a idolatria e anunciando a vinda messiânica de Deus (Is 28,14-29), proclamando o futuro novo do povo – por meio de linguagem metafórica imbuída de esperança (Ez 37,1-14), anunciando a esperança de restauração da aliança mesmo em meio à angústia e a tensões históricas (Jr 31,31-34), e proclamando a nova criação (Is 41,1-7) e a utopia do sonho de Deus, em que há harmonia no povo da aliança e, a partir dela, a comunhão de todos os povos da terra (Is 65,17-24).²

A palavra reveladora está presente também na obra histórica deuteronomista, uma literatura que teve origem ainda no tempo do rei Josias – que é o monarca que unificou o culto em Jerusalém para pôr fim à idolatria e manter o povo religiosamente fiel a Javé – e que ganhou grande corpo durante o exílio da Babilônia (586-536 a.C.). Trata-se de uma literatura escrita por autores que, diante da si-

2. SOARES, S.A.G., Rer os profetas (notas sobre a releitura da Profecia Bíblica), in *Estudos Bíblicos, Petrópolis*, v. 4, p. 8-32, 1986; CROATTO, J.S. A estrutura dos livros proféticos. As releituras dentro do *corpus* profético, in *Ribla, Petrópolis*, v.35/36, p. 7-27, 2000.

tuação do exílio, desejavam compreender o que havia acontecido com a relação entre Judá e Javé, pois a aliança poderia desaparecer à medida que, exilado, o povo estava longe de sua terra e com a ameaça de perder a sua descendência, já que os judeus poderiam se misturar culturalmente com os babilônios. Afinal, Deus abandonou o seu povo ou o povo abandonou a Deus? Para responder a essa indagação, os autores realizam uma análise teológica da história de Israel e Judá, desde a entrada na terra prometida – de leite e mel – para toda a descendência, passando pela confederação das tribos, a constituição da monarquia e as crises que derrubaram o reino do Norte e o reino do Sul, trazendo à tona a causa fundamental das derrocadas: a idolatria. Por isso, essa literatura se aproxima da literatura profética, ao constatar que o povo abandonou a Javé para cultuar ídolos, que os reis foram os responsáveis pelo mal feito aos olhos de Javé, mas que Deus, em vez de destruir o seu povo, chamou-o à conversão – *shub* – para restaurar a aliança. Essa restauração ocorrerá mediante a observação da palavra da lei, que rememora a aliança e organiza o povo, para que, cumprindo-a, seja fiel a Deus como povo da aliança.³

A revelação divina acontece também mediante a palavra sapiencial, cuja literatura – Sabedoria, Salmos, Jó, Provérbios, Eclesiastes, Cântico dos Cânticos e Eclesiástico – situava-se no contexto da teologia da retribuição, que afirmava que a retidão a Deus era garantia para o sucesso no trabalho e na constituição familiar, a prosperidade social e religiosa e a vida longa. No entanto, essa teologia não conseguia explicar a morte do jovem fiel a Deus, o sofrimento do inocente, os limites dos projetos da vida, as angústias diante das injustiças, os dramas familiares na organização do povo, as injustiças nos tribunais e tantos outros dramas humanos cotidianos e do próprio povo da aliança. Assim sendo, a literatura sapiencial concebe a sabedoria como a experiência que os seres humanos fazem de Deus, mediante a sua experiência de vida, marcada por sua história imbuída de tensões, dramas e esperanças. Por isso, os temas fundamentais são a morte, o sofrimento, a angústia, o tempo, a criação, os dramas, a relevância da

3. SICRE, J.L. **As tradições históricas de Israel**. Introdução à história do Antigo Testamento. Petrópolis: Vozes, 1999; KLEIN, R.W. **Israel no exílio**. Uma interpretação teológica. São Paulo: Paulinas, 1990, p. 34-55; SMITH, M.S. **O memorial de Deus**. História, memória e a experiência do divino no Antigo Israel. São Paulo: Paulus, 2006, p. 54-70.

família para a constituição do povo e a esperança.⁴

Desse modo, a palavra reveladora se identifica com a sabedoria à medida que se constitui de pré-existência junto de Deus, é mediadora da criação, apresentando-se como mestre de obras da criação divina (Prv 8,14-22). Essa palavra sapiencial não é indiferente à morte do jovem fiel a Deus, mas é a realizadora da justiça divina à medida que os “justos estão nas mãos de Deus” (Sb 3,1), nem tampouco é insensível ao sofrimento do inocente Jó, ainda que tenha se revoltado com Deus, em função de ter-se tornado vítima do sofrimento e da desgraça, apesar de sua fidelidade. A experiência que Jó faz de Deus, ao longo de sua história dramática, leva-o à percepção de que Deus não é alheio ao sofrimento, mas compassivo e capaz de sofrer junto com o sofredor vitimado. Diante das angústias trazidas pela vida em sua historicidade dramática, em que tudo se torna vaidade, visto que há vaidade das vaidades (Ecl 1,1), a palavra sapiencial revela Deus no tempo experimentado pelo ser humano, pois para “tudo o que está debaixo do firmamento e sobre a terra há o seu próprio tempo” (Ecl 3,1). Então, há um tempo para cada coisa: nascer, morrer, falar, calar, dormir, acordar, trabalhar, descansar, plantar, colher, guerrear e promover a paz (Ecl 3,1-8). Se há um tempo para cada coisa, então por que o homem se excede ao falar, ao colher, ao trabalhar, ao descansar e ao calar? (Ecl 3,9). Esse ser humano é também capaz de expressar o seu amor, edificando a relação virtuosa e mostrando a aliança do povo com Deus, através da plenitude do amor humano, em que a amada e o amado se encontram para amar, porque nada pode terminar com o amor (Ct 2, 8-3,5). Os salmos exprimem diversas situações nas quais Deus se revela como palavra sapiencial que perdoa (Sl 50), acalma, conforta, consola, pastoreia (Sl 22), proporciona o temor que traz a felicidade (Sl 127) e mostra toda a sua soberania em ser o “Deus dos deuses” (Sl 150).

A palavra reveladora se apresenta também em perspectiva apocalíptica, em que diante das aflições do povo, devido ao império alexandrino que buscou he-

4. ZIENER, G. A sabedoria do oriente antigo como ciência da vida. Nova compreensão e crítica de Israel à sabedoria, in SCHREINER, J. (org.). **Palavra e Mensagem**. São Paulo: Paulinas, 1978, p. 363-381; GLASSER, E. **O processo da felicidade por Coelet**. São Paulo: Paulinas, 1975; RAVASI, G. **Cântico dos Cânticos**. São Paulo: Paulinas, 1988; TERRIEN, S. **Jó**. São Paulo: Paulus, 1994.

nizar os judeus mediante um processo de imposição militar e cultural, a resistência se manifesta através da esperança que antecipa o futuro para o presente. Essa antecipação se efetiva através da afirmação da categoria Reino de Deus, espaço da ressurreição dos justos e da soberania de Deus, que faz valer a sua justiça, efetua a redenção em todo o universo e irradia esperança de que a opressão, a injustiça, as trevas e os males não prevalecerão, porque o reinado de Deus indica a sua vitória para sempre.⁵

2.2 A revelação neotestamentária

No âmbito do novo testamento, a palavra reveladora apresenta heranças veterotestamentárias, trazendo à tona o cumprimento da história da salvação em Jesus Cristo, revelação plena, completa, perfeita e definitiva de Deus. A palavra reveladora tornou-se anúncio da salvação – *kerygma* –, ensinamento catequético – *didaskalia* –, e testemunho – *martyria* – da fé revelada em forma de serviço – *diakonia* –, realizado na e pela *communitas fidelium*. Nesse processo, há um momento de transmissão oral da revelação que dá espaço para os escritos neotestamentários, cujo início se efetiva na primeira carta de Paulo aos tessalonicenses (da qual surgiu o *corpus* paulino – anos 50-60 d.C. –, constituído de literatura paulina e deutero-paulina), e, em seguida, algumas cartas apostólicas – como a de Tiago – denotativas da prática da fé cristã, e os evangelhos de Marcos no ano 70 d.C., de Mateus em 75 d.C., a obra lucana – evangelho e Atos – no ano de 80 d.C., a literatura joanina e o apocalipse em 90 d.C, e outras cartas apostólicas – como a primeira carta de Pedro e a carta aos hebreus – no ano 100 d.C. À medida que o *kerygma* foi acontecendo, acompanhado da catequese, do serviço e da formação das comunidades, ocorreu um processo de retroação hermenêutica que partiu do Cristo ressuscitado, identificado como crucificado, missionário itinerante, imagem visível do Deus invisível (Cl 1,15), Filho do homem – Filho de Deus – (Mc 8,31), Messias que traz à história a justiça do Reino de Deus (Mt 1,21-25), o Salvador que fora prometido pelos profetas e que veio anunciar o ano da graça do Senhor (Lc 4,16-22), o Verbo que era Deus, estava com Deus,

5. KIPPENBERG, H.G. **Religião e formação de classes na antiga Judeia**. São Paulo: Paulinas, 1988; RUSSEL, D.S. **Desvelamento divino**. Uma introdução à apocalíptica judaica. São Paulo: Paulus, 1997.

habitou entre nós e se fez carne (Jo 1,1-3), o mediador e o cordeiro pascal (Hb 10,1). (SHREINER – DAUTZENBERG, 2004).

Conforme a perspectiva paulina, Cristo é a palavra que revela o mistério de Deus, sempre amoroso, cujo desígnio salvífico é universal. O mistério é, então, o plano divino da salvação, oculto ou *absconditus* desde toda a eternidade e, agora, revelado, pelo Deus que estabeleceu a Cristo como o centro da história da salvação, constituindo-o pela sua encarnação, morte e ressurreição, único princípio de salvação tanto para os gentios como para os judeus, cabeça de todos os seres, anjos e homens. Trata-se de um plano divino total concentrado em Cristo, com suas riquezas insondáveis (Ef 3,8), seus tesouros de sabedoria e ciência (Cl 2,2-3), sendo também mistério o próprio Cristo (Rm 16,25).

Nos evangelhos sinóticos, Jesus é aquele que ensina (Mc 1,22), prega (Mc 1,39), percorre as aldeias ensinando (Mc 6,6), anuncia a boa-nova no templo (Lc 19,47). Então, Jesus proclama e realiza personificadamente a novidade inaudita do reino de Deus. Seu ensinamento ou instrução detalha o mistério da fé e os respectivos preceitos morais, tornando juntos e fazendo parte do mesmo movimento de revelação, do anúncio do evangelho e da catequese acerca do conteúdo revelado. Ele é, assim, concebido como pregador e doutor, que dá continuidade à tradição profética na proclamação da palavra, pois anuncia a boa-nova do Reino e introduz a penitência para acolhê-lo (Mt 4,17; Mc 1, 14-15).

Ao pregar o evangelho – que é Ele mesmo –, Jesus associa o Messias à obra de evangelização junto aos pobres, dando vista aos cegos, libertando os prisioneiros e anunciando o ano da graça do Senhor (Lc 4,16-20). A despeito de não reivindicar título qualquer, Jesus simultaneamente se aproxima (Mc 4,11; Lc 13,33) e ultrapassa os profetas em sua pregação, sendo maior do que Jonas (Mt 12,40), Moisés e Elias (Mc 9,2-10) e João Batista (Lc 7,18-23). Assim sendo, Ele leva à perfeição a lei e os profetas (Mt 5,17) e ainda chama outras pessoas à participação em sua missão (Mc 3,14): pregar o evangelho e o reino de Deus a todas as pessoas (Mc 13,10) e em todo o mundo (Mt 24,14) e curar os enfermos (Lc 9,2; Mt 10,7-8).

Na condição de doutor, Cristo foi chamado de *rabbi* (Mc 9,5), encontrou-se

com os doutores ainda adolescente (Lc 2,46-47) e passou parte de sua vida ensinando publicamente na sinagoga (Mc 1,21), na montanha (Mt 5,1-2) e até mesmo no templo (Mc 12,35). Jesus ensinava ocasionalmente à medida que respondia as perguntas, corrigia as atitudes e apresentava os princípios fundamentais, tais como pobreza, humildade, caridade. Além disso, ensinava também sistematicamente, manifestando o sentido das parábolas (Mt 13,10-12), esclarecendo o sentido de sua paixão-morte-ressurreição (Mc 8,31) e transmitindo a sua doutrina tanto aos discípulos quanto às multidões (Mt 13,1-53). As características do ensinamento de Cristo são realizadas com autoridade de conhecimento da verdade (Mc 1,22; Lc 4,31-32), com sabedoria de mestre (Mt 23,10) e com autoridade divina, de modo que seus ensinamentos perpetuam para sempre (Mt 24,35). No ensinamento de Cristo, está a afirmação de que Ele é o Filho único do Pai, herdeiro de Deus (Mc 12,6), a quem o Pai tudo confiou. Essa filiação dá consistência à sua autoridade de ensinar, de agir e de transmitir o amor do Pai aos seres humanos (Mc 1,11; Mt 7,21). Ao ser Filho, Cristo é perfeito revelador e conhecedor do Pai, cujo conhecimento comunica a quem bem lhe apraz, especialmente aos discípulos, que são os que possuem essa graça (Mc 4,10-12). O Pai também revela o Filho aos pequenos (Mt 17,16) e aos pobres (Mt 31, 25-46) e, desse modo, revela o próprio mistério divino.

Na perspectiva dos Atos dos Apóstolos, a efetividade da palavra reveladora acontece no testemunho apostólico de Cristo, realizado através da relação pessoal com Jesus Cristo, do anúncio kerygmático, da formação das comunidades, da celebração da fé, do ensinamento catequético e da firmeza da fé, atestada em forma de martírio. Ao testemunharem a ressurreição, os apóstolos se situam diante do acontecimento essencial, que dá sentido à vida apostólica e de toda a comunidade cristã (At 1,22; 5,30-31). São também testemunhas de tudo o que viram e ouviram de Cristo (At 4,20), de seus atos e sua doutrina (At 1,1), de toda a vida desde o batismo até a ressurreição (At 10,39). Testemunharam a obra de salvação inaugurada na morte e ressurreição de Jesus Cristo (At 5,31) e têm o Espírito Santo que receberam com grande poder (At 4,33) como garantia desse testemunho (At 1,8), com coragem e perseverança (At 4,8; 6,10), com instrução (At 4,13), com assistência em sua missão, resistência à perseguição e entrega

ao martírio por fé em Cristo (At 4,8; 5,41; 6, 1-15). Tetsemunhar é a atividade apostólica, principiada pela *professio fidei*, passando pela compreensão da fé e por sua transmissão kerygmática, litúrgica, catequética e ético-moral.

Na literatura joanina, a palavra reveladora é o *Logos* que era Deus, estava com Deus, habitou *kenoticamente* na história humana, fazendo-se carne – *sarx* em grego e *basar* em hebraico –, no sentido de ser humano em sua constituição integral de corpo, alma – *psiché* – e espírito – *pneuma*. Esse *Logos* é mediador de toda criação, de toda a vida, e identificado com a sabedoria divina (Sb 7-8), que é mediadora de toda a criação (Prv 8, 14-22), que tudo vê e penetra (Sb 9,11), tudo governa (Sb 8,1), instrui os homens (Sb 9,11) e assiste-os (Sb 9,10).

O autor do texto recorda também que há uma anterioridade do *Logos* em Deus, porque era e estava com Deus. O *Logos* possui uma história intratrinitária, pela qual se apresenta como luz verdadeira que ilumina todo homem, sendo também o mediador da criação, tornando tudo vida. Ele é, desse modo, o sacramento de Deus, a palavra substancial de Deus, o Filho único do Pai (Jo 1,18). Ao fazer-se carne, a Palavra tornou-se mensagem divina, narrando à humanidade, em termos e proposições humanas, os segredos ao Pai, principalmente o mistério de seu amor por seus filhos. Constata-se também nessa textualidade joanina que três elementos fazem de Cristo o perfeito revelador do Pai: sua preexistência como Verbo de Deus (Jo 1,1-2), sua encarnação (Jo 1,14) e sua intimidade de vida permanente com o Pai, antes e depois da encarnação (Jo 1,18). Em outras palavras, Cristo é a palavra encarnada, o Filho que vive no seio do Pai, o perfeito revelador que tem sua missão de revelação fundamentada na própria vida no seio da Trindade.

Nessa intimidade com o Pai, Cristo é Palavra de Deus que fala, testemunha perfeita e fielmente sobre o Pai (Jo 1,18), declarando o que viu e ouviu do Pai. Seu testemunho é depoimento público no vasto processo que o opõe ao mundo. Em sua condição de testemunha qualificada, Cristo fala e é, ao mesmo tempo, a Palavra de Deus (Jo 1,1-2), o Filho que conhece o Pai, porque vem junto Dele (Jo 6,46; 7,29). Por sua vez, o Pai também conhece e testemunha a presença do Filho (Jo 10,15), pois o ama e entregou todas as coisas em suas mãos (Jo 3,35),

confiando-lhe poder para a realização de suas obras (Jo 10,25). Por isso, o Filho e o Pai estão entrelaçados um no outro (Jo 17,21), resultando que a palavra de Jesus Cristo seja a afirmação de quem viu e ouviu pessoalmente o que veio do Pai (Jo 3, 32; 8,38); uma palavra que é luz (Jo 1,8) e verdade (Jo 14,6), que testemunha as maravilhas do Pai, operadas por meio Dele e na ação do Espírito Santo (1Jo 5,10-11).

3. A relação entre Escritura e Tradição na configuração da teologia

A relação entre Jesus Cristo e os apóstolos é denominada de revelação fundante ou revelação direta, encerrando-se na morte do último dos apóstolos e possibilitando a efetivação da revelação continuada, cuja característica fundamental é a de transmitir a revelação fundante, por diversas formas, nos diversos lugares, constituindo a tradição cristã (O'COLLINS, 1987, pp. 125-135).

Por se constituir no testemunho fundamental da revelação, a Escritura possui o núcleo crucial do encontro dos apóstolos e membros da *communitas fidelium* com Jesus Cristo, efetuado mediante um processo originariamente de transmissão oral da experiência fundante do cristianismo e, posteriormente, de produção escrita, cuja potência está no fato de que é revelação direta de Jesus para com os apóstolos, encerrada na morte do último dos apóstolos. Dessa experiência fundacional da revelação, tem-se a Tradição apostólica, que consiste em ser o conteúdo da revelação que propicia um movimento de transmissão dessa mesma revelação, ao longo da história, possibilitando a formação de tradições, que se identificam por serem espaços de renovação da supracitada Tradição apostólica (CONGAR, 1983). Assim sendo, a tradição é a fiel transmissão da Palavra de Deus, testemunhada pelos profetas e pelos apóstolos nos cânones da Escritura e na liturgia – *leiturgia* –, no testemunho – *martyria* e no serviço – *diakonia* – eclesial.

Do movimento da revelação emerge a fé, que é acolhida e resposta à Palavra de Deus, apresentando o ser humano como “ouvinte da Palavra” proferida pelo Deus misterioso, santo e inefável (RAHNER, 1997. pp. 8-28). Não há fé sem escutar a palavra de Deus, revelada em Cristo (Rm 10,17), anunciada pelos apóstolos (Ef 2, 20-22), cuja transmissão remete ao entregar-se a Deus mediante a fé,

de forma obediente para acolher a revelação, que torna o ser humano salvo (2Tm 2,13) e livre (Jo 8,32) para viver totalmente em Cristo (Gl 5,1). A fé é, então, a experiência de Deus que corresponde ao conhecimento acerca Dele, enquanto a revelação dá acesso à verdade de Deus que salva os seres humanos (2Tm 2,13), apresentando-se com Deus uno, criador e Senhor da história e do universo (Sb 13, 1-9). No entanto, somente através da fé, torna-se possível conhecer a Deus, revelado plenamente por meio do evento Jesus Cristo, como Deus que, interiormente em seu mistério, é Pai, Filho e Espírito Santo. A fé é compreendida nas dimensões de *fides qua* e *fides quae*, ainda que ambas, mesmo sendo distintas, não podem nem devem se separar uma da outra. A *fides qua* é correspondente ao ato de professar, celebrar e testemunhar a fé em *communitas fidelium* na *koinonia* do Espírito Santo (2Cor 13,13). Por sua vez, a *fides quae* é o conteúdo do que é professado, celebrado e testemunhado, enquanto é o evangelho proclamado e ensinado para ser vivido pelas pessoas que creem e por todas as pessoas de boa vontade.

A fé revelada possui, dessa maneira, a dimensão da inteligência, além das dimensões da doxologia e do testemunho. A inteligência da fé consiste em uma instância de compreensão e de interpretação da fé para apontar o sentido dessa mesma fé à existência humana. Essa inteligência não se desvincula do ato de crer e, tampouco, do ato de testemunhar a fé, durante o processo de conhecimento de Deus. Por isso, a inteligência está presente na catequese, que é o ensino da Igreja acerca do conteúdo da revelação e da fé, na liturgia que celebra doxologicamente a fé, nas afirmações dogmáticas que garantem a verdade revelada da fé e na ação pastoral e vivencial da Igreja ao longo de sua história, em que é efetivada a prática da fé. Resulta, então, o grande patrimônio da tradição cristã, que se apresenta na patrística eclesial – tanto do oriente quanto do ocidente –, nas formas do *simboli fidei*, nos dogmas – tanto os que foram proclamados em concílios quanto os que foram proclamados pelos papas –, e nas outras formulações teológicas e morais presentes no magistério eclesiástico, amparadas pelo *sensus fidei fidelium*.

No entanto, a inteligência da fé que se apresenta na teologia é a fé que procura compreender – *fides quaerens intellectum* – e está dotada de dimensão racional. Desse modo, a teologia é a razão compreendendo a fé à luz da fé, ha-

vendo evidente articulação entre *ratio* e *lumen fidei* para que a teologia se constitua como *ratio fidei*. Nesse sentido, a teologia é *scientia fidei*, por se apropriar da fé revelada e constituir-se como teoria para compreender de modo racional e sistemático a verdade salvífica de Deus. Por isso, a teologia pode também ser denominada de *scientia Dei*, pois o assunto ou, propriamente, o objeto da teologia é Deus. Porém, como Deus não pode ser objeto à maneira de um objeto de alguma ciência empírica, então a teologia se concentra nos elementos essenciais da revelação, pelos quais se escuta a fé: a Escritura e a Tradição (PASTOR, 2015, pp. 33-50).

Conforme apresentou-se acima, a Escritura é o testemunho escrito da revelação de Deus, em suas etapas e seu ápice, que é Jesus Cristo, inclusive em sua relação com os apóstolos, da qual surgiu a Tradição apostólica. Por isso, a Escritura é chamada de “alma da teologia”, (DV 24) por se constituir o fundamento da revelação e da fé, e o espaço de explicitação da Palavra viva de Deus, revelada aos seres humanos. Por sua vez, a Tradição apostólica, por ser de fundamental importância para compreender a relação de Cristo com a Igreja, tornou-se *lex orandi* – norma da oração –, *lex credendi* – norma da fé – e *lex vivendi* – norma de vida e testemunho da fé –, de modo que a Tradição é sempre viva e vital para a *communitas christiana* no decorrer da história. Nesse sentido, a Tradição apostólica progride na vida eclesial, insere-se nas diferentes formas culturais do cristianismo e nas várias formas de linguagem, de modo que se torna atual produzindo tradições, que sejam consoantes à significação originária da fé revelada. Desse modo, a Tradição, que é sempre potenciada pelo Espírito Santo, possui diversos componentes, dentre os quais se destacam o constante estudo renovado da Escritura, o culto litúrgico e seu desenvolvimento ao longo da história, a catequese que alimenta e faz a comunidade crescer na fé, o amor prático a Deus e aos seres humanos, o ministério eclesial em suas diversas configurações e o serviço do magistério à palavra de Deus (BOFF, 1998).

Ao possibilitar a emergência das tradições em seu dinamismo vital, a Tradição realça o valor do ecumenismo para levar a cabo a catolicidade da Igreja, propiciando movimentação para que haja unidade da Igreja de Cristo. Por isso, é tão importante para a teologia o *sensus fidelium*, definido como “o senti-

do sobrenatural da fé – *sensus fidei* – de todo o povo” (LG 12). Resulta, então, que todo o povo de Deus seja sujeito da fé, que mediante a potência do Espírito Santo afirma e anuncia a palavra de Deus. Desse magistério presente no povo de Deus, emerge o magistério eclesial, que, em sua vivacidade, interpreta a fé revelada e zela para que a teologia tenha o primado da palavra de Deus e ajude o magistério a proclamar e interpretar autenticamente essa mesma fé, mediante o estudo sério e aprofundado da revelação e da fé (DV 10). Não obstante que possa haver tensões entre magistério eclesial e teologia, é mister afirmar que essas tensões são passíveis de servirem como instrumentos de auxílio para que o referido magistério e os teólogos estejam sempre em relação de mútua colaboração e complementaridade.

O caráter nuclear da revelação na teologia a vincula com o mundo, não para condená-lo nem para imitá-lo e reproduzi-lo, mas, para ver nele, a revelação histórica de Deus junto aos seres humanos. Por isso, a teologia não se faz sem a história do mundo situado pela humanidade, marcada pela diversidade de povos e culturas e por sua dramática situação de tristezas, angústias, alegrias e esperanças (GS 1). É neste mundo histórico, efetivamente real, em que se encontram as situações mais profundas da existência humana, tanto no âmbito pessoal como no coletivo, principalmente a dramática situação de inumanidade de inúmeras pessoas que vivem a pobreza, compreendida como carência de meios econômicos e sociais de sobrevivência, em função do sistema social, econômico e político denotativo da exploração, da desigualdade, da “violência institucionalizada”,⁶ da “injustiça estrutural”⁷ e de tantas formas que promovem a “morte prematura dos pobres” (GUTIÉRREZ, 1998), que a teologia desenvolve o seu assunto: Deus.

Resulta, dessa maneira, que a teologia compreenda os “sinais dos tempos”, (SEGUNDO, 1990, pp. 443-446), concebidos como acontecimentos históricos,

6. EPISCOPADO LATINOAMERICANO, MEDELLÍN – 1968. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio, n. 2, II, 16, in **Conferencias Generales: Río de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo**. Documentos Pastorales: Introducción, Textos, Índice Temático. Santiago del Chile: San Pablo, 1993, p. 82-223.

7. EPISCOPADO LATINOAMERICANO, PUEBLA– 1979. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina, n.562, in **Conferencias Generales: Río de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo**. Documentos Pastorales: Introducción, Textos, Índice Temático. Santiago del Chile: San Pablo, 1993, p. 225-464.

que, em função de seu impacto, definem um período e dão expressão a determinadas exigências da humanidade da respectiva época histórica. Trata-se de uma categoria que traz à tona a historicidade do mundo em sua dramaticidade, da Igreja em sua efetividade pastoral e do próprio Deus, à medida que é encontrado na própria história do mundo com suas marcas dramáticas (BOFF, 1979).

Ao situar-se no mundo, para falar de Deus a partir desse mundo, a teologia tem seu discurso universal contextualizado na epocalidade histórica, cultural, religiosa e social, de modo a emergir a pluralidade de teologias, que possibilitam que a revelação de Deus seja concebida na política como perspectiva para pensar essa mesma revelação, nos contextos históricos dos povos e culturas, nas situações de gênero, no pluralismo religioso, na modernidade e pós-modernidade, no clamor pela libertação, na perspectiva da descolonização e na emergência urgente da ecologia (TAMAYO-ACOSTA, 2011). Essa pluralidade de teologia não significa que não há unidade epistemológica entre as diversas formas de fazer teologia, ao contrário, essa unidade existe à medida que a teologia é concebida como sabedoria, que inclui a experiência de vida dos seres humanos, a formulação científica do falar de Deus e a fidelidade à verdade oriunda do próprio Deus.

4. A Teologia como Sabedoria

4.1 Características da Sabedoria

A concepção da teologia como sabedoria é a configuração da teologia fundamentada na revelação de Deus, compreendida como autocomunicação de Deus aos seres humanos, servindo da história como campo próprio da revelação. Conforme o exposto acima, em suas diferentes etapas, a revelação é a presença da própria sabedoria de Deus, que não obstante um modo nominalmente próprio de se apresentar na literatura bíblica, faz-se presente em toda a história da salvação, ainda que tenha sido denominada como palavra reveladora. Desse modo, vale recordar alguns elementos que são próprios da sabedoria bíblica e que hão de estar presentes na teologia concebida como *scientia fidei* e *scientia Dei*, para que sirvam de fundamentos da configuração científica da teologia e de sua espiritualidade teologal. Esses elementos são: temor de Deus, pré-existência criacional, humildade, historicidade, compaixão e orientação.

Considerando que o conceito bíblico de sabedoria corresponde à experiência que o ser humano realiza de Deus, através da experiência da vida em sua intensidade, o temor de Deus é o reconhecimento de que Deus, em sua revelação é *semper maior*, onisciente, onipotente e onipresente, mas sempre próximo ao ser humano em sua história vital. O ser humano reconhece essa maioridade de Deus à medida que tem consciência de que a autocomunicação divina é componente essencial do próprio mistério de Deus, que não se confunde com segredo, mas se apresenta como o que está escondido que se revela e, quando se revela, não esgota o que ainda continua escondido. Nesse sentido, o temor implica reconhecer simultaneamente que Deus é inexaurível e revelador em seu mistério, tendo o ser humano como seu interlocutor e *partner* da aliança. Por sua vez, o ser humano responde à revelação com confiança em Deus, em sua autocomunicação e providência, realizadas na história.

O mistério está historicamente revelado na sabedoria pré-existente, que estava junto de Deus sendo mediadora de toda a criação, responsabilizando-se por todas as coisas criadas. A entrada na história dessa sabedoria foi realizada através de um movimento de *kenósis*, denotativa da humildade da sabedoria, que habita toda a criação. Essa sabedoria, na fé cristã, está personificada em Jesus Cristo e assume amorosamente a carne humana em todas suas dimensões histórico-sociais, incluindo o ensinamento da palavra sapiencial, o sofrimento e a morte. Trata-se de uma sabedoria que é educativa e orientadora ao movimento da revelação através da fé que opera na caridade – que é o amor em movimento – e suscita a esperança que vem do próprio Deus. Ao entrar na história para educar os seres humanos, essa sabedoria assume compassivamente o sofrimento humano, propiciando que, por seu intermédio, Deus sofra junto com os seres, como expressão de seu amor pela humanidade. Essa compaixão é radical à medida que a sabedoria personificada de Deus – Jesus Cristo – morre na cruz, que se torna loucura para este mundo e instrumento da obra redentora e salvífica realizada sapiencialmente. A compaixão no sofrimento e na morte está radicalizada em seu valor na ressurreição de Jesus, que é a realização da própria esperança escatológica, em que a vida adquiriu sentido pleno para a existência humana (MOLTMANN, 2007, pp. 187-206).

Ao assumir compassiva, misericórdia e amorosamente o *pathos* do mundo, a sabedoria é o próprio modo de Deus se revelar aos seres humanos na história. Assim sendo, essa sabedoria se configura na teologia, tornando essa *scientia fidei* ou *scientia Dei*, cujo *positum* de sua onticidade científica é a fé em articulação com a história do mundo, em que os seres humanos vivem ou ainda a “casa comum” habitada por todas as criaturas. Essa ciência sapiencial é, então, uma *theologia mundi*, que trata de Deus – que é assunto próprio da teologia – em sua relação com o mundo, concebido em sua estética dramática, em seu vale de lágrimas e no gemido das dores de parto, em que o bom combate é combatido e em que a esperança não decepciona.

4.2 Teologia: ciência sapiencial da fé revelada

Em sua condição de ciência sapiencial, a teologia se insere no mundo em que há pluralidade religiosa e cultural, economia desequilibrada e denotativa de iniquidade, política estruturada em torno de interesses próprios de grupos e pessoas, amparando a pobreza como fruto da injustiça, situações sociais de violência e de morte prematura. Imbuída do conteúdo da fé revelada, a teologia se apropria do evangelho da vida e o relaciona ao *pathos* do mundo, utilizando-se de mediações teóricas, para que seu complexo teórico seja efetivamente científico. Isso significa que a fé há de estar articulada com a razão e com a experiência histórica de vida dos seres humanos, compreendidos em cada época histórica, a fim de que a teologia seja efetivamente um discurso contemporâneo sobre Deus (METZ, 2007, pp. 17-45).

Historicamente, desde os primórdios do cristianismo, a filosofia tornou-se um substrato teórico da teologia, obtendo o título de *ancilla*, que, reconfigurada, compreende-se como *partner*, à medida que se constitui como um momento da própria elaboração teológica. Através da filosofia, concebida epistemologicamente como “ciência ontológica” e como metafísica, a teologia se apropriou de categorias fundamentais para o seu complexo teórico, tais como *substantia*, *persona*, *pericórese*, *creatio ex nihilo*. Em suas diversas formas históricas, a teologia teve a presença da filosofia para decifrar o significado do ser humano, do mundo e de Deus, ainda que seja possível admitir a perspectiva heideggeriana de que a

metafísica tenha privilegiado o ente e se esquecido do ser, embora também seja permitido afirmar rahnerianamente que a filosofia deu à teologia uma “metafísica do ser”, em que é decifrada a presença histórica do ser no homem e no mundo na relação com Deus (GONÇALVES, 2011, pp. 23-58).

Essas duas posições denotam uma questão contemporânea incisiva para a teologia: a crise da metafísica que se apresenta na sentença nietzschiana da “morte de Deus. Essa sentença significou, em um primeiro momento, o decreto do fim da religião e da questão de Deus na contemporaneidade. Pensou-se, dessa forma, que estaria em crise a conceitualização da substancialidade divina e a necessidade da religião para a humanidade. No entanto, a própria sentença denota que, com a “morte de Deus”, tem-se o problema do fundamento do mundo e do homem, ou propriamente uma crise na tradição conceitual e argumentativa da razão ocidental. Afinal, “como conseguimos esvaziar o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte inteiro? Que fizemos quando desligamos esta Terra do seu Sol? Para onde ele se move agora? Para onde nos movemos nós?” (NIETZSCHE, 1983, p. 121).

Essas indagações de Nietzsche permitem compreender que a “morte de Deus” evoca muito menos a questão da substancialidade ou do desaparecimento da religião, mas muito mais um “ateísmo hermenêutico” (VON HERMANN, 2004, p. 13) que remete à avaliação da metafísica como substrato teórico da teologia. Nesse sentido, o caminho assumido por Heidegger em desenvolver uma ontologia identificada com a fenomenologia em perspectiva hermenêutica (HEIDEGGER, 2008) foi aprofundado por Gadamer como filosofia hermenêutica para compreender a verdade com resultado de uma “fusão de horizontes”, emergente do diálogo, concebido como um processo comunicativo de iluminação sapiencial, entre sujeitos que estão envolvidos na busca da verdade (GADAMER, 2003). Por isso, pela perspectiva hermenêutica, o projeto heideggeriano de “superação da metafísica” não visa destruir a metafísica literalmente, por ser essa “uma cadeia de montanhas irremovíveis” e por constituir a tradição do pensamento ocidental, em geral, e da teologia em particular. Trata-se, então, de redimensionar a metafísica por meio de uma ontologia fenomenológica hermenêutica, que, ao possibilitar a distinção entre verdade e expressão de verdade,

propicia que as formulações teológicas estejam a serviço da verdade revelada, sem que se esgote o mistério subjacente nas próprias expressões dessa verdade. Resulta, assim, que a filosofia, caracterizada como ciência ontológica hermenêutica ou mesmo como “metafísica do ser” – compreendida como condição de possibilidade da experiência do ser humano no mundo e, ao mesmo tempo, abertura à revelação divina –, é *partner* da teologia que propicia a compreensão do homem e do mundo, concebidos como espaços da presença reveladora de Deus (RAHNER, 1975, pp. 95-118).

Além da relação com a filosofia, a teologia há de se relacionar com as demais ciências, que, por possuírem um *positum*, tomam como tema um ente previamente dado, com a sua respectiva região, que, tomada pré-cientificamente, está aberta para ser desvelada pela respectiva ciência. Por isso, cabe a cada ciência desvelar o seu ente, mostrar a sua realidade, compreendida a partir de um método próprio, tendo na filosofia aquele elemento subjacente que permite à ciência a sua necessária e singular precisão epistemológica e metódica. Por sua vez, a teologia também se serve de mediações científicas para desvelar a realidade do homem e do mundo, propiciando que o discurso teológico não esteja desvinculado dessa realidade. Nesse sentido, sendo o ser humano e o mundo espaços da revelação divina e de compreensão teológica de seu assunto fundamental, que é Deus, então a mediação científica, quando bem utilizada, possibilita que a teologia seja uma *scientia fidei mundi et homini*, porque é efetivamente capaz de articular história e escatologia, imanência e transcendência, constituindo-se contemporânea de cada época histórica (*Ibidem*).

Ao apropriar-se da filosofia – *partner* permanente – e de outras ciências com mediações de compreensão da realidade humana e cósmica, a teologia se mostra dialógica e com capacidade de desenvolver interdisciplinaridade e transdisciplinaridade no diálogo científico (FRANCISCO, 2019, Nº 4). Trata-se de afirmar o caráter sapiencial da teologia, que supera o fideísmo e o racionalismo, tanto em suas formas antigas como novas, e que explicita simultaneamente a fé e a razão como duas vias da revelação e elementos da verdade revelada que tornam a teologia *ratio fidei*, pois sua racionalidade referente à fé é sempre iluminada pela própria fé revelada.

Constituindo-se como *scientia fidei*, incisiva na atualidade histórica, a teologia articula a fé – que possui eclesialidade e abertura soteriológica – com a realidade humana e cósmica, compreendida filosófica e cientificamente. Resulta, então, que a teologia desenvolve a sua inteligência acerca de Deus, sensibilizando-se pelo movimento da revelação divina na história dramática da humanidade e do universo, assumindo duas vias fundamentais: a catafática e a apofática. Na primeira, realiza as afirmações de Deus salvaguardando o *positium* da teologia – que é a fé revelada – e trazendo à tona o amor em forma de bondade e justiça divinas. Na segunda, Deus é afirmado mediante o silêncio, a contemplação de Deus à própria realidade humana e cósmica, de modo a emergir o amor em forma de misericórdia e compaixão. Desse silêncio, brota a contemplação de um Deus santo e inefável em seu mistério *absconditus et revelatus*.

Tem-se, dessa maneira, a teologia positiva e a teologia negativa respectivamente como formas intelectualmente plausíveis e legítimas para fazer teologia. Na perspectiva sapiencial, não são duas formas desvinculadas uma da outra e podem estar juntas nas diversas formas de fazer teologia, propiciando que o pluralismo teológico, ainda que salvasse as diferenças de maneiras de produção teológica, seja marcado pela unidade das dimensões catafática e apofática, de modo que toda teologia, ainda que na sua singularidade formal, há de apontar para a revelação de um Deus bondoso, justo, libertador, misericordioso, compassivo, santo, inexaurível e efetivamente inefável.⁸

4.3 Teologia: ciência sapiencial espiritual

A cientificidade da teologia é marcada pela fé revelada e, por conseguinte, traz à tona uma espiritualidade, que reflete a atuação do Espírito na própria teologia e o modo de os sujeitos da teologia viverem a *scientia fidei*. Nesse sentido, a teologia possui espiritualidade, constitui-se espiritual e apresenta o caráter teologal da espiritualidade cristã. Para isso, desenvolve a mística teológica,

8. Exemplo dessa unidade entre catafatismo e apofatismo pode ser encontrado na teologia da libertação, especificamente nas obras ELLACURÍA, I. **Conversión de la Iglesia al Reino de Dios**. Para anunciarlo y realizarlo en la historia. Santander: Sal Terrae, 1984; SOBRINO, J. **El principio misericórdia**. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados. Santander: Salta Terrae, 1989; GUTIÉRREZ, G. **La verdade los hará libres**. Salamanca: Sígueme, 1990.

compreendida como aquele elemento que pertence à *scientia fidei* para iluminar o próprio modo de fazer teologia e clarificar o modo como Deus se revela em toda a sua criação e sua autocomunicação aos seres humanos. Pela mística, o(a) teólogo(a) sente que o Espírito Santo é o sujeito fundamental da teologia, que suscita o *sensus fidei* da *communitas fidelium* e que inspira sujeitos à edificação de pensamentos filosóficos e científicos que sejam canais da revelação divina. A mística lhe propicia compreender que toda teologia, por melhor que seja a sua intelectualidade, requer atitude de genuflexão, de contemplação do mistério de Deus, de atitude de escuta da palavra de Deus, para que a palavra sobre Deus seja também um momento em que Deus fala aos seres humanos. É a mística que propicia à teologia ser uma *scientia* da esperança, por enxergar que a revelação de Deus é promessa-cumprimento, palavra-ação, amor que se movimenta e se torna caridade.

A mística teológica propicia compreender a ação do Espírito Santo na própria teologia, em consonância com os sujeitos humanos que produzem teologia. O Espírito Santo é compreendido teologicamente como Pessoa trinitária, que é o Amor entre o Pai e o Filho, é quem age criadoramente por vontade do Pai e por mediação do Filho, é quem vivifica o Filho, inspira a Igreja à sua edificação e ação evangelizadora e pastoral, estando presente no anúncio da palavra, nos sacramentos, nas formas sociais de evangelização e nas formas comunitárias de organização eclesial. Desse modo, o Espírito possui incidência material na vida humana, por ser real a sua presença na história da humanidade e do próprio universo (CONGAR, 1989). Mediante as ações desse Espírito, a teologia denota espiritualidade à medida que seu modo de se apresentar como *scientia fidei* seja *status spiritualis* indicativo da experiência de Deus, da compreensão que se tem de sua revelação na criação e de sua autocomunicação aos seres humanos.

Por ser espiritual e por ser a espiritualidade o *modus vivendi* segundo o Espírito, a teologia se apresenta como prática teórica da revelação, efetivando a sua condição de ciência sapiencial. Resulta, então, que a teologia seja uma ciência com linguagem própria, com método que desenvolve a interdisciplinaridade e a transdisciplinaridade, fazendo-se uma ciência em diálogo com outras ciências e com a filosofia, para também pensar – na mesma perspectiva dialó-

gica, principalmente pela via hermenêutica – o pluralismo religioso e a pluralidade cultural. Nesse pluralismo, uma teologia sapiencial espiritual desenvolve uma soteriologia cristã aberta e inclusiva, dialoga com as tradições religiosas e promove o diálogo inter-religioso para inferir uma ética teológica que produza práxis histórica, em que as religiões contribuam para a edificação da fraternidade universal. (DUPUIS, 1997; DUQOC, 2008). Essa teologia respeita as diversas culturas, entende-as como espaços de “sementes do Verbo”, promove a relação do cristianismo – que possui sua marca cultural para evangelizar – com as diferentes culturas, tanto em termos de aculturação quanto de enculturação, para, assim, produzir um discurso teológico evangelizador inculturado, em que o evangelho é transmitido de modo a ser compreendido como verdadeira boa notícia de Jesus Cristo (GONÇALVES, 2017, pp. 221-245).

5. Considerações finais

Objetivou-se neste trabalho apresentar a identidade da teologia como sabedoria que traz à tona a *Veritatis Gaudium*. Justificou-se esse objetivo o fato de que o contexto da pós-modernidade e o pluralismo teológico que toma conta desta época histórica exigem a necessidade de realçar a identidade da teologia, ainda que existam diversos modos de produção teológica. Para atingir esse objetivo, apresentou-se a teologia como sabedoria, fundamentada na revelação, que se desenvolve em diversas etapas e encontra o seu ápice em Jesus Cristo, sabedoria personificada de Deus. Em seguida, foram desenvolvidos elementos essenciais para a constituição de uma teologia sapiencial: a noção de sabedoria, a sapiencialidade da fé revelada na teologia e a espiritualidade que caracteriza a teologia como espiritual.

Em sua condição de *scientia fidei et Dei*, a teologia é sabedoria, porque o seu *Logos* já estava com Deus e era Deus. Assumindo a identidade sapiencial, a teologia jamais será desatualizada de sua época histórica, mas será sempre capaz de compreender os “*signes des temps*”, para ainda que, em formas diversas, ser contemporânea e incisiva na atualidade histórica. Para isso, ela necessita de possuir um espírito de abertura para servir a verdade revelada, com uma linguagem que se renova permanentemente a fim de iluminar a realidade humana para

o *novum* de Deus. A sabedoria torna a teologia humilde, capaz de dialogar com a filosofia – principalmente em sua vertente ontológico-hermenêutica e na metafísica do ser – e outras ciências, utilizadas com mediações de compreensão da realidade humana e cósmica, e com outras tradições religiosas, compassivas com os sofredores e pobres deste mundo, e capazes de promover a vida em todas as suas dimensões.

Enfim, a teologia como sabedoria não se impõe arbitrariamente ao ser humano e ao mundo, mas brota da realidade de ambos, enquanto se abrem à revelação de Deus, que, por sua vez, é histórica e imbuída de sentido para a existência humana e para a vida de todo o universo. Por isso, a teologia sapiencial serve a verdade, que é Jesus Cristo e, por isso, é *Veritatis Gaudium* à medida que manifesta, em linguagem significativa, o desejo e o movimento que é feito para que os seres humanos encontrem a Luz verdadeira, a Sabedoria personificada, que revela o mistério amoroso do Pai.

Referências bibliográficas

- ASURMENDI, J. **O profetismo**. Das origens à época moderna. São Paulo: Paulinas, 1988.
- BOFF, C. **Sinais dos tempos**. Princípios de leitura. São Paulo: Loyola, 1979.
- BOFF, C. **Teoria do método teológico**. Petrópolis: Vozes, 1998.
- CONCILIO VATICANO II, Costituzione Dogmatica *Lumen Gentium*, in *Actas Apostolicae Sedis*, Città del Vaticano. v. 57, p. 5-67, 1965.
- CONCILIO VATICANO II, Costituzione Dogmatica *Dei Verbum*, in *Actas Apostolicae Sedis*, Città del Vaticano, v. 58, p. 817-836, 1966.
- CONCILIO VATICANO II, Costituzione Pastoral *Gaudium et Spes*, in *Actas Apostolicae Sedis*, Città del Vaticano. v. 58, p. 1025-1115, 1966.
- CONGAR, Y. **A Palavra e o Espírito**. São Paulo: Loyola, 1989.
- CONGAR, Y. *La Tradizione e la vita della Chiesa*. Roma: Paoline, 1983.
- CROATTO, J.S. A estrutura dos livros proféticos. As releituras dentro do *corpus* profético, in *Ribla*, Petrópolis, v.35/36, p. 7-27, 2000.
- DUPUIS, J. **Verso uma Teologia Cristiana del pluralismo religioso**. Brescia: Queriniana, 1997; DUQOC, C. **O único Cristo**. A sinfonia adiada. São Paulo: Paulinas, 2008.

- ELLACURÍA, I. **Conversión de la Iglesia al Reino de Dios.** Para anunciarlo y realizarlo en la historia. Santander: Sal Terrae, 1984.
- EPISCOPADO LATINOAMERICANO, MEDELLÍN – 1968. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio, in **Conferencias Generales: Río de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo.** Documentos Pastorales: Introducción, Textos, Índice Temático. Santiago del Chile: San Pablo, 1993, p. 82-223.
- EPISCOPADO LATINOAMERICANO, PUEBLA– 1979. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina, in **Conferencias Generales: Río de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo.** Documentos Pastorales: Introducción, Textos, Índice Temático. Santiago del Chile: San Pablo, 1993, p. 225-464.
- FRANCISCO, PP. *Constituição Apostólica Veritatis Gaudium.* Sobre as Universidades e as Faculdades Eclesiásticas. Brasília: Edições CNBB, 2019, n. 4.
- GADAMER, H.G. **Verdade e Método(I).** Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis – Bragança Paulista: Vozes – Universidade São Francisco, 2003.
- GLASSER, E. **O processo da felicidade por Coelet.** São Paulo: Paulinas, 1975.
- GONÇALVES, P.S.L. A Aliança entre Javé e Israel como paradigma para a efetividade da justiça, in BORGES DUARTE, I. (org.). **Fios de Memória.** Liber Amicorum para Fernanda Henriques. Lisboa: Húmus, 2018, p. 419-428.
- Fernanda Henriques. **Ontologia hermenêutica e Teologia.** Aparecida: Santuário, 2011, p. 23-58.
- Fernanda Henriques. Zum Umgang mit den Modellen von Inkulturation, in KRÄMER, K. – VELLGUTH, K. (org.). **Inkulturation.** Gottes Gegenwart in den Kulturen. Freiburg im Breisgau: Herder, 2017, p. 221-245.
- GROCHOLEWSKI, Z. A filosofia e a teologia na Universidade Católica, in **Reflexão,** Campinas, v. 40, n.2, p. 211-221.
- GUTIÉRREZ, G. **La verdade los hará libres.** Salamanca: Sígueme, 1990.
- GUTIÉRREZ, G. **Onde dormirão os pobres?** São Paulo: Paulus, 1998.
- HEIDEGGER, M. *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad.* Madrid: Alianza Editorial, 2008.
- KIPPENBERG, H.G. *Religião e formação de classes na antiga Judeia.* São Paulo: Paulinas, 1988.
- KLEIN, R.W. **Israel no exílio.** Uma interpretação teológica. São Paulo: Paulinas, 1990.

- METZ, J.B. **Memoria passionais**. Una evocación provocadora en una sociedade pluralista. Santander: Sal Terrae, 2007.
- MOLTMANN, J. **Ciência e Sabedoria**. Um diálogo entre ciência natural e teologia. São Paulo: Loyola, 2007.
- NIETZSCHE, F. *Gaia Scienza*, in **Opere 1882/1895 (I)**. Roma: Newton, 1993, p. 23-214.
- O'COLLINS, G. **Fundamental Theology**. New York – Mahwah: Paulist Press, 1981.
- O'COLLINS, G. Rivelazione: passato e presente, in LATOURELLE, R. (org.). **Vaticano II: Bilancio & prospettive venticinque anni dopo: 1962/1987**. Assisi: Cittadella Editrice, 1987, p. 125-135.
- PAREYSON, L. **Verdade e interpretação**. São Paulo: Martins, 2005.
- PASTOR, F.A. **A lógica do Inefável**. Aparecida: Santuário, 2012.
- PASTOR, F.A. O discurso do método em Teologia, in GONÇALVES, P.S.L. **Deus Inefável**. Tratado temático do Deus da Revelação. Aparecida: Editora Santuário, 2015, p. 33-50.
- RAHNER, K. Hörer des Wortes. Grundlegung einer Religionphilosophie. Sämtliche Werke (IV). Benziger: Herder, 1997.
- RAHNER, K. La Teologia nel dialogo interdisciplinare delle scienze, in **Nuovi Saggi (V)**. Roma: Paoline, 21975, p. 119-138.
- RAHNER, K. Sul rapporto odierno tra Filosofia e Teologia, in **Nuovi Saggi (V)**. Roma: Paoline, 21975, p. 95-118.
- RAVASI, G. **Cântico dos Cânticos**. São Paulo: Paulinas, 1988.
- RICHARD, P. Nossa luta é contra os ídolos, in CROATTO, J.S. *et alii*. **A luta dos deuses**. São Paulo: Paulinas, 1985.
- RUSSEL, D.S. **Desvelamento divino**. Uma introdução à apocalíptica judaica. São Paulo: Paulus, 1997.
- SEGUNDO, J.L. Revelación, fe y signos de los tempos, in ELLACURÍA, I. – SOBRINO, J. (orgs.). **Mysterium Liberationis (I)**. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. Madrid: trota, 1990, p. 443-466.
- SHREINER, J. – DAUTZENBERG, G. **Forma e exigências do novo testamento**. São Paulo: Paulus – Teológica, 2004.
- SICRE, J.L. **As tradições históricas de Israel**. Introdução à história do Antigo Testamento. Petrópolis: Vozes, 1999.
- SMITH, M.S. **O memorial de Deus**. História, memória e a experiência do divino no Antigo Israel. São Paulo: Paulus, 2006.

- SOARES, S.A.G., Reler os profetas (notas sobre a releitura da Profecia Bíblica), in *Estudos Bíblicos, Petrópolis*, v. 4, p. 8-32, 1986.
- SOBRINO, J. **El principio misericórdia**. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados. Santander: Sal Terrae, 1989.
- TAMAYO-ACOSTA, J.J. **Otra teologia es posible**. Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo. Madrid: Herder, 2011; IDEM. **Nuevo paradigma teológico**. Madrid: Trotta, 2004.
- TERRIEN, S. **Jó**. São Paulo: Paulus, 1994.
- VON HERMANN, F.W. **Die Metaphysik im Denken Heideggers**. Città del Vaticano: Urbaniana, 2004.
- ZIENER, G. A sabedoria do oriente antigo como ciência da vida. Nova compreensão e crítica de Israel à sabedoria, in SCHREINER, J. (org.). **Palavra e Mensagem**. São Paulo: Paulinas, 1978, p. 363-381.

EVANGELIZAÇÃO E MOVIMENTOS POPULARES

EVANGELIZATION AND SOCIAL ORGANIZATIONS

*Francisco Aquino Júnior**

RESUMO

Que a evangelização tenha uma dimensão social é algo que se aceita sem maiores dificuldades na Igreja. O problema reside na compreensão e, sobretudo, no dinamismo dessa dimensão social da evangelização. A tendência mais comum hoje na Igreja é reduzir o social a relações interpessoais em detrimento do aspecto propriamente estrutural ou, na melhor das hipóteses, reduzir a dimensão social da evangelização a princípios abstratos e genéricos sem intervir nos processos sociais concretos. Nossa pretensão aqui é mostrar que a evangelização tem uma dimensão socioestrutural irreduzível e que seu dinamismo implica diálogo e interação com os movimentos e as organizações populares na luta pela transformação da sociedade a partir e em vista das necessidades e dos direitos dos pobres e marginalizados. Começaremos falando da missão evangelizadora da Igreja. Destacaremos sua dimensão sócio-libertadora. E concluiremos explicitando o vínculo entre evangelização e movimentos populares

PALAVRAS-CHAVE: Evangelização; Sociedade; Transformação; Organizações populares

ABSTRACT

That evangelization has a social dimension is something that is accepted without much difficulty in the Church. The problem lies in understanding and especially in the dynamic of the social dimension of evangelization. The most common tendency in the Church today is to reduce the social dimension to interpersonal relationships to the detriment of the structural aspect or, at best, reduce the social dimension of evangelization to abstract and generic principles without

*Doutor em teologia pela Westfälische Wilhelms-Universität Münster - Alemanha; professor de teologia da Faculdade Católica de Fortaleza (FCF) e do PPG-Teo da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). E-mail: axejun@yahoo.com.br

Texto enviado em
29.03.2020
e aprovado em
23.04.2020

Ano XXVIII - Nº 95
Jan - Abr 2020



Programa de Estudos
Pós Graduação em
Teologia - PUC/SP

intervening in the concrete reality of social issues. Our intention here is to show that evangelization has an irreducible socio-structural dimension and that it's dynamic implies dialogue and interaction with social movements and organizations in the struggle for the transformation of society from, and in view of needs and rights of the poor and marginalised. We will begin by talking about the Church's evangelizing mission. We will highlight its socio-liberating dimension and we will conclude by explaining the link between evangelization and social organizations.

KEY-WORDS: Evangelization; Society; Transformation; Social organizations

Introdução

A compreensão da Igreja como “sacramento” de salvação ou do reinado de Deus no mundo (Concílio Vaticano II) e a explicitação da dimensão histórica da salvação ou do reinado de Deus em termos de libertação (Igreja latino-americana) levaram a Igreja a se enfrentar pastoral e teologicamente com os processos de transformação da sociedade e, ligado a isso, com os movimentos e as organizações populares.

Se a missão da Igreja é ser “sinal e instrumento” de salvação ou do reinado de Deus no mundo; se a salvação ou o reinado de Deus se historiciza em termos de libertação de todas as formas de injustiça, opressão e marginalização e tem nos pobres e marginalizados sua medida e seu critério histórico-escatológicos; se os movimentos e as organizações populares são processos e instrumentos de intervenção e transformação da sociedade a partir e em vista das necessidades e dos direitos dos pobres e marginalizados; a Igreja não pode ser indiferente nem ficar à margem desses processos nem muito menos se opor a eles em defesa do *status quo* da sociedade. Faz parte da missão da Igreja colaborar nos processos de transformação da sociedade a partir e em vista dos pobres e marginalizados.

Isso se concretizou *pastoralmente* na participação de cristãos e na colaboração da Igreja com movimentos e organizações populares. E se traduziu *teologicamente* na explicitação da dimensão sócio-libertadora da missão evangelizadora da Igreja e do caráter ou da dimensão salvífico-espiritual dos movimentos e das organizações populares. De uma forma ou de outra, o nexo entre evangelização e movimentos populares é muito mais estreito do que parece.

Nossa pretensão, aqui, é explicitar teologicamente esse nexo ou vínculo entre evangelização e movimentos populares. Começaremos falando da missão evangelizadora da Igreja. Destacaremos sua dimensão socio-libertadora. E concluiremos explicitando o vínculo entre evangelização e movimentos populares.

1 A missão evangelizadora da Igreja

Desde o Sínodo dos Bispos de 1974 sobre a evangelização no mundo moderno (Cf. LIBÂNIO, 1974, p. 115-124) e a Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (EN) do papa Paulo VI em 1975 sobre a evangelização no mundo contemporâneo (Cf. PAPA PAULO VI, 1976), tornou-se comum falar da missão da Igreja em termos de evangelização: Esse é o tema da Conferência de Puebla em 1979 (Cf. CELAM, 1979); é assim que a CNBB passa a formular o objetivo geral da ação pastoral/evangelizadora da Igreja no Brasil a partir das Diretrizes de 1979-1982 (Cf. CNBB, 1979); é assim que nos vários espaços e instâncias da Igreja os agentes de pastoral se referem ou designam sua missão; e é nessa tradição que se insere a Exortação Apostólica do papa Francisco *Evangelii Gaudium* (EG) sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual (Cf. PAPA FRANCISCO, 2013). Aos poucos as expressões “evangelização” e “evangelizar” vão adquirindo uma importância e centralidade enormes no discurso eclesial, tornando-se inclusive sinônimo da missão da Igreja.

Mas, se há unidade em falar da missão da Igreja em termos de evangelização, há enormes divergências quanto à compreensão e, sobretudo, quanto ao dinamismo da ação evangelizadora: ponto de partida, urgências e desafios, caminhos, metas. E isso se pode constatar tanto nas tensões e nos conflitos pastorais e teológicos entre os vários grupos, setores e tendências na Igreja, como nos próprios documentos do magistério (Cf. AQUINO JÚNIOR, 2018a, p. 35-47). Não vamos entrar aqui nessa problemática porque não é nosso tema. Queremos simplesmente destacar alguns aspectos da problemática da missão evangelizadora da Igreja que nos ajudem a compreender e explicitar o vínculo ou nexo entre evangelização e movimentos populares. E faremos isso no contexto e na perspectiva do dinamismo teológico-pastoral desencadeado pelo Concílio Vaticano II e sua recepção latino-americana a partir da Conferência de Medellín.

Dois documentos do magistério romano são particularmente relevantes aqui: A Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* do papa Paulo VI (1975) e a Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* do papa Francisco (2013). E não simplesmente por tratarem da problemática da evangelização no mundo atual, mas, sobretudo, por tratarem dessa problemática na perspectiva do Vaticano II e sua recepção latino-americana. *Evangelii Nuntiandi* foi profundamente marcada pelo dinamismo eclesial latino-americano e foi um texto decisivo na Conferência de Puebla. Segundo o papa Francisco, “é um documento decisivo, de grande riqueza, no caminho pós-conciliar da Igreja”. Chega mesmo a dizer que “é o melhor documento pastoral do pós-concílio”. *Evangelii Gaudium* se insere nessa tradição e, nas palavras do próprio Francisco, é “um plagio elegante da *Evangelii nuntiandi* e do Documento de Aparecida” (PAPA FRANCISCO, 2019b).

Não vamos fazer aqui um estudo aprofundado desses dois documentos nem sequer uma apresentação global dos mesmos. Vamos simplesmente, conforme indicamos acima, destacar alguns pontos que nos ajudarão a compreender o vínculo teológico-pastoral entre evangelização e movimentos populares.

Antes de tudo, a afirmação de que a evangelização constitui a “vocação” e a “missão” próprias da Igreja: “a tarefa de evangelizar todos os homens constitui a missão essencial da Igreja”; “evangelizar constitui, de fato, a graça e a vocação própria da Igreja, a sua mais profunda identidade”; “ela existe para evangelizar” (EN, 14). A insistência na especificidade e irredutibilidade da missão eclesial é muito importante para ajudar a Igreja a não perder o foco nem se confundir com outras instituições e tarefas na sociedade. Mas isso não pode ser entendido no sentido daquilo que o Concílio denunciava como um “divórcio entre a fé professada e a vida cotidiana” (GS, 43), como se a missão da Igreja não tivesse a ver propriamente com a vida e os problemas concretos das pessoas. Nesse ponto, o Concílio é muito claro: “Não existe nada verdadeiramente humano que não ressoe no coração da Igreja” (GS, 1); “A missão própria que Cristo confiou à sua Igreja por certo não é de ordem política, econômica ou social [mas] de ordem religiosa. Mas [...] desta mesma missão decorrem encargos¹, luzes e

1. A versão portuguesa das Vozes curiosamente traduz “múnus” por “benefícios”. A versão portuguesa do site do Vaticano traduz por “encargo”.

forças que podem auxiliar a organização e o fortalecimento da comunidade humana segundo a lei de Deus” (*GS*, 42). O que está em jogo na evangelização não é algo estranho à vida concreta das pessoas e dos povos, mas a configuração da vida em sua totalidade segundo o desígnio salvífico de Deus para a humanidade.

Em segundo lugar, a referência essencial e constitutiva da evangelização a Jesus Cristo e ao Evangelho do reinado de Deus: “Cristo anuncia em primeiro lugar um reino, o reino de Deus”; “em comparação com ele, tudo mais passa a ser ‘o resto’, que é dado por acréscimo”; “só o reino é absoluto” (*EN*, 7); “a Igreja é depositária da Boa Nova que há de ser anunciada”; essa Boa Nova “é o conteúdo do Evangelho [...] que ela guarda como um depósito vivo e precioso, não para manter escondido, mas sim para o comunicar” (*EN*, 15); “evangelizar é tornar o Reino de Deus presente no mundo” (*EG*, 176). Esse é o conteúdo da Evangelização. E a clareza desse conteúdo é fundamental para a Igreja não se desviar de sua missão, refugiando-se em doutrinanismos e ritualismos, esgotando-se em atividades e eventos religiosos auto-referenciais, absolutizando o que é secundário e relativizando o que é absoluto. Neste sentido é que Francisco, exortando à Igreja a “voltar à fonte e recuperar o frescor original do Evangelho” (*EG*, 11), adverte contra o risco de reduzir a missão a “alguns de seus aspectos secundários” (*EG*, 34) em prejuízo do que é essencial e constitui o coração do Evangelho: “a beleza do amor salvífico de Deus manifestado em Jesus Cristo morto e ressuscitado” (*EG*, 36). E neste sentido é que Pagola tem insistido tanto na necessidade da Igreja “voltar a Jesus” (Cf. PAGOLA, 2015) e “recuperar o projeto de Jesus” (Cf. PAGOLA, 2019).

Em terceiro lugar, a percepção do caráter salvífico-libertador da missão evangelizadora da Igreja: “Como núcleo central da sua Boa Nova, Cristo anuncia a salvação, esse grande dom de Deus que é a libertação de tudo aquilo que oprime o homem e que é libertação sobretudo do pecado e do maligno” (*EN*, 9); “entre evangelização e promoção humana – desenvolvimento, libertação – existem de fato laços profundos” (*EN*, 31); “a Igreja esforça-se por inserir sempre a luta cristã em favor da libertação no desígnio global da salvação que ela anuncia” (*EN*, 38); “a evangelização procura colaborar [com a] ação libertadora do Espírito”; “a partir do coração do Evangelho, reconhecemos a conexão íntima

que existe entre evangelização e promoção humana” (EG, 178); “a proposta é o Reino de Deus” e “na medida em que Ele conseguir reinar entre nós, a vida social será um espaço de fraternidade, de justiça, de paz, de dignidade para todos” (EG, 180). Não se trata aqui de uma libertação meramente econômico-político-social nem de uma libertação qualquer, mas de uma libertação integral (Cf. EN, 33) e eficaz (Cf. EN, 8, 19), baseada no reino de Deus (Cf. EN, 34) e que envolve a totalidade da vida (Cf. EN, 29). Sem isso, não há propriamente evangelização e a ação a Igreja não passa de atividades religiosas, cujo conteúdo é como luz que não ilumina ou sal que não dá sabor ou fermento vencido...

Em quarto lugar, a explicitação da dimensão socioestrutural da evangelização, cujo critério e cuja medida são sempre as necessidades e os direitos dos pobres e marginalizados: A Igreja “procura converter ao mesmo tempo a consciência pessoal e coletiva dos homens, a atividade em que eles se aplicam e a vida e o meio que lhes são próprios” (EN, 18); ela “tem como algo importante e urgente que se construam estruturas mais humanas, mais justas, mais respeitadoras dos direitos da pessoa e menos opressoras e menos escravizadoras” (EN, 36); a salvação implica “libertação de tudo aquilo que oprime o homem” (EN, 9); a luta por libertação “não é [algo] alheio à evangelização” (EN, 30); ela tem uma dimensão social que “se não for devidamente explicitada, corre-se sempre o risco de desfigurar o sentido autêntico e integral da missão evangelizadora” (EG, 176); “embora ‘a justa ordem da sociedade e do Estado seja dever central da política’, a Igreja ‘não pode nem deve ficar à margem da luta pela justiça’” (EG, 183); “enquanto não forem radicalmente solucionados os problemas dos pobres, renunciando à autonomia absoluta dos mercados e da especulação financeira e atacando as causas estruturais da desigualdade social, não se resolverão os problemas do mundo e, em definitivo, problema algum. A desigualdade é a raiz dos males sociais” (EG, 202). De modo que a evangelização tem a ver não apenas com a “conversão do coração”, mas também com a “transformação da sociedade”.

Por fim, na medida em que a evangelização tem uma dimensão social que diz respeito à organização da sociedade a partir e em vista das necessidades e dos direitos dos pobres e marginalizados, ela não pode ser indiferente às lutas

por direitos e justiça social nem aos movimentos que articulam e dinamizam essas lutas: “Isso não é alheio à evangelização”; “a Igreja tem o dever de *anunciar* a libertação [...] de *ajudar* [...] de *dar testemunho em favor* dela e de *envidar esforços* para que ela chegue a ser total” (EN, 30); “Deus vive entre os cidadãos promovendo a solidariedade, a fraternidade, o desejo de bem, de verdade, de justiça” (EG, 71), está presente nos que “lutam para sobreviver” e em sua “luta” (EG, 72); a missão da Igreja envolve também “a cooperação para resolver as causas estruturais da pobreza e promover o desenvolvimento integral dos pobres” (EG, 188). Certamente, a evangelização não se reduz a isso (Cf. EN, 32-33), não se identifica sem mais com as lutas e organizações populares (Cf. EN, 35) nem é compatível com qualquer forma de luta (Cf. EN, 37). Mas essa é uma dimensão fundamental da evangelização e, por isso, “a Igreja esforça-se por inserir sempre a luta cristã em favor da libertação no desígnio global da salvação”, anima os cristãos a “se dedicarem à libertação dos outros”, dá “uma inspiração de fé e uma motivação de amor fraterno”, bem como uma “doutrina social” que deve se “traduzir concretamente em categorias de ação, de participação e de compromisso” (Cf. EN, 38).

Tudo isso nos ajuda a perceber que a evangelização tem uma dimensão socioestrutural fundamental que diz respeito à organização da sociedade segundo o dinamismo do reinado de Deus que tem como critério e medida a justiça aos pobres e marginalizados e que essa dimensão social tem como mediação privilegiada (não exclusiva) os movimentos e as organizações populares. De modo que, sem cair em nenhum tipo de reducionismo, é preciso reconhecer que a evangelização tem uma dimensão social irredutível e que essa dimensão social vincula a ação evangelizadora da Igreja aos movimentos e às organizações populares.

2 A dimensão social da evangelização

Falar de dimensão social da evangelização implica reconhecer que a evangelização não se reduz ao social, mas implica reconhecer também que o social é constitutivo da evangelização. Ela não se reduz ao social porque diz respeito à totalidade da vida humana e ao conjunto da criação. Tudo deve ser passado e configurado pelo dinamismo salvífico-libertador do reinado de Deus

inaugurado por Jesus no poder do Espírito. Mas na medida mesma em que diz respeito à totalidade da realidade, diz respeito necessária e constitutivamente à dimensão social da realidade no que tem de próprio e irredutível. Essa tensão aparece constantemente nos documentos acima referidos, não obstante certas ambiguidades na formulação: a Igreja nem admite “circunscrever a sua missão apenas ao campo religioso, como se se desinteressasse dos problemas temporais” nem admite “substituir o anúncio do reino pela proclamação das libertações puramente humanas” (EN, 34); o Reino de Deus não se reduz ao social, mas “se esta dimensão não for devidamente explicitada, corre-se sempre o risco de desfigurar o sentido autêntico e integral da missão evangelizadora” (EG, 176).

Importa agora insistir nessa dimensão social da evangelização. Antes de tudo por ser uma dimensão constitutiva e essencial, sem a qual a evangelização fica desfigurada e gravemente comprometida, quando não é desviada e corrompida. Mas também por uma razão mais conjuntural. É que a consciência dessa dimensão social da evangelização vem perdendo força e se diluindo no tecido eclesial nas últimas décadas, a ponto de parecer algo estranho à missão da Igreja. Parece haver até mesmo uma dificuldade em compreender e, mais ainda, em enfrentar essa dimensão socioestrutural. Isso tem repercutido até na compreensão comum de pastoral social, cada vez mais reduzida a um serviço assistencial ou, quando muito, a projetos sociais sem maiores preocupações com os processos de transformação da sociedade que caracterizaram as pastorais sociais na América Latina desde Medellín. Convém, por isso mesmo, insistir na especificidade da dimensão social da evangelização e de seu dinamismo pastoral.

2.1 Especificidade socioestrutural

Num *sentido muito amplo e genérico*, a dimensão social da vida humana e conseqüentemente da evangelização indica ou diz respeito a toda forma de vínculo e relação entre as pessoas: dos vínculos e relações interpessoais (família, amizade, namoro, grupos etc.) aos vínculos e relações estruturais e institucionais (economia, política, cultura etc.). Num *sentido mais estrito*, refere-se especificamente aos vínculos e às relações estruturais e institucionais (organização da sociedade). Diz respeito aos mecanismos que configuram, regulam e controlam,

para o bem ou para o mal, nossa vida coletiva. E essa é a problemática central da dimensão social da evangelização, como se pode comprovar nas encíclicas sociais e na reflexão teológica sobre a dimensão social da fé e da missão da Igreja.

Falar de sociedade ou estruturas da sociedade é falar dos processos e mecanismos de organização e estruturação de nossa vida coletiva: produção e distribuição de bens e riquezas (economia); relações de poder e à organização social e política (relações sociais, organização política, governo, aparato policial); valores e regras (ética e moral); regulamentação jurídica (justiça); diversas formas de justificação e legitimação dos interesses pessoais e grupais, bem como da manutenção ou transformação da ordem social vigente (cultura). Trata-se, portanto, do conjunto de mecanismos que ordenam e regulamentam nossa vida coletiva: costumes, mentalidades, valores, normas, leis e instituições (econômicas, familiares, sexuais, sociais, educativas, religiosas, políticas, jurídicas, coercitivas etc.). Isso condiciona enormemente a vida das pessoas e dos grupos. Muito mais do que se percebe e do que se pensa.

A percepção e explicitação desse dinamismo socioestrutural são relativamente recentes na sociedade e na Igreja. Estão ligadas ao desenvolvimento das ciências sociais no século XIX, ao movimento conhecido como “catolicismo social” que surgiu na Europa no contexto da revolução industrial e do movimento operário e, vinculado a isso, ao desenvolvimento da doutrina ou do ensino social da Igreja, inaugurado pela Encíclica *Rerum Novarum* de Leão XIII em 1891. Isso vai tomando corpo ao longo do século XX e ganha novo impulso, novas perspectivas e novas dimensões com o Concílio Vaticano II, particularmente com a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo de hoje. Mas é na Igreja da América Latina e a partir dela que essa consciência se torna mais explícita e é levada às últimas consequências, tanto em termos teológicos quanto em termos pastorais.

A Conferência de Medellín em 1968 já falava de “estruturas opressoras”, “estruturas injustas”, “violência institucionalizada” e apontava para a necessidade de “novas e renovadas estruturas” (CELAM, 1987, p. 7, 10, 31, 11). E a Conferência de Puebla em 1979 reconhece que a pobreza “não é uma etapa

casual, mas sim o produto de determinadas situações e estruturas econômicas, sociais e políticas” (CELAM, 1979, n. 30), chegando a falar explicitamente de “dimensão social do pecado”, de “estruturas de pecado” ou de “pecado social” (Cf. CELAM, 1979, n. 28, 70, 73, 281, 282, 452, 487, 1258). Além da percepção dessa dimensão estrutural da injustiça e de seu caráter pecaminoso, Medellín afirmava claramente que “criar uma ordem social justa, sem a qual a paz é ilusória, é uma tarefa eminentemente cristã” e que “a justiça e a paz conquistam-se por uma ação dinâmica de conscientização e de organização dos setores populares” (CELAM, 1987, p. 33, 32).

Essas intuições vão sendo aprofundadas e desenvolvidas na reflexão teológico-pastoral na América Latina (Cf. AQUINO JÚNIOR, 2016, 2019) e assumidas, em grande medida, pelo magistério romano para o conjunto da Igreja.

A Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* de Paulo VI, em 1975, falando do compromisso da Igreja com as lutas por libertação, indica algumas causas da situação de marginalização em que vive grande parte da população: “carestias, doenças crônicas e endêmicas, analfabetismo, pauperismo, injustiças nas relações internacionais e especialmente nos intercâmbios comerciais, situações de neocolonialismo econômico e cultural, por vezes tão cruel como o velho colonialismo político” (EN, 30). E, falando da necessidade de conversão, afirma que “a Igreja tem como algo importante e urgente que se construam estruturas mais humanas, mais justas, mais respeitadoras dos direitos da pessoa e menos opressivas e menos escravizadoras” (EN, 36).

Em sua Carta Encíclica *Sollicitudo Rei Sociales* em 1987, João Paulo II fala explicitamente de “estruturas de pecado” (Cf. SRS, 35-37): “É preciso acen-tuar que um mundo dividido em blocos, mantidos por ideologias rígidas, onde, em lugar da interdependência e da solidariedade, dominam diferentes formas de imperialismo, não pode deixar de ser um mundo submetido a ‘estruturas de pecado’” (SRS, 36). E propõe como alternativa a essas “estruturas de pecado” a “solidariedade” em todos os âmbitos e níveis da sociedade (Cf. SRS, 38-40): “a resposta corretiva, como atitude moral e social e como ‘virtude’, é a solidariedade”, entendida como “determinação firme e perseverante de se empenhar pelo

bem comum” (SRS, 38).

O Compêndio de Doutrina Social da Igreja, 2004, fala de “pecado social” (Cf. CDSI, 117) e “estruturas de pecado” (Cf. CDSI, 119, 193, 332, 446, 566) que devem ser superadas e transformadas em “estruturas de solidariedade” (Cf. CDSI, 193, 332). E tratando dos “princípios da doutrina social da Igreja” fala da “caridade social e política” (Cf. CDSI, 207-208) que “não se esgota nas relações entre as pessoas, mas se desdobra na rede em que tais relações se inserem que é precisamente a comunidade social e política, e sobre esta intervém, visando ao bem possível para a comunidade no seu conjunto”. Implica “valer-se das mediações sociais para melhorar sua vida ou remover os fatores sociais que causam a sua indignação”, empenhar-se para “organizar e estruturar a sociedade de modo que o próximo não venha a encontrar-se na miséria, sobretudo quando esta se torna a situação em que se debate um incomensurável número de pessoas e mesmo povos inteiros, situação esta que assume hoje as proporções de uma verdadeira e própria questão social mundial” (CDSI, 208).

E Francisco tem denunciado fortemente o atual sistema socioeconômico (Cf. EG, 53-60) e insistido na necessidade de mudança estrutural (Cf. BENTO, 2018, p. 509-523; ANDRADE, 2019, p. 615-636). Falando da dimensão social da evangelização, afirma que “embora a ‘justa ordem da sociedade e do Estado seja dever central da política’, a Igreja ‘não pode nem deve ficar à margem na luta pela justiça’” (EG, 183), pois “a desigualdade é a raiz dos males sociais” (EG, 202). Em sua Encíclica *Laudato Si* fala do “amor civil e político” como “uma forma eminente de caridade, que toca não só as relações entre indivíduos, mas também ‘as macro relações como relacionamentos sociais, econômicos, políticos’” (LS, 231). E falando da necessária conversão ecológica diz claramente que para mudar essa situação “não basta que cada um seja melhor”: “aos problemas sociais responde-se, não com a mera soma de bens individuais, mas com redes comunitárias [...] A conversão ecológica, que se requer para uma mudança duradoura, é também uma conversão comunitária” (LS, 219).

De modo que a dimensão social da evangelização não pode ser reduzida ao âmbito das relações interpessoais. Ela tem a ver também e, sobretudo, com os

processos e mecanismos de estruturação e regulamentação da vida coletiva. Isso não é indiferente à fé e à missão evangelizadora da Igreja. Nós nos deparamos aqui com a dimensão socioestrutural do pecado e da graça. É que a organização da sociedade pode estar mais ou menos de acordo com o Evangelho de Jesus Cristo, isto é, pode estar mais ou menos em sintonia com o dinamismo de vida suscitado por Jesus e seu Espírito: pode tanto permitir ou facilitar (dinamismo gracioso), quanto impedir ou dificultar (dinamismo pecaminoso), adquirindo, assim, um caráter estritamente teologal. As estruturas da sociedade não são simplesmente estruturas econômicas, política, sociais, culturais, de gênero etc. São também e sempre estruturas teológicas, enquanto objetivação (institucionalização) e mediação (poder dinamizador) do pecado ou da graça. Daí sua importância central para a fé cristã e para a missão evangelizadora da Igreja.

2.2 Dinamismo pastoral

A compreensão desse dinamismo social da vida humana com seus processos e mecanismos de estruturação e regulamentação da sociedade, bem como de seu caráter e dinamismo pecaminosos e/ou graciosos têm profundas consequências para a missão evangelizadora da Igreja. Ela não pode ficar indiferente ao modo como a sociedade está organizada e funciona. O reinado de Deus que constitui o centro de sua missão deve se tornar realidade não apenas no coração das pessoas (dimensão pessoal), mas também nas estruturas da sociedade (dimensão socioestrutural). Deve levar tanto à “conversão do coração” quanto à “transformação da sociedade”. A consciência de que nossa sociedade está configurada e dinamizada por “estruturas de pecado” (Cf. *SRS*, 35-37; *CDSI*, 119, 193, 332, 446, 566) deve nos comprometer na luta por sua transformação em “estruturas de solidariedade” (Cf. *CDSI*, 193, 332; *SRS*, 38-40) ou “estruturas do bem comum” (Cf. *PCCU*, 1997, n. 25, 59, 64) ou, para sermos precisos teologicamente e na feliz expressão do teólogo sul-africano Albert Nolan, “estruturas de graça” (Cf. *NOLAN*, 2010, p. 198-200).

Importa insistir aqui que faz parte da missão evangelizadora da Igreja o compromisso com a transformação das estruturas da sociedade. E que, como bem adverte o papa Francisco, isso não se faz simplesmente através da conver-

são do coração. Para transformar as estruturas da sociedade “não basta que cada um seja melhor”. Noutras palavras, “aos problemas sociais responde-se, não com a mera soma de bens individuais, mas com redes comunitárias” (LS, 219). E isso tem sérias implicações para a ação evangelizadora da Igreja, sobretudo no contexto plural, complexo e global que caracteriza a sociedade atual.

Não temos como desenvolver aqui uma problemática tão complexa como essa. Em todo caso, convém ao menos indicar três pontos que nos parecem fundamentais para sua compreensão e seu dinamismo teológico-pastoral.

Antes de tudo, é preciso levar a sério o caráter plural e complexo de nossa sociedade e suas implicações para a missão da Igreja. Como bem destacou o papa Francisco em seu discurso de natal de 2019 aos membros da Cúria romana, “*já não estamos na cristandade*”. Vivemos num mundo plural. “Hoje, já não somos os únicos que produzem cultura, nem os primeiros nem os mais ouvidos”. Isso exige de nós uma “mudança de mentalidade pastoral” e um empenho para “encontrar meios adequados para voltar a propor a verdade perene do Evangelho de Cristo” (PAPA FRANCISCO, 2019c). Nesse esforço, é fundamental superar “uma imagem estreita e moralista do cristianismo” (CV, 233), a ilusão de uma “doutrina monolítica” (EG, 40), a tentação ao “autoritarismo” (Cf. EG, 94, 255) e o risco de mutilar e reduzir a mensagem cristã a “alguns de seus aspectos secundários” (EG, 34). É preciso “voltar à fonte e recuperar o frescor original do Evangelho” (EG, 11). É preciso “partir do coração do Evangelho” (EG, 34-39) que é o “amor salvífico de Deus manifestado em Jesus Cristo” (EG, 36). Isso cria um dinamismo eclesial de saída para as periferias (Cf. EG, 20, 30, 46, 191), abre a Igreja para o diálogo ecumênico, inter-religioso e social (Cf. EG, 131, 238-257), capacita-nos para a “convivência social” e a “construção de um povo em paz, justiça e fraternidade” (EG, 221), manifesta e favorece a “genuína catolicidade” da Igreja com seu “rosto pluriforme” (EG, 116) e a “expressão multiforme” de sua verdade (EG, 41) e confere novo sentido e dinamismo à missão evangelizadora da Igreja: “não como quem impõe uma nova obrigação, mas como quem partilha uma alegria, indica um horizonte estupendo, oferece um banquete apetecível” (EG, 15).

Em segundo lugar, é importante não criar falsas ilusões e expectativas quanto ao real poder e às reais possibilidades de interferência da Igreja nos processos de estruturação da sociedade. Primeiro, porque não é fácil transformar a sociedade: seja porque os costumes, as regras, as leis e as instituições conferem estabilidade e tendem sempre a conservar a ordem vigente; seja, sobretudo, porque a ordem vigente favorece aos interesses dos setores dominantes da sociedade que, por essa razão, estão dispostos a usarem todos os meios (econômicos, políticos, jurídicos, culturais, religiosos, policiais etc.) de que dispõem para proteger o sistema e impedir qualquer transformação mais substancial. Segundo, porque a Igreja enquanto tal não tem competência nem dispõe dos meios necessários para isso. Se “a mensagem evangélica é indispensável para que haja uma libertação total dos homens, dos povos e das estruturas”, ela não é suficiente porque não dispõe de meios próprios “nem para discernir as causas da opressão e as propostas de libertação nem para leva-las a cabo” (ELLACURÍA, 2000, p. 320s). Não é tarefa da Igreja nem ela tem competência para conduzir a atividade econômica, o desenvolvimento científico-tecnológico, a organização política e o ordenamento jurídico da sociedade. Mas nem por isso ela pode ser indiferente a esses processos. Não qualquer forma de organização da sociedade é compatível com o Evangelho. É preciso discernir se e até que ponto determinados processos “favorecem ou desfavorecem o anúncio do reino de Deus” (ELLACURÍA, 2000, p. 327) e tomar posição a favor ou contra sua legitimidade e seu dinamismo na sociedade. Falando do “diálogo social como contribuição para a paz”, Francisco reconhece que “a Igreja não tem solução para todas as questões específicas. Mas, juntamente com as várias forças sociais, acompanha as propostas que melhor correspondam à dignidade da pessoa humana e ao bem comum”, propondo “valores” e transmitindo “convicções que possam depois traduzir-se em ações políticas” (EG, 241).

Em terceiro lugar, é preciso considerar o modo de intervenção da Igreja nos processos de transformação da sociedade a partir dos meios que dispõe e dos processos que mais se adequam a seu dinamismo institucional. A Igreja atua no processo de transformação da sociedade através dos cristãos (modo de vida, participação em organizações sociais ou políticas, cargos públicos e de gover-

no, competência técnica etc.), através de comunidades/grupos cristãos (vivência comunitária, anúncio do Evangelho, formação de consciência, ação pastoral, denúncia das injustiças, participação ou apoio a lutas e organizações populares etc.) e do conjunto da Igreja institucionalmente considerada (pastorais e organismos sociais, trabalho de base, mobilizações de massa, denúncia das injustiças, participação ou apoio institucional/físico/material a causas e lutas populares etc.). Cada um desses modos de atuação tem um dinamismo próprio que precisa ser reconhecido e respeitado e não se deve banalizar sua importância e sua força no processo de configuração da sociedade – para o bem ou para o mal. Pensando na atuação da Igreja enquanto instituição, embora a tentação seja sempre agir a partir de instâncias de poder e governo, convém advertir com Ellacuría que “a instituição eclesial é e deve ser uma força que se move direta e formalmente no âmbito do social e não no âmbito do estatal e que lança mão do poder social e não do poder político para realizar sua missão” (ELLACURÍA, 2000, p. 328s). Ela deve realizar sua missão de transformação da sociedade por meio “da pressão social através da palavra e do gesto e não do manejo do poder político” (ELLACURÍA, 2000, p. 329). Deve agir “como força social e através das forças sociais” (ELLACURÍA, 2000, p. 331). Isso se justifica pelo “caráter social e não político da instituição eclesial”, pelo “caráter mais real” e “mais participativo” do social e por representar “uma tentação menor para a Igreja” na realização de sua missão (ELLACURÍA, 2000, p. 329). E, aqui, precisamente, a Igreja se encontra com as organizações populares.

3 Evangelização e movimentos populares

Não basta afirmar que a evangelização tem uma dimensão socioestrutural fundamental e irredutível. É preciso levar a sério o problema de sua mediação histórica. E se é verdade que não qualquer mediação é compatível com o dinamismo evangélico (Cf. *EN*, 37) e que nesse campo não há posição única e definitiva (Cf. *GS*, 91; *EG*, 182), também é verdade que não se pode prescindir de mediações concretas, refugiando-se em princípios genéricos e abstratos. Sem mediações concretas, os “grandes princípios” se degeneram em “meras generalidades que não interpelam ninguém” nem têm incidência no enfrentamento dos problemas (Cf. *EG*, 182).

E aqui se pode compreender o diálogo e a colaboração da Igreja com os movimentos e as organizações populares. Eles são uma mediação privilegiada, não única e exclusiva, de realização da dimensão socioestrutural da evangelização. Na medida em que enfrentam forças e estruturas que produzem injustiça e marginalização e que lutam pelos direitos dos pobres e marginalizados constituem-se, objetivamente, não obstante suas ambiguidades (e onde não há?), em “sinal e instrumento” do reinado de Deus na sociedade. Não são apenas movimentos e processos sociopolíticos, mas movimentos e processos teológicos no sentido mais estrito da palavra.

Por um lado, eles denunciam e se enfrentam com as “estruturas de pecado” que continuam matando filhos e filhas de Deus neste mundo, isto é, os mecanismos econômicos, políticos, jurídicos, culturais, religiosos etc. que negam as condições materiais de vida a grande parte da população, que oprimem e marginalizam amplos setores da sociedade e que legitimam as mais diferentes formas de injustiça, opressão e marginalização. Aquilo que desde Medellín e Puebla se convencionou chamar “estruturas de pecado”, “pecado estrutural” ou “pecado social”.

Por outro lado, eles se constituem como “mediadores de salvação”, na medida em que buscam e ensaiam alternativas de vida e sobrevivência em meio à miséria, injustiça e marginalização, bem como novas formas e novos mecanismos de organização da sociedade que garantam a efetivação dos direitos dos setores empobrecidos e marginalizados, para além de sua mera afirmação formal. E isso independentemente de seu vínculo religioso e eclesial, da consciência do caráter salvífico de sua ação e dos limites e das ambiguidades dessa ação.

Trata-se, aqui, da denúncia e do enfrentamento do pecado em sua dimensão socioestrutural (pecado cristalizado e mediado em estruturas sociais – “estruturas de pecado”), bem como da realização da salvação em sua dimensão socioestrutural, isto é, do esforço de organização da sociedade segundo o espírito evangélico que tem nas necessidades e nos direitos dos pobres e marginalizados seu critério e sua medida permanentes (mediação da salvação em estruturas sociais – “estruturas de graça”).

A afirmação do caráter teologal ou espiritual das resistências, das lutas e das organizações populares em sua dupla dimensão de denúncia/enfrentamento do pecado socioestrutural e ensaio/mediação socioestrutural da salvação não significa absolutização dessas resistências, lutas e organizações nem negação das ambiguidades e contradições aí existentes (e onde não há ambiguidade e contradição??). Elas não são a salvação ou o reinado de Deus *sem mais e em sua plenitude* como não o é nenhum processo histórico social ou eclesial. Mas são *sinais e mediações históricos* da salvação ou do reinado de Deus neste mundo. Sinais e mediações limitados, ambíguos e contraditórios, mas reais e verdadeiros.

Nas palavras de Gustavo Gutiérrez: “O crescimento do Reino é um processo que se dá historicamente na libertação [...], porém não se esgota nela; realizando-se em fatos históricos libertadores, denuncia seus limites e ambiguidades, anuncia-lhe a plena realização e impele-o efetivamente à comunhão total [...] Pode-se dizer que o fato histórico, político, libertador é crescimento do Reino, é acontecer salvífico, mas não é a chegada do Reino, nem *toda* a salvação” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 237).

Nas palavras de Leonardo Boff: “as libertações históricas são [...] antecipações e concretizações, sempre limitadas, mas reais, da salvação que será plena somente na eternidade”; entre “reino de Deus e sociedade justa” há uma “identificação” (se identifica *em*), mas não há uma “identidade” (não se identifica *com*) (BOFF, L. – BOFF, C., 1980, p. 26, 58).

É claro que a salvação ou o reinado de Deus não pode ser reduzido a sua dimensão social nem essa dimensão social pode ser reduzida aos processos organizados de luta pela transformação das estruturas da sociedade. A salvação ou o reinado de Deus diz respeito a todas as dimensões da vida humana (pessoal, social, histórica) e à totalidade da criação (cosmos); realiza-se na história, mas abrindo e transcendendo a história para além de seus limites espaço-temporais (transcendência na história). E a dimensão social da salvação ou do reinado de Deus diz respeito à diversidade de formas e níveis de vínculo social: relações interpessoais (família, comunidade, conhecidos, associações etc.) e relações estruturais (costumes, normas, leis, estruturas econômicas, políticas etc.). Mesmo

a luta pela justiça e pela transformação da sociedade é muito mais ampla e complexa que os movimentos e as organizações populares: Seja pela correlação de forças que exige articulação com outras forças sociais; seja porque tem muitas dimensões e precisa ser assumida e mediada por diferentes grupos e setores da sociedade; seja porque está enraizada em processos mais básicos e sutis de resistência popular: a luta cotidiana pela vida e a solidariedade primária vivida nas situações limites da vida – aquilo que Jon Sobrino chama de “santidade primordial” (Cf. SOBRINO, 2002, p. 35-37, 125-135).

E é claro também que os processos históricos de libertação (resistências, lutas e organizações populares) não são puros nem perfeitos. São limitados, ambíguos e contraditórios. Têm seus pecados: reducionismo, fechamento, autoritarismo, sectarismo, centralismo, personalismo, violência, corrupção, machismo, racismo, homofobia, antropocentrismo, desrespeito e agressão aos próprios companheiros, dentre outros. E precisam ser purificados, alargados e dinamizados com a luz e a força do Evangelho. O reconhecimento de sua densidade teológica ou espiritual não pode ofuscar nem comprometer sua necessidade de conversão e o chamado à mesma.

Mas nada disso nega a densidade salvífico-espiritual dos movimentos e das organizações populares e, conseqüentemente, a necessidade de diálogo e interação da Igreja com eles na luta em defesa dos direitos dos pobres e marginalizados. Isso explica e justifica a participação de milhares de cristãos em movimentos e organizações populares, a articulação e colaboração das pastorais e organismos sociais da Igreja com diferentes movimentos e organizações populares, o apoio da Igreja às lutas e organizações populares e, mais recentemente, os encontros do papa Francisco com movimentos e organizações populares para discutir os grandes problemas do mundo e as alternativas que vêm sendo gestadas e experimentadas nas periferias do mundo (Cf. PAPA FRANCISCO, 2015b, 2015c, 2016; AQUINO JÚNIOR – ABDALLA – SÁVIO, 2018; AQUINO JÚNIOR, 2018).

Está em jogo aqui a dimensão socioestrutural da evangelização, isto é, a estruturação e organização da sociedade a partir e em função do reinado de

Deus que tem nos pobres e marginalizados seu critério e sua medida histórico-escatológicos (Cf. Mt 25, 31-46). Em vista disso, a Igreja precisa dialogar e interagir com as forças sociais que favorecem esse dinamismo: seja denunciando e enfrentando as “estruturas de pecado” que configuram e dinamizam de modo pecaminoso nosso mundo; seja anunciando, ensaiando e construindo “estruturas de graça” que estruturam e dinamizam de modo gracioso nossa sociedade. Aqui aparece o caráter ou a dimensão salvífico-espiritual dos movimentos e organizações populares. E aqui o vínculo da Igreja com os movimentos e as organizações populares aparece como algo constitutivo de sua missão evangelizadora. Não por acaso Francisco fala dos movimentos populares com “uma benção para a humanidade” (PAPA FRANCISCO, 2015b, p. 18) e insiste na cooperação da Igreja com eles para fortalecer os “esforços e os processos de mudanças” na sociedade (PAPA FRANCISCO, 2015c, p. 13).

A modo de conclusão

Falar do vínculo entre evangelização e movimentos populares é falar tanto de uma dimensão fundamental da evangelização (dimensão socioestrutural) quanto de uma dimensão fundamental das organizações e movimentos populares (dimensão salvífico-espiritual). Certamente, a evangelização não se reduz a sua dimensão socioestrutural (diz respeito a todas as dimensões da vida humana) nem os movimentos populares podem ser considerados simplesmente do ponto de vista de sua dimensão salvífico-espiritual (tem várias outras dimensões irredutíveis: social, política, econômica, cultural, psicológica, ecológica etc.). Mas sem a dimensão socioestrutural, a evangelização, além de incompleta, ficaria radicalmente comprometida; e sem a dimensão salvífico-espiritual, não se compreenderia em sua radicalidade os movimentos e as organizações populares – como nenhuma outra realidade. De modo que falar do vínculo entre evangelização e movimentos populares é falar de algo que é constitutivo de ambos e que é vital para a missão da Igreja de ser “sinal e instrumento” de salvação ou do reinado de Deus no mundo que se materializa, também e de modo particular, nos processos históricos de libertação.

SIGLAS

CDSI – Compêndio de Doutrina Social da Igreja
 CV – *Christus Vivit*
 EG – *Evangelii Gaudium*
 EN – *Evangelii Nuntiandi*
 GS – *Gaudium et Spes*
 LS – *Laudato Si'*
 PCCU – Pontifício Conselho *Cor Unum*
 SRS - *Sollicitudo rei socialis*

BIBLIOGRAFIA

- ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro. “Um novo paradigma na Doutrina Social da Igreja”. *REB* 314 (2019) p. 615-636.
- AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *Pastoral social: Dimensão socioestrutural da caridade cristã*. Brasília: CNBB, 2016.
- AQUINO JÚNIOR, Francisco de. “Evangelização e promoção humana”. *Teocomunicação* 48 (2018a) p. 35-47.
- AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *Organizações populares*. São Paulo: Paulinas, 2018b.
- AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *Teologia em saída para as periferias*. São Paulo: Paulinas, 2019.
- AQUINO JÚNIOR, Francisco de – ABDALLA, Maurício – SÁVIO, Robson (orgs.). *Papa Francisco com os movimentos populares*. São Paulo: Paulinas, 2018.
- BENTO, Fábio Régio. “Adeus reformismo – papa Francisco e a Doutrina Social da Igreja”. *Perspectiva Teológica* 50 (2018), p. 509-523.
- BOFF, Leonardo – BOFF, Clodovis. *Da libertação: O teológico das libertações sócio-históricas*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- CELAM. *Conclusões de Medellín*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- CELAM. *Evangelização no presente e no futuro da América Latina: Conclusões da Conferência de Puebla*. Texto Oficial. São Paulo: Paulinas, 1979.
- CNBB. *Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil 1979/1982*. São Paulo: Paulinas, 1979.
- COMPÊNDIO DO VATICANO II: *Constituições, Decretos, Declarações*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- ELLACURÍA, Ignacio. “Teología de la liberación frente al cambio socio-histórico en América Latina”. *Escritos Teológicos I*. San Salvador: UCA, 2000, p. 313-347.

- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação: Perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2000.
- LIBANIO, João Batista. “Sínodo dos Bispos (1974): Evangelização no mundo de hoje”. *Síntese* 3 (1974) p. 115-124.
- NOLAN, Albert. *Esperanza en una época de desesperanza*. Santander: Sal Tarrae, 2010.
- PAGOLA, José Antonio. *Voltar a Jesus: Para uma renovação das paróquias e comunidades*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- PAGOLA, José Antonio. *Recuperar o projeto de Jesus*. Petrópolis: Vozes, 2019.
- PAPA FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium: Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. São Paulo: Paulinas, 2013.
- PAPA FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato Si’*: Sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015a.
- PAPA FRANCISCO. *Discurso do Papa Francisco aos participantes do Encontro Mundial dos Movimentos Populares*. Brasília: CNBB, 2015b.
- PAPA FRANCISCO. *Discurso do Papa Francisco no II Encontro Mundial dos Movimentos Populares*. Brasília: CNBB, 2015c.
- PAPA FRANCISCO. *Discurso do Papa Francisco aos participantes do III Encontro Mundial dos Movimentos Populares*. Brasília: CNBB, 2016.
- PAPA FRANCISCO. *Exortação Apostólica Pós-sinodal Christus vivit: Aos jovens e a todo o povo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2019a.
- PAPA FRANCISCO. “Puebla, autoconsciência histórica da Igreja na América Latina (03/10/2019b)”. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2019-10/papa-francisco-quarenta-anos-conferencia-puebla.html>.
- PAPA FRANCISCO. “Discurso à Cúria romana na apresentação de votos natalícios” (21/12/2019c). Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2019/december/documents/papa-francesco_20191221_curia-romana.html
- PAPA JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Sollicitudo rei socialis*. São Paulo: Paulinas, 1990.
- PAPA PAULO VI. *Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi: Sobre a evangelização no mundo contemporâneo*. São Paulo: Paulinas, 1976.
- PONTIFÍCIO CONSELHO *COR UNUM. A fome no mundo. Um desafio para todos: O desenvolvimento solidário*. São Paulo: Paulus, 1997.
- PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E Paz”. *Compêndio de Doutrina Social da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2011.
- SOBRINO, Jon. *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopia: El Salvador, Nueva York, Afeganistán*. Madrid: Trotta, 2002.

REFLEXÃO TEOLÓGICO-PASTORAL A PARTIR DO DECRETO AD GENTES

THEOLOGICAL-PASTORAL REFLECTION
FROM THE AD GENTES DECREE

*Nadi Maria de Almeida**

*Victor Dunne***

RESUMO

Este artigo se propõe a uma análise do documento do Concílio Vaticano II sobre a atividade missionária, o Decreto Ad Gentes. Objetiva ponderar os fundamentos, horizontes e propostas missionárias a partir de uma reflexão teológica e pastoral do Decreto, assinalando a relevância do documento para a missão da Igreja no mundo contemporâneo. O estudo teve uma abordagem exploratória, qualitativo do Decreto Ad Gentes, auxiliada por pesquisas bibliográficas de autores que investigaram e escreveram sobre o assunto. O texto trás primeiro uma análise do documento, apresenta o contexto em que o mesmo surgiu; o processo da redação e a estrutura do texto e mostra o longo processo da redação até que chegassem a um consenso e a aprovação do seu conteúdo, com unanimidade de votos. Proporciona, ainda, uma síntese dos pontos principais do conteúdo de cada capítulo, bem como sua divisão textual. O segundo momento traz a fundamentação bíblico-teológico do texto com seus novos horizontes e propostas missionárias ad gentes enquanto processo de evangelização, tal como aparece no Decreto. A pesquisa deseja revigorar o apelo a um maior engajamento nas atividades missionárias da Igreja, mostrar a importância da missão e estimular um compromisso pastoral mais aberto e missionário no mundo contemporâneo.

* Doutoranda em teologia como foco em Missão, pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR. Bolsa - CAPES. Mestrado em Teologia com foco em missão, pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR. E-mail: nadinadimaria@gmail.com

** Doutor em Divindade pela St. Patrick's College Maynooth na Irlanda; Mestre em Teologia Sistemática pela Universidade Gregoriana de Roma. E-mail: vdunnesps@gmail.com

Revista de Cultura
Teológica

Texto enviado em

14.02.2019

e aprovado em

07.05.2020

Ano XXVIII - Nº 95

Jan - Abr 2020



Programa de Estudos
Pós Graduação em
Teologia - PUC/SP

Palavras chave: Decreto *Ad Gentes*. Concílio Vaticano II. Horizontes teológicos. Proposta Missionária.

ABSTRACT

This article proposes an analysis of the document of the Second Vatican Council on missionary activity, the *Ad Gentes* Decree. It aims to consider the foundations, horizons and missionary proposals based on a theological and pastoral reflection of the Decree, highlighting the relevance of the document for the mission of the Church in the contemporary world. The study had an exploratory, qualitative approach to the *Ad Gentes* Decree, aided by bibliographic research of authors who investigated and wrote about the subject. The text first brings an analysis of the document, presents the context in which it arose; the writing process and the structure of the text and shows the long process of writing until they reach a consensus and the approval of its content, with unanimity of votes. It also provides a synthesis of the main points of the content of each chapter, as well as its textual division. The second moment brings the biblical-theological foundation of the text with its new horizons and *ad gentes* missionary proposals as a process of evangelization, as it appears in the Decree. The research seeks to reinvigorate the call for greater engagement in the missionary activities of the Church, to show the importance of the mission moreover, to stimulate a more open and missionary pastoral commitment in the contemporary world.

Keywords: *Ad Gentes* Decree. Second Vatican Council. Theological Horizons. Missionary Proposal.

1. INTRODUÇÃO

O Decreto *Ad Gentes* foi o ponto de reflexão de uma nova era de missão que iniciou uma mudança radical na forma de ver, de falar e de fazer missão. Veio em um período de contradições, mudanças e confusão tanto na sociedade como na Igreja. Teve um processo de construção contraditório com muitas discussões, reflexões e reformulações, que trouxe uma mudança de paradigma da missão, uma mudança de entendimento de missão, do seu objetivo e da forma de fazer missão. A análise do Decreto *Ad Gentes* visa conhecer melhor a dura caminhada de entendimento dos fundamentos teológico da missão *ad gentes* e a árdua “batalha” de formular um documento de caráter essencialmente missionário para atividade missionária da Igreja no mundo.

Tomando como princípio que Deus está presente e atuante mesmo antes da chegada do missionário, ao longo da pesquisa buscou-se responder questões sobre a relevância do Decreto *Ad Gentes* e da missão aos povos para Igreja no

mundo contemporâneo; mostrar os fundamentos, horizontes e propostas missionárias, teológica e pastoral do Decreto.

O trabalho mostra que a missão *ad gentes* é a essência da atividade missionária da Igreja. Todo cristão é discípulo missionário de Cristo, chamado e enviado. Logo, é parte fundamental, indispensável e de primeira linha para toda Igreja e para cada cristão. Deste modo, é possível entender porque os padres da Igreja reunidos em concílio votaram quase unânime no Decreto sobre a atividade missionária da Igreja (somente cinco votos contra). Pois, trata-se de um documento que representa a essência e o coração da Igreja de Cristo, a saber, o compromisso do cristão de testemunhar a Boa Nova do Reino no mundo.

Na primeira parte do estudo faz uma análise do contexto em que surgiu o documento, do processo da redação e apresenta a estrutura do documento com aprofundamentos teológicos e pastorais. Na segunda parte, aborda a visão bíblica teológica da missão com fundamentação, horizontes e propostas missionárias descritas no *Ad Gentes*. Pretende-se contribuir para avigorar a seriedade da renovação do Vaticano II, que mostrou novos caminhos e maneiras de fazer missão com a promulgação de um Documento específico para a atividade missionária da Igreja no mundo, o Decreto *Ad Gentes*. Logo, a relevância para a credibilidade da Igreja é que ela não perca seu foco e não desvie a atenção de sua razão de ser, ou seja, sua natureza missionária ao serviço do Reino de Deus no mundo; Reino este de paz, amor, justiça e vida digna para toda humanidade no mundo.

2. O Decreto *Ad Gentes*

O Decreto *Ad Gentes* (AG), foi redigido durante o período preparatório do Concílio Vaticano II. O momento que antecede o concílio revela uma sociedade repleta de mudanças, com diversos acontecimentos que afetaram a humanidade. Período pós-guerras e de avanços tecnológicos. Época que a missão não era vista com bons olhos, por causa das falhas ocorridas no entendimento e maneira de fazer missão. O ponto de partida foi quando o papa João XXIII pede para abrir as janelas para que entrasse um ar fresco.

Souza (2005) coloca a preocupação com uma Igreja envolvida num mundo de agitações e tensões e um Concílio que se preocupa em reconciliar a

Igreja católica com o mundo moderno. Chama toda a Igreja a uma renovação e atualização da sua atividade missionária, em um mundo modernizado, onde o cristianismo deveria se fazer presente e atuante. Para isso é preciso transformações profundas na Igreja.

A Igreja é convidada a ler os “sinais dos tempos” a reconhecer nele o movimento do Espírito de Deus agindo, a abrir-se e tomar nova atitude em relação a outras Igrejas cristãs, as religiões e ao mundo. Todavia por séculos a ideia exclusivista de missão havia motivado e conduzido a Igreja. O contexto moderno questiona, critica e rejeita o modelo antigo de missão. O que leva maior tempo nas discussões e dificuldades de chegar a um acordo na redação do documento sobre atividade missionária da Igreja.

Com o fim das segundo guerra mundial, do colonialismo e a conquista do mundo moderno, com novas relações e liberdade humana, religiosa e cultural, a situação mundial havia mudado. A Igreja precisava se inserir no contexto do mundo moderno, abraçar uma missão que transcende que se abre ao diálogo e à caridade, o que necessitaria muito humildade (RASCHIETTI, 2011).

Diante de um mundo de pluralidade que trouxe muitas reflexões e questionamentos sobre a validade da missão, que era a realidade do momento da redação do AG, da qual provocou dificuldades e um processo lento para se “chegar a um consenso” sobre a práxis missionária na Igreja. Era preciso superar a visão exclusivista e chegar a uma visão inclusivista e mais pluralista de missão inserida no contexto, no mundo contemporâneo. No final do Concílio AG vem com uma nova visão, maior abertura e um novo impulso à missão evangelizadora dos povos, trazendo uma visão teológica da missão.

2.1 O processo de redação do texto

Pela primeira vez nas histórias dos Concílios Ecumênicos, um documento explicitamente dedicado à missão evangelizadora da Igreja no mundo. E ainda que no percurso histórico, Bevans (2013), coloca que quase foi abandonado durante o Concílio, pois teve uma árdua trajetória até sua aprovação.

Foi um processo lento e sofrido. Passou por várias redações, oito em

total. Os rascunhos entravam e saía facilmente da sala conciliar. Teve um caminho vagaroso e de controvérsias até se chegar a um consenso de missão. Havia a “vontade de superar uma concepção focalizada exclusivamente na organização das ‘missões’ em terras não cristãs, para uma concepção mais ampla e articulada de uma missão global da Igreja no mundo contemporâneo” (RASCHIETTI, 2011, p.140).

Segundo Bevans (2013), os trabalhos preparatórios começaram em janeiro de 1959, assim que o Cardeal “Gregory Peter Agagianian”, prefeito da “*Propaganda Fide*”, anunciou que haveria uma comissão para preparar um documento sobre a atividade missionária da Igreja e só foram encerrados com sua aprovação em dezembro de 1965. Durante o Concílio, logo no início, em outubro de 1962, foi formada uma “comissão de 54 membros quase todos Europeus, o que não agradaram muitos dos bispos que vinham da missão da África e Ásia” (BEVANS, 2013, p.9-10).

Depois de muitas reuniões apresentaram o primeiro texto com sete capítulos muito jurídico e conservador com preocupação mais administrativa e nada teológica. Falava da formação do clero e questões sacramentais e litúrgicas e um pouco sobre a cooperação missionária, “não levaram em consideração as sugestões dos bispos da Ásia e da África” que alegaram que o rascunho “não tomava em consideração as muitas questões práticas, ou seja, as questões levantadas pelas próprias missões”. Os bispos das áreas de missão exigiam que fossem eles que desempenhassem a governança das reflexões sobre questões missionárias (BETTSCHEIDER; FERNANDES, 2006, p.1).

Bevans (2013) coloca que, de dezembro de 1962 a outubro de 1963, a comissão missionária se reuniu e os resultados ainda não foram bons. Conseguiram enviar um documento intitulado “Nas Missões” a qual foi retornado para revisão. Em abril de 1964 foi anunciado que todos os documentos que ainda não tinham sido discutidos no Concílio, fossem reduzidos a proposições para salvar tempo, e para que o Concílio pudesse terminar no final de 1964.

A comissão preparou “quatorze proposições em seis páginas”, com o título “Sobre a atividade missionária da Igreja” que era mais que teológica, um

ponto de vista histórico do momento: a descolonização, a globalização dos problemas de pobreza. E que apesar de o Papa Paulo VI ter falado a favor os bispos pediram um novo esquema mais completo para a atividade missionária da Igreja (Bevans, 2013, p.9-11). Assim, a comissão foi reforçada com mais membros da África e da Ásia e da América do Norte. Foi formada uma subcomissão de cinco pessoas entre eles o padre Johannes Schütte, superior geral dos padres do Verbo Divino, como vice-presidente, Yves Congar e Joseph Ratzinger, para desenvolver um novo esquema. Foram 15 dias de intensos trabalhos na elaboração de algo novo, com uma profunda base teológica assessorada pelos distintos teólogos Congar, Joseph Neuner, Glasik e Ratzinger (BEVANS, 2013, p.11).

Bevans (2013, p.11) descreve que padre Schütte “fez uma longa apresentação do esquema que foi considerado como o documento “Magna” que moldaria a Igreja universal verdadeiramente missionária”. E por fim no dia 7 a 13 de outubro de 1965 foram feitos 49 discursos,¹ no dia 12 o documento foi votado e “teve como resultado 2070² votos a favor e 15 contras”, no dia 13 os discursos continuaram, mas o esquema já estava seguro. A comissão volta a trabalhar³ para incorporar as sugestões dos bispos para a votação final do dia 7 de dezembro de 1965. Assim no dia sete de dezembro de 1965, na nona sessão, o Decreto *Ad Gentes* foi aprovado com quase unanimidade dos votos, 2.394 a favor e apenas cinco votos contra (*Ad Gentes* p.3-4). E assim uma nova era da atividade missionária começa.

O decreto *Ad Gentes*, foi concluído já no final do Concílio. Logo, teve o privilégio de acompanhar e recolher a reflexão, os pensamentos e debates do concílio sobre o “novo” para a missão da Igreja. Coloca a missão em primeiro lugar, por ser a própria essência de Trindade em movimento, em saída, que trans-

1. Segundo Suess citando (Kloppenburger [org.], vol. V. p.243, 1966), diz que “Um grupo significativo pediu a afirmação da necessidade da missão, apesar do reconhecimento da ‘possibilidade de salvação sem conhecimento do Evangelho e sem pertença visível à Igreja’. Pediu-se também uma sensibilidade especial para a questão ecumênica e as áreas de convivência com os não-cristãos.” (Cf. Suess, 2012. Disponível em: <<http://www.ambientevirtual.org.br/fichas-de-estudo/ad-gentes/>>).

2. De acordo com o (Compendio Do Vaticano II, 2000, p.349), no dia 10 e 11 de novembro o Decreto recebeu “1.750 votos modificativos”. Isso significa que no dia 12 tiveram uma nova votação, segundo aponta Bevans (2013, p.11).

3. Fez se então a oitava revisão. Cf. (Compendio Do Vaticano II, 2000, p.349).

borda de amor pela humanidade. Traz a compreensão que missão é antes de tudo a dinâmica da missão de Deus – *Missio Dei*. Segundo Suess, o consenso para a redação do decreto foi lento, mas que no final trouxe algo importante: a ênfase e a centralidade da missão, do ser missionário da Igreja e do dever de cada cristão no mundo (Suess, 2007).

2.2 A estrutura do texto

O Decreto Ad Gentes, contém poucas páginas, mas um conteúdo missionário proeminente. Traz apenas seis curtos capítulos com densa orientação sobre a ação missionária da Igreja. Em sua estrutura contém uma breve introdução (Proêmio), seis capítulos e uma conclusão.

No Proêmio AG (1), missão é envio. A Igreja em obediência ao mandato do seu fundador vai a “todos os povos e nações” (cf. Mt 10,6). Com o desejo de reunir todas as forças dos fiéis, para que o Reino de Deus difunda a todos os povos e nações⁴. *Missio Dei* é amor que ultrapassa todos os limite e fronteiras.

O capítulo primeiro apresenta a parte teológica do Decreto AG que traz os princípios doutrinários da missão. Segundo Bevans (2013, p.11), seria o capítulo mais importante do documento, e a primeira frase desse capítulo a mais significativa para todo do documento, porque nos leva a própria “fonte da missão” que é Deus⁵ (AG 2). Traz referências bíblicas e patrísticas, e dá a missão como ato primário de Deus explicitado na encarnação de Jesus Cristo (AG 2-5).

O número 9 do AG tem um objetivo escatológico. “A atividade missionária não é nada mais e nada menos do que uma manifestação da vontade de Deus que se cumpriu no mundo e na história”. Deus “trabalha a história da salvação por meio da missão” e seu objetivo é trazer “a presença de Cristo, o autor da salvação”. Cristo que respeita as culturas e traz à perfeição. Em cada Cultura há “uma espécie de presença secreta de Deus” (BEVANS, 2013, p. 11).

No segundo capítulo intitulado como “A obra missionária como tal” destaca-se a parte prática da missão: das obras, do testemunho de vida e diálogo,

4. Cf. Mc 16,15.

5. “A Igreja peregrina é por natureza missionária. Pois ela se origina da missão do Filho e da missão do Espírito Santo, segundo o desígnio de Deus Pai” (AG 2).

da presença de caridade, do anúncio e da formação cristã. Os números de 11 a 12 refletem sobre o testemunho cristão com a própria vida; os números de 13 a 14, fala da real pregação do Evangelho, e os números 15 a 18 da dinâmica da formação de uma comunidade cristã. O número 10 destaca três aspectos da atividade missionária: “entre adeptos de religiões não cristãs, entre pessoas que não creem e entre pessoas que são hostis à religião e crença em Deus” (BEVANS, 2013, p.11).

O autor destaca ainda o número 11 como uma das passagens mais eloquentes do Decreto, quando destaca além do testemunho de vida, a necessidade de conhecer a fundo as culturas e os valores das pessoas, suas tradições religiosas e ver a “semente da Palavra”⁶ presente nelas, em sua história. Aponta aqui a missão que deve ser contextualizada, justifica a posição do Concílio contra qualquer tipo de proselitismo, coerção ou atração das pessoas “por técnicas indignas” (BEVANS, 2013, p.12).

O capítulo terceiro trata das Igrejas particulares e ação missionária do clero local, na promoção dos leigos e recursos materiais. Os conciliares insistem que estas são Igrejas por direito próprio e que devem ser tratadas como tal.

AG n. 20, fala do bispo que deve ser “arauto da fé” e que seu clero desenvolva além dos trabalhos pastorais ao anúncio entre os povos e dioceses em terra de missão ad gentes. AG n. 21 traz uma reflexão importante sobre a tarefa dos leigos. De ser testemunha na vida diária no contexto onde vive. O Decreto frisa várias vezes que a comunidade cristã não pode ser removida do meio do mundo, mas que seja participante e contribua para construção de um mundo melhor. E AG n. 22, dedicado ao encorajamento das teologias locais, contextuais ou inculturadas (BEVANS, 2013, p.12).

Bevans (2013, p.12), destaca os números 20, 21 e 22. AG (20), fala do bispo que deve ser “arauto da fé” e que seu clero desenvolva além dos trabalhos pastorais ao anúncio entre os povos e dioceses que ainda não conhecem Cristo. AG (21) traz uma reflexão importante sobre a tarefa dos leigos. De ser testemunha na vida diária no contexto onde vive. O Decreto frisa várias vezes que a

6. Afirmção de Justin Martil, e tem sido frequentemente citado após o Concílio.

comunidade cristã não pode ser removida do meio do mundo, mas que seja participante e contribua para construção de um mundo melhor. E AG (22), dedicado ao encorajamento das teologias locais, contextuais ou inculturadas.⁷

No quarto capítulo aborda a pessoa do missionário: seu chamado, espiritualidade, formação. Destinado a ajudar a preparar futuros missionários sejam eles sacerdotes, homens e mulheres consagrados, leigos/as de todos os lugares. Adverte que a missão não envolve somente partes geográficas, mas as “necessidades particulares de pessoas particulares”. AG n. 23 lembra que existe um chamado particular pelas quais os cristãos deixam tudo, cruzam fronteiras para testemunhar o Reino. É um Dom do Espírito, mas que precisa de preparação, treinamento espiritual, psicológico, moral, teológico, missionário, antropológicos, das ciências sociais e mais a linguística (cf. AG 25-26).⁸

No quinto capítulo aponta para a organização da atividade missionária, foi o capítulo, segundo Bevens (2013, p.13), que teve a mais longa discussão durante a preparação final de seu esquema. Aborda a restituição da “Congregação da Propaganda da Fé” e visa dar aos bispos locais, nas áreas de sua jurisdição, uma maior opinião sobre o desenvolvimento de suas Igrejas. AG (29), passagem que causou controvérsia, na afirmação de que deve haver representantes dos bispos e Institutos pontífices que apoiem trabalhos missionários.⁹ “Na verdade está reestruturação do AG nunca foi posta em prática [...]. Na encíclica de João Paulo II Redemptoris Missio n. 75, lemos que os bispos, e superiores maiores, etc. devem apenas cooperar plenamente com este ‘Dicastério’”.¹⁰

No sexto e último capítulo aborda a cooperação missionária, ou seja, do dever missionário de cada batizado na Igreja. Começa com a formação, o papel da Igreja, o dever dos bispos, sacerdotes, religiosos e religiosas ativos e contemplativos e dos leigos. Bevens (2013, p.13) salienta que há uma grande distância

7. Bevens diz que embora o texto não use os “termos explicitamente, ele usa o termo adaptação” (Cf. Bevens, 2013, p.12).

8. Mais uma vez Bevens (2013, p.12) lembra que as palavras não estão explicitamente mencionadas no documento, mas subtendidas.

9. Como por exemplo “Associação da Santa Infância”, congregações missionárias e organizações leigas.

10. Bevens (2013, p.12), diz que um missiólogo, Joseph Glazik diz que “infelizmente, nada mudou do que a Congregação foi antes do Concílio Vaticano II”.

entre este capítulo e a declaração sobre a natureza missionária da Igreja local no capítulo segundo do AG. Aqui “missões” no plural significam basicamente “missões estrangeiras” e “países de missão”. O autor destaca dois pontos importantes neste capítulo. Primeiro AG n. 39 oferece reflexões sobre a intrínseca dimensão missionária do sacerdócio. “Pois assim como os padres contribuem com seu bispo nas Igrejas locais, eles devem estar envolvidos levando a consciência missionária aos fiéis, promover vocações missionárias e arrecadar ofertas para missão”. Segundo, enfatiza o caráter missionário das ordens de vida contemplativas, insistindo que elas são também essenciais para a atividade missionária. Através de suas “orações, penitências e sofrimentos oferecidos para missão”. Incentiva-as estabelecerem casas na “África, Ásia, América Latina e Oceania” (AG 40).

O Decreto AG conclui com uma saudação lembrando especialmente os missionários em terra de missão sofrendo perseguições. Afirma a importância da participação de toda Igreja na missão, reconhece, como fez no início do Decreto, que “a missão e em última instância obra de Deus”. E pede orações para conversão do mundo através da intercessão de Maria, Rainha dos Apóstolos.

Se olharmos Decreto AG, separadamente dos outros documentos do concílio, poderia parecer restritivo à missão *ad gentes*, opondo ao espírito do Concílio. Contudo, visto como parte complementar do todo, percebemos que ele liga as reflexões teológicas e pastorais pautadas à missão nos demais textos conciliares. Enfatiza que toda a Igreja precisa passar por uma conversão, por um processo de revisão eclesial para ser uma presença efetiva no mundo.

2.3 A fundamentação bíblico-teológica do texto

A fonte bíblica, da missão percebida no Decreto AG é a Trindade, Pai, Filho e Espírito Santo. O Pai que enviou o Filho para salvação do seu povo. E o Pai e o filho enviaram o Espírito para realizar no interior dos corações a sua obra salvadora e impelir a Igreja a sua própria libertação (AG 1-5).

O Novo Testamento descreve como o Reino de Deus veio em Jesus Cristo, destinado a toda a humanidade. Logo, ao explorar as raízes bíblicas¹¹ da

11. Deteremos apenas em uma pequena reflexão teológico de missão no Novo Testamento.

missão, é importante, tanto quanto possível, permitir que a Bíblia fale com essa convicção da relevância universal do plano de salvação de Deus em Jesus Cristo.

A missão é questão de amor universal. Jesus chama e reúne seu povo orienta-os no serviço de amor ao outro. Jesus dá o exemplo com sua vida indo aos últimos da sociedade, lavando os pés dos discípulos (cf. Jo 13)¹², e por último com a doação da sua própria vida. Com isso mostra que missão é amor sacrificial e não imposição, força e coerção.

Em Jesus encontramos o “fundamento para a missão entre os gentios”. A sua missão é inclusiva, diante do centurião, exclama: “em verdade vos afirmo que nem mesmo em Israel encontrei tamanha fé” (Mt 8,10). E em relação à mulher Cananéia diz, “Ó mulher, grande é tua fé!” (Mt 15,28). E ainda encontramos os cobradores de impostos as prostitutas que precedem no Reino de Deus (Mt 21,31). Jesus que acolhe os pecadores (Lc 15, 1s). Para Bosch “são os gentios tomando parte ao banquete do Reino” (BOSCH, 2002, p.50-51).

No Evangelho de Mateus, capítulo 12 Jesus aparece libertando as pessoas de todo mal, significa que o Reino de Deus está presente. Neste sentido, é o poder de Deus que se rompe na história com amor, para curar e libertar a humanidade e o mundo do poder do mal. Com a vinda de Cristo ao mundo a Boa Nova do Reino já está no meio de nós. Bosch afirma que o Reino de Deus é a centralidade de toda atividade de Jesus. Ele compreende que sua missão é a serviço do Reino. “Para Jesus, o reinado de Deus é o ponto de partida e o contexto para missão” (BOSCH 2002, p.52, 62-63).

O evangelho de São Lucas capítulo 14 apresenta o Reino como um banquete já preparado. O Reino está aqui, mas é preciso unir as pessoas. Este ajuntamento Goheen (2011) fala que é a missão da Igreja, o chamado cristão a missionar o povo de Deus. O perigo que corremos é esquecer que o povo de Deus foi escolhido não para si mesmo, mas em favor das nações. Um povo “abençoado para ser bênção” (Gn 12,2-3).

Segundo Goheen (2011) o tema de reunir, ajuntar os povos é uma temá-

12. Todas as citações dessa dissertação foram tiradas da Bíblia de Jerusalém.

tica que permeia os Evangelhos; reunir convidados para o banquete (Mt 22,2; Lc 14,15); reunir as ovelhas no aprisco (Jo 10,16); ajuntar trigo no celeiro (Mt 13,24-30); são imagens proféticas que domina os evangelhos, assim sendo missionar é sair ir ao encontro das pessoas para reunir em uma só família, povo de Deus; em um só rebanho, o do Reino de Deus.

Jesus reúne as ovelhas de Israel, as renova, as prepara e as envia para ser luz para as nações. Todos os evangelhos terminam com um envio missionário (Mt 28,19; Mc 16,15; Lc 24,47-48; Jo 20, 21). At 1,7-8 “você serão minhas testemunhas... até os confins do mundo”, Ser sal da terra e luz para o mundo (cf. Mt 5,13-14).

A missão da Igreja é a mesma do seu Mestre: aos pobres, doentes, abandonados e sofredores, a fim de restituir vida digna, liberdade, salvação em Jesus Cristo (cf. Lc 4,18; 19,10; Mt 10,45). A Boa notícia é que Cristo já nos salvou e nos libertou, e que o Espírito Santo nos precede em todo e qualquer campo de missão (AG 4).

AG n. 25 coloca no sentido de ir com a “mente aberta e coração dilatado, ao encontro do outro, abraçar de boa vontade os trabalhos que lhe são confiados, adaptar-se generosamente aos diversos costumes e variadas condições dos povos”. Para isso é preciso alimentar a vida espiritual para que “arda dentro de si o espírito de fortaleza, de caridade e de temperança, espírito de sacrifício (...)” para crescer no amor de Deus e do próximo (AG 25).

Palavra de Deus nos mostra que a missão é própria do movimento de amor da Trindade para conosco. Cristo é o missionário do Pai por excelência. Ele deixa sua casa e forma uma comunidade com seus apóstolos, enviando-os em missão: A partir daí surgem novas comunidades e a Igreja se expande através do anúncio e dos testemunhos e partilhas missionárias. Assim, desde os primórdios da Igreja a atividade missionária *ad gentes* foi intensa e marcante.¹³ Aqueles que faziam a experiência do amor de Deus em Jesus Cristo sentiam-se no dever de passar adiante. “Pois não podemos deixar de falar de tudo quanto vimos e

13. Cf. Atos capítulos 13 a 28 sobre a expansão da Igreja como consequência do anúncio do Reino.

ouvimos!”¹⁴ e ainda “Sim, o que vimos e ouvimos isso vos proclamamos, para que também tenhais comunhão conosco; e a nossa comunhão com o Pai e com seu Filho Jesus Cristo” (cf. At 4,20; 1Jo 1,3).

Ao longo da história essa ação foi sendo esquecida e aos poucos perdendo este espírito missionário nos cristãos. A preparação foi enfraquecendo e o estilo colonialista que empunhava religião tomou conta apagando o verdadeiro sentido da missão. A superioridade de quem colonizava despreza tudo da nova cultura e povos para impor a cristandade.

Contrário a isso vemos em Atos 2, 46-47, uma vida atraente da comunidade, cheia de alegria, compaixão, generosidade, justiça e amor, a qual as pessoas são atraídas por essa vida vivida espontaneamente pelos membros da comunidade.

Como nos mostra AG (2), a Igreja recebeu desde o princípio o mandato de Jesus: “Como o Pai me enviou, também eu vos envio” (Jo 20,21b) “Ide por todo o mundo, proclamai o Evangelho a toda criatura” (Mc 16,15). O mandato de Cristo não é algo de contingente e exterior, mas atinge o próprio coração da Igreja (cf. RM 62). Goheen (2015), afirma que somos chamados a fazer parte dessa missão Divina, continuando a missão de Israel de ser luz para as nações; a missão de Jesus de tornar o Reino conhecido; e da missão da Igreja primitiva de serem testemunhas de Jesus no mundo. Até que o Reino venha definitivamente a história continua com os cristãos.

A Igreja é missionária por natureza. Seu movimento de sair e ir, que também fala Papa Francisco na *Evangelii Gaudium* n. 20, é próprio do seu ser nato. “Não é a missão que procede da Igreja, mas a igreja que procede da missão de Deus”.¹⁵ Assim sendo, a missão brota do amor da Trindade para conosco e cresce do nosso amor aos irmãos e irmãs dispersos no mundo (cf. AG 3).

No mundo atual muitos têm vontade, porém, não têm coragem de abster-se de sua vida confortável e segura. Muitos não têm preparação, porque falta

14. Missão é partilha de experiência, segundo Coutinho, 2008, p. 134 “em primeiro lugar deve possuir experiência” do amor infinito de Deus para com toda a humanidade.

15. RASCHIETTI, 2011, p. 43. (Palestra na “Conferência de teologia Vida Nova” em Curitiba).

atenção, entusiasmo e conscientização missionária por parte dos líderes, que tendem a concentrar-se nas necessidades da sua Igreja local e assim, esquecem que a Igreja é católica, isto é, universal. Logo, proporcionar uma experiência de Deus que queima no interior do ser e os impulsiona a partilhar, a sair a não sossegar até que passe a frente tal conhecimento íntimo de amor da Trindade.

2.4 O horizonte teológico da missão *ad gentes*

A Igreja não faz missão, ela é missionária por natureza. Seu movimento de sair e ir, que também fala Papa Francisco na *Evangelii Gaudium* (20), é próprio do seu ser nato. “Não é a missão que procede da Igreja, mas a igreja que procede da missão de Deus” (Raschiatti, 2011, p.43). Assim sendo, a missão brota do amor da Trindade para conosco e cresce do nosso amor aos irmãos e irmãs dispersos no mundo (AG 3).

O Decreto *Ad Gentes* ressalta a atividade missionária a outros povos. Traz o apelo de sair de si e se expandir no amor universal da Trindade. A afirmação “da necessidade da missão, apesar do reconhecimento da possibilidade de salvação sem o conhecimento do Evangelho e sem pertença visível à Igreja” (SUESS, 2007, p.128, citando KLOPPENBURG [ORG.], vol. V, p.243, 1966). Foi um pedido feito à comissão e aprovada na última sessão do concílio.

O Decreto fala dos caminhos secretos de Deus para salvar as pessoas. Caminhos que só Ele conhece, mas essa verdade, não tira o nosso dever e responsabilidade de anunciar e testemunhar o Reino de Deus ao mundo. “Daí vem que a atividade missionária conserve ainda hoje e haja de conservar sempre toda a sua força e a sua necessidade de evangelizar” (AG 7).

Tudo que de Verdade e de graça que encontra já presente entre os gentios como uma secreta presença de Deus... O que de bom há no coração e no espírito dos homens ou nos ritos e culturas próprias dos povos, não só não perde, mas é purificado, elevado e consumado para a glória de Deus; confusão do demônio e felicidades dos homens (AG 8; LG 24).

Raschiatti (2011, p.5) afirma ainda que o decreto *Ad Gentes* “tem sem dúvida o mérito de haver resgatado a dimensão teológica da missão e de haver restituído à Igreja católica a consciência de sua natureza essencialmente missio-

nária” (RASCHIETTI, 2011, p.15). Missão *ad gentes* amplia o âmbito de ação, sendo dever de todo batizado e não apenas de alguns consagrados e pertencentes a institutos particularmente missionários.

Compreende-se que para ser missionário entre os não cristãos, sem perigo de machucar, ofender, excluir, ou relativizar tudo, é preciso uma firme convicção da própria fé, para partilhar, acolher e conviver com o diferente e dar razões da fé em Jesus Cristo (AG 11).

A missão chama a abertura ao diálogo e à partilha de riquezas espirituais, culturais, sociais e morais, ao mesmo tempo em que é um processo de purificação de ambas as partes. Conforme o artigo oitavo do Decreto *Ad Gentes* destaca que todas as religiões, culturas e costumes têm algo para partilhar como também para se purificar.

A partilha, o diálogo nos enriquece, nos humaniza, entusiasma e nos faz abrir a mente e o coração para dar e receber reciprocamente. No entanto, a pessoa insegura da própria fé, sem convicção, preparação e capacidade de dialogar, tende a discutir generalizar, excluir, por medo e insegurança. Evangelizar em outras culturas além de ser fruto de uma experiência de Deus, exige convicção, preparação e segurança, capacidade de dialogar e de dar testemunho de vida. A partilha, o diálogo nos enriquece, nos humaniza, entusiasma e nos faz abrir a mente e o coração para dar e receber reciprocamente.

O anúncio da Boa Nova é apresentado como dever e sinal do compromisso de caridade e serviço para com a humanidade sem distinção ou discriminação (AG 12). Espera-se de todo cristão uma abertura ao espírito ecumênico, o respeito e a capacidade de diálogo com outras religiões não cristãs, a fidelidade para com a ação missionária da Igreja especialmente em terra de missão *ad gentes* (cf. AG 16).

Além disso, com a globalização o mundo virou uma vila, qualquer coisa pode chegar rapidamente em todo lugar com maior facilidade¹⁶. Diante dessa

16. Hoje podemos chegar a qualquer lugar do mundo em pouco tempo, nos conectar em segundos. Um valor para desenvolver a consciência missionária e até romarias missionárias em lugares de missão (em vês que se fazem tantas romarias aos santuários e lugares sofisticados do mundo). Algo de se pensar pelas Igrejas no mundo pós-moderno para criar uma maior consciência missionária.

realidade, AG (11) faz um apelo:

[...] trabalhem para que homens do nosso tempo não deem tanta importância a ciência e tecnologia do mundo moderno que se alheiem das coisas divinas, mas, antes pelo contrário despertem para um desejo mais profundo da verdade e da caridade revelada por Deus.

Assim, o avanço da ciência e tecnologias da informática permite maior fluxo de conhecimentos, comunicação, informação e de conectividades. A Igreja deve aproveitar desses meios para partilhas, para o bem comum e para aproximação das pessoas e consequentemente de Deus. Que estes meios permitem a facilidade da ação missionária aos povos.

2.5 A proposta missionária do Decreto

O Decreto *Ad Gentes* propõe avigorar e fortalecer o apelo da ação evangelizadora da Igreja e o compromisso missionário de cada cristão. Enfatiza a missão *ad gentes* e a coloca no “coração” da Igreja. A centralidade da missão da Igreja espelha no amor de Deus Pai que transborda no envio de seu próprio Filho para salvação da humanidade. Amor que se abre ao mundo e cinge a todos e que da mesma forma, em consequência desse amor, a Igreja se lança ao mundo para abraçar todos seus filhos e filhas.

A missão no decreto *Ad Gentes*, como título: “Decreto sobre a Atividade Missionária da Igreja”, é essencialmente a tarefa que a Igreja deve desempenhar. A Igreja é enviada a todas as nações, através de uma ordem do Senhor, Ide! (Mc 16,15). Que torna também própria do seu ser, pois nasceu da missão e existe em função da mesma, essa e a sua catolicidade (AG 1). Dessa forma, convoca os fiéis a se empenharem com entusiasmo e gratidão à tarefa de levar a Boa nova a todos os povos, especialmente aos não cristãos.

Segundo Raschiatti (2009), quando falamos de missão não devemos esquecer-nos de dois elementos importantes. O primeiro é à profundidade do conhecimento e adesão à proposta de Jesus, o segundo é o sentido de extensão que transborda limite e fronteiras. Missão *ad gentes* é o fato de nos reconhecermos em uma só família que tem responsabilidade de cuidado uns para com os

outros. Fazer a experiência de um Deus que é Pai, que dá a vida por amor em Jesus Cristo, fazendo de nós uma só família. (RASCHIETTI, 2009, p.645-646).

O decreto aponta para uma visão diferente daquela colonialista e expansionista, de civilização e imposição de uns que se sentiam superiores e donos da verdade. O discurso de missão do Concílio é testemunho de amor – caridade; da implantação do Reino de Deus e não da Igreja; de encarar os desafios deste mundo cheio de mudanças, e ofertas, com uma atitude de escuta, de diálogo, e abertura (RASCHIETTI, 2011, p.17).

A grande preocupação do decreto é com a obra missionária da Igreja e com aqueles que não receberam a mensagem do Evangelho.

Dentre eles, uns seguem algumas grandes religiões, outros negam expressamente a sua existência, ou até mesmo a atacam... A Igreja deve inserir-se em todos esses agrupamentos impelida pelo mesmo movimento que levou o próprio Cristo, na encarnação, a sujeitar-se às condições sociais, culturais dos homens com quem conviveu (AG 10).

Suess (2007) destaca que o Decreto traz sensibilidade ao ecumenismo,¹⁷ ao diálogo inter-religioso, espaço aos leigos na missão e a cooperação missionária para contribuir com a paz e a justiça nas culturas. Dessa forma, AG número 16 faz apelos aos sacerdotes e os agentes de pastorais ao espírito ecumênico e preparação para o diálogo fraterno com os não cristãos.

Os números 11 e 12 do decreto *Ad Gentes* exorta a todos os batizados ao testemunho da verdade e da caridade de uma presença ativa, inserida no meio do povo, fazendo brilhar a Luz de Cristo. Um serviço gratuito cheio de zelo e dedicação pelo anúncio do Evangelho.

Bosch (2002) coloca a missão como uma direção a libertação integral em que a Igreja deve ser sinal e instrumento. Ele diz que a Igreja somente será fiel a

17. *Ad Gentes* número 11, exorta aos missionários enviados a se familiarizarem com as tradições religiosas presente no campo de missão. O número 15 adverte de nutrir entre os neófitos o espírito ecumênico; de promover ação ecumênica e que toda aparência do indiferentismo de confucionismo, ódio e rivalidade sejam banidos. Incentivar cooperações em questões sociais e técnicas, culturais e religiosas e que, sobretudo colabore, por causa de Cristo, seu Senhor comum: que “Seu nome os una!”

sua missão quando ela sair ao encontro dos povos abraçando todas as dimensões da vida humanas, quebrando as barreiras de discriminação de raça, cor, credo ou religião, transformando as relações humanas com o poder do Evangelho de Jesus Cristo. Suess (2007, p.197) ressalta que o decreto *Ad Gentes*, “considera missão ‘*ad gentes*’ o desdobramento da missão do próprio Cristo, enviado a evangelizar os pobres.” (AG 4,5).¹⁸

Faz-se necessário ressaltar que mesmo em um mundo modernizado, com tantas facilidades tecnológicas de comunicação e de locomoção, são muitos os que saem para fazer turismo e conhecer o mundo. No entanto, ainda são poucos os que deixam tudo e saem para terra de missão além-fronteiras, mesmo, após anos de apelos realizados pelo Decreto *Ad Gentes*, reforçado por outros documentos da Igreja pós-concílio Vaticano II. Talvez faltasse entusiasmo, coragem, abertura ou conhecimento do bem que faz partilhar os bens e graças que recebemos, e a riqueza que a missão traz.

Em suma, os apelos missionários propostos pelo Decreto *Ad Gentes* continuam atuais e dignos de uma profunda reflexão teológica da necessidade da missão aos povos. Lembrando que o modelo de missão proposto é aquele que leva as raízes da *Missio Dei*. A missão que tem como fundamento a Santíssima Trindade e a realização do Reino de Deus no mundo.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Igreja tem seu início e fim na missão com chamados e envios missionários. O mandato de Cristo é algo contingente e exterior, mas atinge o próprio coração da Igreja (RM 62). Neste trabalho pontuamos o Decreto *Ad gentes*, que aborda a validade permanente do mandato missionário, a atividade e a natureza missionária da Igreja e da sua missão a serviço do Reino de Deus.

Analisamos a história do texto, a estrutura e processo de redação do documento, como também o seu conteúdo, sua fundamentação bíblica, sua proposta missionária *ad gentes* e horizontes teológicos da missão da Igreja no mundo. Percebemos que, o “novo” jeito de fazer missão, não é realmente novo, mas um

18. O termo “pobre” muito amplo, no sentido da palavra, pois este poderia ser um crente paroquiano, um de outra religião, etc. Para mais detalhe consulte (cf. Suess, 2007, p.197)

retorno às fontes bíblicas para redescobrir o verdadeiro sentido da missão a partir da *Missio Dei*.

A missão *ad gentes* estava passando por transformações, o que levou os padres conciliares e os redatores do Decreto *Ad Gentes* a uma árdua e profunda reflexão sobre a atividade missionária da Igreja. Voltou-se para as fontes da missão da Trindade e redigiram um texto com fundamentos bíblicos e horizontes teológicos com novas propostas para a atividade da missão aos povos. Toda essa mudança trouxe uma nova postura na ação missionária da Igreja no mundo. Com isso, altera-se o foco da missão de eclesiocêntrica para a centralidade do Reino de Deus. Logo, percebeu-se que o Decreto *Ad gentes* veio para dar início à mudança do sentido tradicional-colonialista da ação missionária no campo de missão.

Suess (2007), ao sintetizar os documentos do Vaticano II coloca o Decreto *Ad Gentes* no centro, evidenciando que este documento trata de forma especificada atividade missionária da Igreja. Assim sendo, se olharmos o Decreto *Ad Gentes* como um ponto inicial e de arranque para a atividade missionária da Igreja, podemos assim, chamar o Decreto *Ad Gentes* de um documento que deu o “ponta pé” inicial junto com as reflexões do Concílio Vaticano II, dando abertura à missão universal da Igreja em um novo modo de ser, iluminada pela *Missio Dei*.

Com este estudo pretendemos apresentar à Igreja e ao mundo que a missão *ad gentes* continua relevante, atual, urgente e necessária. Para que a “Boa Notícia” do Reino seja anunciada a todas as nações; e “... como ouvirão se não houver quem pregue e como pregarão se não forem enviados?” (cf. Rom 10, 14-15). Assim a experiência, o chamado, a resposta, a preparação, o envio e a participação da missão são aspectos indispensáveis e necessários para que a missão se realize. É um processo que segue uma dinâmica sequencial: a revelação e o chamado de Deus, a resposta do indivíduo, a Igreja que o prepara, o Filho que o envia e o Espírito que o capacita e o precede entre os povos. Destarte, é um movimento em conjunto respeitando a liberdade entre os interlocutores da missão.

Destarte, a visão que impregnou o Concílio Vaticano II e consequente-

mente o Decreto *Ad Gentes* foi à ideia da missão trinitária. Iluminando e dando um impulso à dimensão universal da missão da Igreja. Focalizando em primeira situação da atividade missionária da Igreja: no testemunho, no diálogo e na proclamação do Reino a todos. “Isso é missão, no sentido próprio da palavra”, afirma o *Redemptoris Missio* n. 33.

Portanto, o Decreto *Ad Gentes* é uma fonte que não pode deixar de ser citada quando refletimos sobre missão, uma vez que o mesmo é o foco da universalidade e responsabilidade da missão da Igreja, de sua natureza missionária a serviço do Reino de Deus; da Igreja e da centralidade da Trindade e do Reino.

REFERÊNCIAS

Livros:

BEVANS, Stephen. *A century of catholic mission: Roman Catholic missiology 1910 to the present*. Oxford: Regnum Books International, 2013.

BÍBLIA SAGRADA. *Bíblia de Jerusalém*: São Paulo: Paulinas, 1989.

BOSCH, David. *Missão transformadora: mudanças de paradigma na teologia da missão*. Traduzido do original *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. 1991. Tradução: Geraldo Kornodorfer e Luís M. Sander. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

GOHEEN, Michael W. *A light to the nations: the missionary Church and the Biblical story*. Grand Rapids: Baker Academy, 2011.

RASCHIETTI, Estevão. *Ad Gentes: texto e comentário*. São Paulo: Paulinas, 2011.

SUESS, Paulo. *Introdução à teologia da missão: convocar e enviar: servos e testemunhas do Reino*. Petrópolis: Vozes, 2007.

Capítulo de livros:

COUTINHO, Suzana Ramos. Missão no contexto do pluralismo religioso. In LABONTÉ Guy; ANDRADE, Joachim. (Org.). *Caminhos para a missão: fazendo missiologia contextual*. Brasília: asbBSB, 2008, p. 321-336.

Documentos da Igreja:

JOÃO PAULO II. Carta Encíclica do Sumo Pontífice: *Redemptoris Missio*: sobre a validade permanente do mandato missionário. São Paulo: Paulinas, 1991.

PAULO VI. *Decreto do Concílio Vaticano II: Ad Gentes*. Sobre a atividade missionária da Igreja (1965). In *COMPÊNDIO DO VATICANO II*. Petrópolis: Vozes, 2000.

VATICANO II. *Compêndio do Vaticano II: Constituições, decretos e declarações*. 29 ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

Artigos.

RASCHIETTI, Estevão. A missão “ad gentes” no documento de Aparecida. *Revista Eclesiástica Brasileira REB*. v. 69, n. 275, Petrópolis, 2009, p.642-675.

SOUZA, Ney. Contexto e desenvolvimento histórico do Concílio Vaticano II. *Revista de Teologia e Cultura*. n. 02, Out./ Nov./ Dez. 2005, p.1-36.

Artigos eletrônicos:

BETTSCHEIDER, Heribert; FERNANDES, Jorge. Ad gentes: A revolução na missão. In *Revista Além-Mar*, 2006. Disponível em: [HTTP://www.alem-mar.org/cgi-bin/buildprint.pl?EEVAZZIAEpZGqyUFbK](http://www.alem-mar.org/cgi-bin/buildprint.pl?EEVAZZIAEpZGqyUFbK). Acesso em: 24 Apr. 2016.

SUESS, Paulo. O Decreto Ad Gentes sobre a atividade missionária da Igreja e o Vaticano II. In *Igreja em rede, ficha 28: Decreto Ad Gentes, 2012*. Disponível em: <http://www.ambientevirtual.org.br/fichas-de-estudo/ad-gentes/>. Acesso em: 22 mai. 2017.

Palestra eletrônica:

GOHEEN, Michael. W. A Igreja Missional na História Bíblica Missão e o Povo de Deus no Antigo Testamento. Reflexão contemporânea sobre a identidade missional da Igreja. *Palestra: Luz para as nações: a missão de Israel*. Interprete/ Tradução: DUCK, Arthur Wesley. Publicado em 31 de agosto de 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ddIW0TgxRog>. Acesso em: 16 jun. 2018.

AMORIS LAETITIA E A VIDA CRISTÃ. UMA REFLEXÃO TEOLÓGICO-ANALÍTICA SOBRE O PAPEL DA CONSCIÊNCIA NO DISCERNIMENTO CRISTÃO

AMORIS LAETITIA AND CHRISTIAN LIFE. A
THEOLOGICAL-ANALYTICAL REFLECTION ON THE ROLE
OF CONSCIENCE IN CHRISTIAN DISCERNMENT

*André Boccato de Almeida**

Resumo:

O presente artigo pretende refletir sobre a relação entre a teologia moral, enquanto saber reflexivo-racional do sentido humano na práxis, e alguns elementos propositivos da exortação pós-sinodal *Amoris Laetitia* (AL) que atualizam uma busca criativa e corajosa da ética do discernimento na consciência. Parte-se da perspectiva segundo a qual na presente exortação encontram-se categorias próprias da moral fundamental que fomentam uma reinterpretação da moralidade conjugal e familiar, com o intuito de acentuar a centralidade do amor sobre outras perspectivas relacionadas à vida matrimonial. Na verdade, deseja-se ressaltar que o sentido ético da vida cristã está relacionado ao amor e à alegria, dimensões fundamentais do seguimento de Cristo. Portanto, o discernimento, como chave ético-teológica é o itinerário de todo cristão que busca, na sequela Christi, aperfeiçoar-se em todas as suas dimensões.

Palavras-chave: Teologia Moral; *Amoris Laetitia*; discernimento; consciência; ética.

Abstract

The present article intends to reflect on the relationship between moral theology, as a rational-reflective knowledge of the human sense in praxis, and some propositional

* Pós-doutor em teologia - PUC-PR, Doutor em teologia moral - Lateranense de Roma (Academia Afonsiana). Mestre em teologia - PUC-SP; leciona na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. E-mail: a.l.boccatto@gmail.com

Texto enviado em
30.03.2020
e aprovado em
22.04.2020

Ano XXVIII - Nº 95
Jan - Abr 2020



Programa de Estudos
Pós Graduação em
Teologia - PUC/SP

elements of the post-synodal exhortation *Amoris Laetitia* (AL) that actualize a creative and courageous search for the ethics of discernment in consciousness. It is based on the perspective that in the present exhortation we find categories of fundamental morality that foster a reinterpretation of conjugal and family morality, with the purpose of emphasizing the centrality of love over other perspectives related to married life. In fact, we want to emphasize that the ethical sense of the Christian life is related to love and joy, fundamental dimensions of the following of Christ. Therefore, discernment as the ethico-theological key is the itinerary of every Christian who seeks, in the sequel Christi, to perfect himself in all its dimensions.

Key-Words: Moral Theology; *Amoris Laetitia*; discernment; consciousness; ethic.

Introdução

No dia 9 de fevereiro de 2019 o Papa Francisco recebeu, na sala Clementina, um grupo de professores e estudantes da Academia Afonsiana – Instituto Superior de Teologia – por ocasião dos 70 anos da fundação deste importante centro de Teologia Moral que em Roma formou e ainda forma muitos teólogos moralistas e bioeticistas para todo o mundo. Neste histórico evento, o papa, por meio de um discurso, enfatizou a particular missão do saber moral: “complete a difícil mais indispensável tarefa de fazer encontrar e acolher o Cristo na vida cotidiana concreta, aprofundando a vida sub *lumine mysterii Christi*” (PAPA FRANCISCO: 2019). Repropondo o proêmio da *Veritatis Gaudium (VG)*, acerca das *Universidades e Faculdades eclesíásticas, na esteira do Vaticano II*, recordou que a continuidade na renovação da teologia moral deve levar em consideração a animada tensão missionária da Igreja “em saída”, assumindo os quatro critérios da VS: a. contemplação e da introdução espiritual, intelectual e existencial no coração do querigma; b. diálogo sem reservas; c. atenção à interdisciplinaridade e à transdisciplinaridade; d. reconhecimento da necessidade de “criar rede” entre as instituições (PAPA FRANCISCO: 2018, nº 4).

Neste caminho de renovação da teologia moral em marcha, situa-se o desafio de melhor compreender, interpretar e aprofundar o tema da moral familiar, conjugal, matrimonial e sexual a partir das indicações presentes na exortação pós-sinodal *Amoris Laetitia* (AL), no que tange à centralidade do processo de

discernimento da consciência, a criativa reflexão em torno da prudência e a árdua aceitação da mudança de paradigma moral assumidas. Sabe-se que a AL assumiu a difícil tarefa de precaver-se de uma excessiva idealização da vida cristã, ao assumir a “confiança na graça” (PAPA FRANCISCO: 2016, nº 36), centrando e encorajando a vida cristã para o primado da caridade (PAPA FRANCISCO: 2016, nº 311). Deste modo, encontramos na AL um documento da Igreja, fruto de um itinerário sinodal, que propôs ser um caminho de retomada de uma tradição antropológica positiva, confiando no sujeito, na sua consciência e na capacidade de discernimento nas situações concretas.

Pretende-se, por meio desta reflexão, situar o contexto teológico-moral, a partir da AL e a sua propositiva retomada da tradição tomasiana da prudência, com o seu rico acento em torno do discernimento da consciência diante do dilema, universalidade e particularidade do agir moral.

1. Teologia Moral e consciência: perspectivas e aproximações entre o Vaticano II a *Amoris Laetitia*

O tema do discernimento da consciência na AL deve ser caracterizado como central (ALMEIDA: 2017, pp. 520-535). Ele se encontra em um momento importante da exortação, ou seja, no capítulo VIII “Acompanhar, discernir e integrar a fragilidade”. Coloca-se como um caminho operacional e pastoral da “Alegria do Amor” que guia a consciência de qualquer cristão, e de modo especial, da família.

Na verdade, a missão do magistério da Igreja não pode ser considerada mais como no passado – lembrar as consciências das normas e leis eternas e universais a serem seguidas – mas, é a de “alargar a nossa perspectiva e reavivar a nossa consciência sobre a importância do matrimônio e da família” (PAPA FRANCISCO: 2016, nº 1). Vemos nesta citação inicial da exortação feita pelo papa que o emprego do termo ‘consciência’ se identifica com a ideia de clarificar e iluminar a inteligência segundo os valores familiares que existem na vida da pessoa. Certamente o caminho sinodal (caminhar juntos) proporcionou uma reciprocidade das consciências que observa a realidade da família por modos distintos.

A consciência do cristão que necessita das luzes do Espírito para que o conduza à verdade é a mesma capaz de criatividade e prudência diante da particularidade (THÉVENOT: 2007, pp. 87-111), ou seja, da situação concreta da pessoa. Destacamos esta prioridade no n. 3, quando papa diz que, “na Igreja, é necessária uma unidade de doutrina e práxis, mas isto não impede que existam maneiras diferentes de interpretar alguns aspectos da doutrina ou algumas consequências que decorrem dela” ((PAPA FRANCISCO: 2016, nº 3).

O discernimento da consciência enquanto luz e orientação para a busca do bem na família é nítido no próprio modo como o papa desejou redigir a exortação. Ele mesmo diz que “considerarei oportuno redigir uma Exortação Apostólica pós-sinodal que recolha contribuições dos dois Sínodos recentes sobre a família, acrescentando outras considerações que possam orientar a reflexão, o diálogo ou a práxis pastoral, e simultaneamente ofereçam coragem, estímulo e ajuda às famílias na sua doação e nas suas dificuldades” (PAPA FRANCISCO: 2016, nº 4).

Destacamos que o objetivo da exortação é o de exercer a diaconia da verdade, em detrimento de exigir que os sujeitos da família sigam orientações pré-estabelecidas em normas objetivas. Talvez para muitos, este estilo de linguagem magisterial gerem certo estranhamento devido à semântica normativa, contudo, o papa não apenas abandona uma perspectiva deste vies, como também é sensível à consciência atual, desejosa de se identificar com os valores.

A centralidade da pessoa e sua consciência não é um tema propriamente novo na reflexão dos teólogos moralistas. Embora, de certo modo, desconhecido de muitos, no Concílio Ecumênico Vaticano II, a partir das indicações do decreto *Optatam Totius* (OT), nº 16, pediu-se que na formação dos futuros presbíteros, se intensificasse esforços com o intuito de superar uma modelo de moral focada no casuísmo legalista, para quatro dimensões: aperfeiçoar a teologia moral, cuja exposição científica, mais alimentada pela Sagrada Escritura, deve revelar a grandeza da vocação dos fieis em Cristo e a sua obrigação de dar frutos na caridade para vida do mundo (CONCÍLIO VATICANO II: *Gaudium et Spes*, 2001, nº 16). Estas referências passaram por um lento processo pós-conciliar de adequação e melhor explicitação com inúmeros teólogos que aprofundaram

em uma renovada reflexão personalista, principalmente com os desdobramentos provenientes da *Gaudium et Spes* (THOMASSET: 2013, pp. 31-52). Embora o tema da consciência e do discernimento não tenham sido inicialmente centrais na renovação conciliar (PINCKAERS: 1964), aos poucos, com a reviravolta antropológica, reassumida pelos teólogos, em diálogo com Santo Tomás – ser humano criado à imagem e semelhança de Deus, sua dignidade e vocação – a categoria de consciência voltou a ser revisitada e estudada como *locus theologicus*.

Partindo da *Gaudium et Spes* (GS) 11-22, e de modo particular a GS 16 (consciência), foi se estudando a nova convicção teológica, influenciada também pelas ciências humanas (BISSONNIER: 1969), segundo a qual é necessário pensar e propor a formação integral da pessoa em sua dignidade assumindo sua realidade mais profunda e misteriosa que se atualiza e vive certa conflitualidade em cada ato moral responsável, livre e consciente. De certo modo, assumia-se a dimensão pessoal, cultura, coletiva, econômica e política da consciência que busca a verdade em si e para si (*ad veritatem inquirendam*). A pessoa – o cristão – é alguém histórica e socialmente em imerso em realidades que tocam sua interioridade (consciência), impelindo-o a encontrar a sede das suas decisões em uma nova cultura heterogênea, pluralista (BASTIANEL: 2018, p. 25) e de certo modo cheia de realidades a serem mais bem compreendidas pelo diálogo.

A consciência foi sendo reconhecida pelos teólogos (FUCHS: 1968) como contexto onde a pessoa é chamada à realização em Cristo, pelo Espírito, na Igreja – comunidade eclesial – para a santidade no mundo marcado por alegrias e esperanças. De obediente à lei, a consciência – fundada na boa tradição bíblica – voltava a ser a própria pessoa, em sua vida interior onde é possível ouvir a voz de Deus (FUCHS: 1978, p. 193). De um formalismo rígido, distante da espiritualidade, a consciência voltava a ser, como nos Padres da Igreja, uma intérprete fiel e criativa, pelo discernimento, do melhor modo de viver a experiência cristã na comunidade eclesial (DONAGH: 1973, pp. 185-199).

Destas específicas dimensões é que se pode compreender o rico e criativo contexto da *Amoris Laetitia* (AL). É pela consciência – núcleo secretíssimo da pessoa (GS, nº 16) – que se pode estabelecer um diálogo com as várias ins-

tâncias da cultura atual e uma nova sensibilidade macropolítica. O sujeito ético, seguindo a sua própria consciência com criticidade, não pode ser compreendido como alguém que fez a opção por uma certa mentalidade “democrática subjetivista e relativista” (RATZINGER: 2010, p. 55), mas é capaz de um discernimento sincero, profundo, inteligente e ativo na cultura.

2. *Amoris Laetitia* e o método teológico-moral: acompanhar, discernir e integrar

Longe de esgotarmos as múltiplas e possíveis interpretações de AL, desejamos apenas apresentar a sua incidência no capítulo oitavo, entrelaçando com alguns comentários pertinentes referentes às seis subpartes do mesmo capítulo.

O capítulo “Acompanhar, discernir e integrar na fragilidade” pode ser caracterizado como parenético ou exortativo. De fato, este tem sido o mais polemizado pelos ditos ‘bastiões’ da fé católica, pois nele o pontífice exercita o ardoroso processo de aplicação ou não das ‘verdades morais’ às situações particulares (PRINI: 2002, p. 119). Ele é precedido pelo referente à educação dos filhos e sucedido pelo da espiritualidade conjugal e familiar.

A opção metodológica presente no texto quer superar o distanciamento entre a doutrina e a práxis canônica, ajudando as situações difíceis e complexas sobre a família (ROSSI: 2018, p. 17). Esta orientação tem seu peso devido ao fato de que o processo sinodal, reunindo dois sínodos com bispos provenientes de todas as partes do mundo, também envolveu muitos cristãos e teólogos comprometidos com as questões da convivência sobre a causa familiar. De modo mais concreto, o papa implementa lentamente na Igreja, com este sínodo, um estilo que corresponde plenamente à eclesiologia do Vaticano II, voltado a superar a distinção entre Igreja docente (*Ecclesia docens*) e Igreja discente (*Ecclesia discens*). O tema do discernimento da consciência em AL pode ser verificado em cinco partes.

Na primeira parte, (n. 293-295) muitas das citações provêm das duas *Relatios: Synodi* (2014) e *Finalis* (2015) que antecederam a redação da presente exortação pós-sinodal. Isto significa que o papa levou em consideração

as intervenções dos padres conciliares e pediu que se aplicasse o princípio da gradualidade em questões que não encontram respostas fáceis. Mais que uma solução jurídico-canônica, retomando a *Relatio Synodi* de 2014: “é preciso enfrentar todas estas situações de forma construtiva, procurando transformá-las em oportunidades de caminho para a plenitude do matrimônio e da família à luz do Evangelho. Trata-se de acolhê-las e acompanhá-las com paciência e delicadeza” (PAPA FRANCISCO: 2016, nº 294). O discernimento da consciência nesta primeira parte do capítulo, referente à gradualidade na pastoral, é explicitado de um modo criativo e dinâmico.

A segunda parte do capítulo refere-se ao “discernimento das situações chamadas ‘irregulares’”. Nesta são dedicados cinco números (n. 296-300) que não podem ser interpretados apenas à luz da recepção ou não da eucaristia, mas compreendidos enquanto um lento processo de discernimento rumo à integração eclesial, “pois trata-se de integrar a todos, deve-se ajudar cada um a encontrar a sua própria maneira de participar na comunidade eclesial, para que se sinta objeto de uma misericórdia ‘imerecida, incondicional e gratuita’” (PAPA FRANCISCO: 2016, nº 297). No n. 300 o papa faz um verdadeiro exercício de discernimento da consciência, ao dizer que “o grau de responsabilidade não é igual em todos os casos, as consequências ou efeitos de uma norma não devem necessariamente ser sempre os mesmos”. Esta citação, resgatada da *Relatio Finalis* de 2015, comprova que é assumida uma tradição teológica da consciência que ultrapassa a clássica, cujo papel centrava-se mais na ‘objetividade’ que na integração de todos os dinamismos.

A terceira parte do capítulo “As circunstâncias atenuantes no discernimento pastoral” dedicam apenas três números (301-303). Embora poucos, nestes, se reapropria de uma importante tradição antropológica positiva, segundo a qual, “uma pessoa, mesmo conhecendo bem a norma, pode ter grande dificuldade em compreender ‘os valores inerentes à norma’ ou pode encontrar-se em condições concretas que não lhe permitem agir de maneira diferente e tomar outras decisões sem uma nova culpa” (PAPA FRANCISCO: 2016, nº 301). Esta parte, referindo-se às circunstâncias atenuantes, coloca em evidência a pessoa em sua situação concreta.

Na quarta parte do capítulo “As normas e o discernimento” é tratada em apenas três números (304-306). Nesta, o tema do discernimento também ocupa um lugar central. O papa quer reatar os laços entre a espiritualidade e a ética, com o objetivo de superar certa visão de aplicação de normas à vida da pessoa, de forma isolada, sem levar em conta a sua real existência. Na tradição cristã, o discernimento supõe um caminho de amadurecimento cristão em direção à decisão a respeito do bem a ser realizado ou do mal a ser evitado (MAJORANO: 2000, p. 151). Na sessão em questão, assume-se o paradigma do discernimento da consciência em chave de virtude, em detrimento do legalista. Para ele, no contexto de sinodalidade, o discernimento não é um ajustamento da consciência às normas e nem muito menos à sua aplicação, mas um criativo e dinâmico processo segundo o qual “deve ajudar a encontrar os caminhos possíveis de resposta a Deus e de crescimento no meio dos limites. Por pensar que tudo seja branco ou preto, às vezes fechamos o caminho da graça e do crescimento e desencorajamos percursos de santificação que dão glória a Deus” (PAPA FRANCISCO: 2016, nº 305).

A quinta parte, “A lógica da misericórdia pastoral”, dedica seis números (307-312). O próprio subtítulo indica que há uma lógica a ser compreendida e não confundida. Contudo, o referencial ético-teológico presente nesses números está estreitamente relacionado a uma questão de moral fundamental, no que se refere à dimensão da universalidade e da particularidade do agir ético. Esta perspectiva é evidente no fato de que “é preciso acompanhar, com misericórdia e paciência, as possíveis etapas de crescimento das pessoas” (PAPA FRANCISCO: 2016, nº 308). Para o papa, o paradigma ético essencial é a conjugação entre a realidade concreta da pessoa e o seu esforço de crescimento e integração no bom propósito evangélico. Esta lógica que o papa compreende é a da capacidade eclesial em assumir a misericórdia como único e essencial paradigma pastoral já que sua fonte é o Evangelho e a prática de Jesus. Por outro lado, é verdade que com este paradigma que tem a sua fonte no Evangelho, existe também o de uma “pastoral mais rígida” (PAPA FRANCISCO: 2016, nº 308), fundada em um conjunto de respostas convincentes e objetivas diante dos dramas humanos, fruto de uma “moral fria de escritório” (PAPA FRANCISCO: 2016, nº 312), que pode ter se distanciado do frescor evangélico e se refugiado em certa segurança psicológica.

Se o amor é o centro da vida cristã, tanto pela sua dimensão revelada na pessoa de Jesus Cristo e nos atos humanos – respostas do humanum a este dom – todas as dimensões da vida humana devem fazer ecoar esta realidade profunda. Dentre as dimensões que exprimem o mistério da pessoa, em direção à plenitude em Cristo (GS 22), a consciência ocupa a centralidade, já que ela acolhe, discerne e assume o amor como imperativo ético. Enquanto que dois capítulos da AL – o quarto e o quinto (que tratam do amor e da sua fecundidade) – são considerados como que o “coração pulsante da Exortação Apostólica” (GRONCHI: 2016, p. 61), o oitavo fala sobre o modo pelo qual este amor pode ser assumido e vivido pela consciência de cada casal, família e cristão. Deste modo, a contribuição original de AL consiste no fato de que o matrimônio cristão é colocado no contexto da vida real dos cônjuges (FUMAGALLI: 2017, p. 19). O modo de fazer esta abordagem é o de considerar o acontecimento ou evento do amor doado e ordenado por Cristo na concretude da vida de família.

Mais que apontar para o ideal da família, convocando ao dever de alcançá-lo, como era mais comum na *Familiaris Consortio* (FC), na *Amoris Laetitia* (AL), sem renegar esta perspectiva, enfatiza-se mais o acompanhamento e o caminhar da família, a fim de que seja seduzida pelo amor e sustentada pelo ideal do amor. Este caminho se faz mediante a lei da gradualidade (FC, nº 34) do agir humano na fidelidade à lei nova (TOMÁS DE AQUINO: 2005, q. 106, a. 1c), esta consistindo em dois elementos: a graça do Espírito Santo e a Sagrada Escritura/Tradição, predispondo a acolher e exercitar a graça no cotidiano. Infelizmente, a centralidade do Espírito Santo, no contexto da teologia moral, sofreu um certo esquecimento na teologia ocidental moderna, o que acabou reduzindo esta rica visão de lei nova – o Espírito agindo no coração dos cristãos – às normas transmitidas pelo magistério (PINCKAERS: 1988, p. 301-330).

Assim, a redução da lei nova às normas exteriores conduziu à consequente também redução da consciência moral ao silogismo racional, consistindo no aplicar as normas gerais aos casos particulares, o que foi uma grande conquista da teologia moral manualística e também casuística. O papel da consciência – segundo o modelo manualístico – consistia em conhecer e aplicar ‘normas objetivas’ como um silogismo dedutivo (PARISI: 2013, p. 32). A sindérese, uma

propriedade do intelecto, tinha uma compreensão natural inata dos princípios morais da lei divina: fazer o bem e evitar o mal. Esses princípios eram formulados em normas objetivas, tais como não roubar, não mentir, não receber a comunhão se for divorciado recasado sem uma nulidade. A consciência como julgamento prático conhecendo os princípios gerais, ou seja, as normas objetivas que são formuladas a partir desses princípios, aplica-as em uma situação particular (KEENAN: 2013, p. 15).

Nesta abordagem, a liberdade de consciência é relegada a certa obediência de normas (ou autoridade) objetivas externas, e a dignidade da consciência depende se o julgamento da consciência do indivíduo coincide ou não coincide com as normas objetivas. Caso coincida com as normas objetivas, o ato é correto e moral; caso não, o ato é errado e imoral. Na raiz desta perspectiva há uma concepção frágil e dicotômica, segundo a qual a consciência é subjetiva e interna, e a verdade é objetiva e externa (PANNENBERG: 1998, p. 60-72). Este esquema moral da consciência permaneceu no imaginário do cristianismo católico enquanto uma espécie de “máquina de decisões” (ZUCCARO: 2013, p. 232) esvaziando o seu dinamismo prudencial proveniente da vida da graça que encontrava na espiritualidade uma criatividade própria. O seu problema consiste em reduzir a consciência à mera obediência de normas objetivamente pré-existentes, e, confirmada pelo magistério eclesial.

A proposta teológica e ética presente na exortação pós-sinodal configura-se segundo uma outra teologia que tem a sua expressão máxima no Concílio Vaticano II, na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, e, no Decreto *Dignitatis Humanae*, contudo, tem a sua inspiração teológica e criativa em Santo Tomás de Aquino (ALMEIDA: 2018, pp. 135-161). Notamos, neste sentido, que o discernimento da consciência exige uma mudança de ótica no que tange à perspectiva subjacente. O modelo de consciência afirmado pela tradição da *AL*, portanto, fornece um guia fiel e misericordioso para os casais que estão em situações irregulares e os empodera para seguirem a sua consciência inviolável. Mais que uma ‘mera’ permissão aos casais para viverem segundo as suas ‘buscas eclesiais’, a exortação resgata uma importante tradição teológica acerca da centralidade da consciência guiada pelo Espírito Santo às pessoas.

Portanto, seria uma miopia ético-teológica reduzir o bom discernimento das situações irregulares apenas à aplicação objetiva da dimensão jurídico canônica, em detrimento do complexo universo da subjetividade humana, ainda em processo de uma melhor explicitação pelas pesquisas interdisciplinares. Assim sendo, notamos a importância de retomar uma boa tradição teológica que integre a fundamentação antropológico do agir moral, de forma interdisciplinar, com a central e importante centralidade da consciência bem formada do sujeito pelo discernimento.

3. A consciência e o discernimento no contexto da *Amoris Laetitia*

A lei nova que impele e guia o caminho gradual de cada pessoa na caridade de Cristo e no contexto eclesial, é irredutível às normas ensinadas pela Igreja, dado que principalmente consiste na ação interior do Espírito Santo na consciência de cada um. Eis porque desta teologia, profundamente tomasiana da lei nova mediante um árduo processo prudencial, não se pode apenas transmitir uma “normativa geral de tipo canônico, aplicável a todos os casos”, exigindo o “responsável discernimento pessoal e pastoral dos casos particulares” (PAPA FRANCISCO: 2016, nº 300). Para Santo Tomás, a lei vale na maior parte dos casos, não em todos os possíveis (TOMÁS DE AQUINO: 2005, q. 94, a. 4). Isto não significa que o discernimento particular da consciência ao qual se soma ao caso particular possa ser considerado como norma geral (PAPA FRANCISCO: 2016, nº 304).

O discernimento particular considerado à norma geral assumido pela AL se insere na tradição teológico-moral da epiqueia (ou *aequitas*) que Tomás define como “regra superior dos atos humanos” (TOMÁS DE AQUINO: 2005, q. 120, a. 2, c). Esta perspectiva, muito presente já na tradição medieval-escolástica, encontra agora no contexto contemporâneo, no horizonte de uma nova visão eclesial e antropológica da existência cristã, uma necessária confrontação de integração da subjetividade ética contemporânea e da normatividade (AUTIERO: 2017, pp. 83).

A opção metodológica sobre o modelo de consciência e discernimento, assumido na redação da AL, não é isenta de conflitualidade, até porque na longa

tradição cristã o debate em torno deste tema não está fechado, mas fez eco de contextos diversos, geradores de perspectivas teológico-morais distintas. Pode-se dizer que a opção presente no corpo do capítulo VIII (“*Acompanhar, discernir e integrar na fragilidade*”), leva em consideração o fato de que todo cristão é chamado, moralmente – pela presença da lei nova, do Espírito Santo em sua vida e na sua consciência – a um caminho gradual na vida da caridade cristã. O discernimento do melhor não se revolve na aplicação ao caso particular de uma norma geral, pois exige a correspondência à potencialidade do amor disponibilizada pelo Espírito Santo e possível à liberdade pessoal. A normatividade favorece o reconhecimento e a prática da caridade que o Espírito Santo induz de dentro a atuar no sujeito, mas não substitui o seu impulso e a sua voz (GS 16).

Neste sentido, a linguagem presente no documento exprime uma mudança de tom, reflexo de uma necessária relação com a cultura, que vai além de um discurso simplesmente normativo, muito comum no contexto manualístico em constante conflito com a modernidade. Para o pontífice as circunstâncias concretas, no que tange à realidade matrimonial, precisam de uma nova abordagem teológica que ultrapasse o fixismo presente na linguagem canônica. Um sério percurso de formação da consciência não pode mais ser feito mediante uma semântica punitiva ou legalista, mas necessita valorizar os dados provenientes das ciências, a começar da psicologia e das neurociências (MAJORANO: 2018, p. 56), que podem ajudar a melhor compreender o mistério da pessoa em decisão ética.

Notamos que ele quer nos mover para um olhar capaz de captar qual o desejo profundo que as pessoas trazem em suas vidas: a de buscar o Deus vivo e a si mesmo (SESBOÛE: 2004, p. 345). É verdade que há muitas pessoas que nem sempre conseguem fazer um trajeto de discernimento maduro e responsável por várias situações limites, contudo, o papa vê que a comunidade cristã com os seus pastores, podem favorecer uma acolhida rumo a um verdadeiro discernimento. Se este é dinâmico, conduz progressivamente à maturidade e à liberdade, já que “(...) não somos robôs para ser meramente programados para agir. Como seres humanos criados à imagem de Deus, temos o direito e a responsabilidade de vivenciar, de refletir, orar e decidir” (OVERBERG: 1999, p. 91). Tratar com delicado cuidado sobre as circunstâncias atenuantes em detrimento do ‘ajusta-

mento à determinadas normas' é um convite a fazer uma positiva mudança, de uma 'moralidade legal' para uma 'moralidade da virtude'.

Na perspectiva moral legalista não há o devido espaço para um progressivo caminho de busca, pleno de altos e baixos; enquanto que na perspectiva da virtude, é possível e admissível que a pessoa reconheça “com sinceridade e honestidade, aquilo que, por agora, é a resposta generosa que se pode oferecer a Deus e descobrir com certa segurança moral que esta é a doação que o próprio Deus está a pedir no meio da complexidade concreta dos limites, embora não seja ainda plenamente o ideal objetivo” (PAPA FRANCISCO: 2016, nº 303).

De fato, o paradigma do discernimento da consciência é o mais condizente diante de uma perspectiva antropológica da complexidade (MATTEI: 2015) e da cultura em que vivemos que nos coloca novos questionamentos (ALBERTI: 2007), exigindo novas abordagens e hermenêuticas científicas. A 'ortopraxis' da Igreja e o magistério, segundo esta proposta assumida pelo magistério pontifício, precisam ainda assimilar uma perspectiva que leve em consideração a pessoa, as circunstâncias e a verdadeira intencionalidade de sua consciência, expressão do próprio mistério. Por outro lado, é verdade que não faltou e ainda falta, quem defenda certo descompasso entre a pessoa e o que a Igreja ensinava, isto é,

Durante a maior parte do tempo o magistério da Igreja se dirigia ao povo cristão como um adulto falando a uma criança. É uma herança medieval e dos tempos modernos que iria sobretudo acentuar-se no momento da crise de adolescência do Ocidente. Um adolescente sofre de modo particular a tentação da desobediência. Os pais tendem então a lhe impor uma autoridade mais forte e mais coercitiva. Hoje e amanhã o magistério deverá dirigir-se a pessoas adultas, capazes de reflexão e julgamento, em um clima de confiança e boa-fé mútuas. O problema, portanto, é superar esse hiato desastroso não concedendo tudo e qualquer coisa, mas aceitando modos de proceder verdadeiramente novos que deem pleno direito ao diálogo, à partilha de experiências, ao debate (SESBOÛE: 2004, p. 348-349).

Observamos que o Papa Francisco na exortação pós-sinodal ao afirmar o valor ético do discernimento da consciência também propõe pastoralmente um caminho operativo que englobe o diálogo, a partilha de experiências e o debate.

No contexto da sociedade pluralista, que influencia grandemente a consciência, o acompanhamento é garantido enquanto aquele que assume a dimensão formativa, visando a “*via caritatis*” (PAPA FRANCISCO: 2016, nº 306). Neste sentido, coloca-se o primado da caridade como a norma *normans* do discernimento da consciência em articulação com a perspectiva da lei nova. Vemos, assim, que o papa assume uma metodologia para vivenciar este percurso, tendo a sua gênese no confronto sincero entre a vida concreta e o amor de Deus (CARLOTTI: 2018, p. 29), presente no coração humano, que encontram na comunidade o espaço de amadurecimento.

Na verdade, o lugar próprio do nosso viver moral é a nossa interioridade, bem formada na escuta do Cristo, pela ação do Espírito e na comunidade eclesial, mesmo esta hoje influenciada por mentalidades até contrastantes. A interioridade, formada em Cristo é o lugar da fé e do seu crescimento ético. Fazemos uma experiência fecunda de vida cristã quando nela escutamos e compreendemos a Palavra, reconhecendo Cristo como dom interior (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA: 2001, nº 26), partilhado na comunidade. Esta perspectiva de formar a interioridade mediante o encontro com Cristo é a base para fundamentarmos o discernimento da consciência no contexto da Igreja, continuadora da obra redentora do Reino. A vida matrimonial se nutre desta perspectiva teológica que necessita ganhar corpo eclesial e na pastoral hodierna. A exortação coloca em realce este referencial ético teológico do discernimento da consciência que foi um pouco abandonado na fase pós Vaticano II e que agora recomeça a ganhar espaço novamente.

Conclusão

O tema desta revista dedicada à atualidade da Teologia Moral, e no nosso caso, em diálogo com a AL, é pertinente, fundamental e exige coragem para fazer ulteriores aprofundamentos. Poderia dizer que AL é um texto magisterial que não trata unicamente sobre família, matrimônio e conjugalidade, mas ordinariamente sobre moral fundamental, campo aberto a inúmeras possibilidades de diálogos fronteiriços com outros campos do saber, para além do universo bíblico-teológico, no contexto judaico-cristão. Eis porque não é um horizonte

que exclui a conflitualidade com várias perspectivas sobre a religião, o ser humano e as evoluções científicas, devendo, portanto, dar a sua peculiar e específica contribuição discursiva.

Abordar sobre a Teologia Moral e a AL é poder articular um grande avanço sobre o tema da consciência e do discernimento no atual contexto eclesial. Na verdade, os teólogos especialistas neste campo tão vasto e complexo da ética (ou moral para alguns), ainda estão fazendo os devidos desdobramentos para todos os campos da decisão, da liberdade e do agir moral no seu todo. Se no Vaticano II herdamos uma verdadeira renovação ainda em curso de um cunho mais personalista de moral, não temos receio de afirmar que com a AL, este percurso conciliar abandona de vez uma perspectiva estritamente canônico-legalista do agir, para uma retomada da boa tradição eclesial que coloca no sujeito o protagonismo da formação da própria consciência, mediante um responsável discernimento. Este fato não significa dizer que se reduz o conteúdo do agir moral à situação (situacionismo) ou à relativa vontade (relativismo moral), como sempre acusaram os especialistas em “moral” (moralistas), mas acima de tudo reconduzir a “essência” da ética à complexidade capacidade humana em viver a lei nova com todas as suas conflitivas realidades rumo ao amadurecimento.

O magistério presente na AL – no tocante à Teologia Moral – desafia-nos nós teólogos a pensar e refletir com maior profundidade a acolhida da fenomenologia do *ethos* – da realidade vivida – com sua importância ímpar, na relação com o todo da Revelação. Desafia principalmente a pastoral da Igreja à escuta séria, serena e profunda das realidades concretas dos casais, famílias e todos os membros envolvidos, abandonando certa tendência “institucional” de ajustar o *ethos* à parâmetros normativos ou ideais. Deixar-se ser impactado pela realidade concreta é talvez o maior escopo presente no interior da AL. Não somos habituados – eclesialmente e pastoralmente falando – escutar com compaixão as dores, conflitos e angústias de inúmeras situações reais dos sujeitos envolvidos na condição familiar; em geral, respostas prontas e esquemas pré-estabelecidos nos acompanham por séculos. Digamos que em AL emerge um respeito nunca visto à alteridade experiencial do vivido, em detrimento do pensado e refletido. Em AL vê-se uma teologia moral que quer convidar a Igreja e os teólogos a olharem para

a frente, com coragem, entusiasmo profética e ousadia criativa.

Ao partir da “Alegria do Amor”, afirma-se uma tradição que cunha suas raízes em uma antropologia positiva e aberta às mudanças, em detrimento de uma longa tradição focada em dualismos, jansenismos e rigorismos, empobrecedores de uma visão integral do ser humano. Não deve gerar espanto entre nós a difícil tarefa aplicativa de uma exortação que escolheu aprofundar uma linha reflexiva que abre a possibilidade de não assumir respostas totalizantes. Eis porque o discernimento da consciência é o maior desafio formativo, segundo nossa perspectiva, para os cristãos de hoje, na cultura de mudanças e ambiguidades. A própria Igreja fala em discernimento na formação presbiteral, religiosa, do laicato e dela mesma diante da época de mudança.

Os que estão acostumados a um modelo de moral – “*ordo moralis*” – como no passado, enquanto uma doutrina prescritiva, manualística e aplicativa de princípios universais à realidade concreta, assustam-se com a linguagem, método e conteúdo de AL. Nesta, vemos uma reflexão que respeita as realidades terrestres, a ação do Espírito na consciência do sujeito, ainda inacabada, e, uma profunda confiança no amor como força teologal transformadora do agir em suas complexas dimensões de consciência, liberdade, responsabilidade e pecado. Portanto, a ética do discernimento da consciência em AL é uma categoria estrutural central do agir humano, propiciando uma hermenêutica de continuidade da Teologia Moral de cunho personalista, iniciada e renovada no Concílio Ecumênico Vaticano II, a partir de uma criativa e histórica retomada da virtude da prudência.

Referências Bibliográficas

- ALBERTI, G. Richi (a cura di). *Al cuore dell'umano*. La domanda antropológica 1. Venezia: Marcianum Press, 2007.
- ALMEIDA, André L. Boccato. “O discernimento da consciência na Exortação Apostólica *Amoris Laetitia*”. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, 2017, v. 77, pp. 520-535.

- ALMEIDA, André L. Boccato. “Santo Tomás de Aquino na *Amoris Laetitia*: repondo uma antropologia teológica da alegria”. In: *Perspectiva Teológica*, 2018, v. 50, p. 135-161.
- AUTIERO, Antonio. “*Amoris Laetitia* e la coscienza etica. Una questione di prospettiva”. In: GOERTZ, Stephan; WITTING, Caroline. (a cura di). *Amoris Laetitia*. Un ponto di svolta per la teologia morale? Milano: San Paolo/Cinisello, 2017, p. 80-94.
- BASTIANEL, Sergio. *Coscienza, onestà, fede cristiana*. Corso fondamentale di etica teologica. Trapani: Il Pozzo di Giacobbe, 2018.
- BISSONNIER, Henri. *Psychopédagogie de la conscience morale*. En ses conditionnements normaux et pathologiques. Paris : Éditions Fleurus, 1969. (Collection Pédagogie Psychosociale).
- CARLOTTI, Paolo. *La morale di papa Francesco*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2018.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Edição revisada de acordo com o texto oficial em latim. São Paulo: Loyola, 2001.
- CONCÍLIO VATICANO II. *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II* (1962-1965). São Paulo: Paulus, 2001. (Coleção de bolso).
- DONAGH, Enda Mc. “Teologia della Coscienza”. In: FREYNE, S. (edd.). *Il Magistero morale: compiti e limiti*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1973, pp. 185-199. (Collana Studi e ricerche 16).
- FUCHS, Josef. *Le renouveau de la théologie morale selon Vatican II*. Tournai: Desclée, 1968.
- FUCHS, Josef.. *Responsabilità personali e norma morale*. Analisi e prospettive di ricerca. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1978.
- FUMAGALLI, Aristide. *L’amore in Amoris Laetitia*. Ideale, cammino, fragilità. Milano: San Paolo, 2017.
- GRONCHI, Maurizio. *Amoris Laetitia*. Una lettura dell’esortazione apostolica post-sinodale sull’amore nella famiglia. Milano: San Paolo/Cinisello Balsamo, 2016.
- KEENAN, James F. *História da teologia moral católica no século XX*. Da confissão dos pecados à libertação das consciências. São Paulo: Loyola, 2013.
- MAJORANO, Sabatino. *A consciência*. Uma visão cristã. Aparecida: Santuário, 2000. (Moralia 4).

- MAJORANO, Sabatino. “Coscienza e discernimento alla luce di Amoris Laetitia”. In: CIPRESSA, Salvatore (a cura di). *La teologia morale dopo L’Amoris Laetitia*. Atti del X Seminario Nazionale dell’ATISM (Alghero, 3-7 luglio 2017). Assisi: Cittadella Editrice, 2018, pp. 53-74. (Questioni di etica teologica).
- MATTEI, Maria Grazia (a cura di). *Edgar Morin: etica e identità umana*. Milano: EGEA, 2015.
- OVERBERG, Kenneth R. *Consciência em conflito*. Como fazer escolhas morais. São Paulo: Paulus, 1999.
- PANNENBERG, Wolfhart. *Fondamenti dell’etica*. Prospettive filosofico-teologiche. Brescia: Queriniana, 1998. (Giornale di Teologia 256).
- PAPA FRANCISCO. Constituição Apostólica *Veritatis Gaudium*. Sobre as Universidades e as Faculdades Eclesiásticas. São Paulo: Paulinas, 2018. (A voz do Papa – 205).
- PAPA FRANCISCO. Constituição Pós-Sinodal *Amoris Laetitia*. Sobre o amor na família. São Paulo: Paulinas, 2016. (A voz do Papa – 202).
- FRANCISCO. http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2019/february/documents/papa-francesco_20190209_accademia-alfonsiana.html. Consulta em 18 de Junho de 2019 às 11h55.
- PARISI, Faustino. *Crisi e rinnovamento della teologia morale*. Da lettura di Domenico Capone. Bologna: Dehoniane, 2013.
- PINCKAERS, Servais. *Las fuentes de la moral cristiana*. Su método, su contenido, su história. 3º ed. Navarra: EUNSA, 1988.
- PINCKAERS, Servais. *Le renouveau de la morale*. Études pour une morale fidèle à ses sources et à sa mission présente. Paris: Téqui, 1964.
- PRINI, Pietro. *Lo scisma sommerso*. Il messaggio cristiano, la società moderna e la chiesa. Milano: Garzanti, 2002.
- RATZINGER, Joseph. *El elogio de la conciencia*. La verdade interroga al corazón. 2º ed. Madrid: Palabra, 2010.
- ROSSI, Giacomo. “Il significato di Amoris Laetitia nel Magistero di Papa Francesco”. In: CIPRESSA, Salvatore (a cura di). *La teologia morale dopo L’Amoris Laetitia*. Atti del X Seminario Nazionale dell’ATISM (Alghero, 3-7 luglio 2017). Assisi: Cittadella Editrice, 2018, pp. 13-35. (Questioni di etica teologica).

SESBOUÉ, Bernard. *O magistério em questão*. Autoridade, verdade e liberdade na Igreja. Petrópolis: Vozes, 2004.

THÉVENOT, Xavier. *Morale Fondamentale*. Notes de cours. Paris: Desclée de Brouwer, 2007.

THOMASSET, Alain. *La morale de Vatican II*. Paris: MédiasPaul, 2013.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia*, I-II, q. 106, art. 1, c. São Paulo: Loyola, 2005.

ZUCCARO, Cataldo. *Teologia Morale Fondamentale*. Brescia: Queriniana, 2013.

XAVIER, Donizete José (org.). *Paul Ricoeur de A a Z: uma contribuição de estudantes para estudantes.*
1. ed. São Paulo: Fons Sapientiae, 2019.

André Anéas*

A filosofia de Paul Ricoeur é um oceano rico e vasto de conceitos e reflexões cuja contribuição se dá em variadas áreas do saber. A sua leitura e compreensão é, simultaneamente, tanto um *desafio*, frente à riqueza de todo o seu vasto repertório, como uma *oportunidade*, pois o estudante está diante de um docente que abre caminhos para o saber. Trata-se de um filósofo por excelência, que ama a sabedoria e que tem no labor do ato de pensar a sua vocação. Mais do que isso, trata-se de um verdadeiro mestre, que ensina a pensar.

A vocação de Paul Ricoeur apaixona, encanta e instiga os seus leitores e pesquisadores mais assíduos. O teólogo brasileiro Donizete Xavier é, sem dúvida, grande autoridade e referência quando o assunto é Ricoeur em terras brasileiras. A sua tese doutoral “A Expressividade do Mistério Revelado no horizonte da linguagem a partir da hermenêutica teológica de Paul Ricoeur”, defendida em 2014 na Pontifícia Universidade Gregoriana em Roma, bem como os seus artigos acerca da filosofia ricoeuriana, revela a absorção do *pathos* vocacional do filósofo francês pelo teólogo-filósofo brasileiro. A expressividade maior dessa

*Doutorando e mestre em Teologia pela PUC-SP e bacharel em Teologia pela Faculdade Teológica Batista de SP, na qual é coordenador da pós-graduação e docente. E-mail: andreaneas@gmail.com

Revista de Cultura Teológica

Resenha enviado em
27.04.2020
e aprovada em
07.05.2020

Ano XXVIII - Nº 95
Jan - Abr 2020



PUC-SP

Programa de Estudos
Pós Graduação em
Teologia - PUC/SP

simbiose ocorre com a obra que os leitores têm em mãos no ano de 2019: “Paul Ricoeur de A a Z: uma contribuição de estudantes para estudantes”. A obra é um exemplo empírico do potencial imensurável da inspiração que a filosofia ricoeuriana pode gerar na interação entre docente e discentes. Não é, definitivamente, um livro acadêmico convencional.

Esteticamente a obra é organizada de maneira a possibilitar ao leitor e estudioso de Ricoeur acesso a uma gama de recursos de maneira intuitiva. Após dois prefácios – que serão sinalizados adiante nessa resenha –, o professor Donizete Xavier realiza uma descrição metodológica da obra e situa o leitor acerca dos fundamentos ricoeurianos que são base para a metodologia empregada, seção intitulada “Na escola de Paul Ricoeur”. O trabalho em “equipe” (p. 16) é destacado por Xavier, salientando que a composição dos verbetes são resultado do esforço reflexivo de estudantes de Direito e de Teologia, o que atesta o caráter interdisciplinar da obra. O teólogo brasileiro não perde a oportunidade nesta seção de situar a sua compreensão do empreendimento teológico que, ao contrário de perspectivas teológicas fundamentalistas e dogmáticas, “não é uma ciência isolada, mas sim em diálogo” (p. 16).

Na sequência, há a seção de “comentários”, que será mencionada adiante nessa análise. Após os comentários, existe uma pequena biografia do filósofo, que constitui um elemento essencial, especialmente para os que estão se aproximando do pensamento e filosofia de Ricoeur. Cabe destacar que toda a obra está para além de objeto de estudo de “profissionais”, sendo acessível aos que desejam desfrutar das perspectivas profundas de Ricoeur e que estão fora do círculo acadêmico. Dessa feita, a obra possui um caráter dialógico que está para além do universo acadêmico, porém sem deixar de lado o rigor acadêmico e metodológico, dando a oportunidade ao leitor de situar-se sobre o filósofo e a sua respectiva biografia.

O coração da obra são os verbetes que, organizados em ordem alfabética, permitem ao leitor adentrar no universo filosófico ricoeuriano. Tal universo é por demais vasto. Porém, Xavier teve a habilidade de selecionar uma série de palavras/conceitos e autores essenciais para um vislumbre profundo, contagiante,

inspirador e desafiador do leitor. Ler cada verbete é mergulhar em mares, continentes e penínsulas da complexidade, sofisticação e beleza dessa filosofia, que é um *cosmos* de possibilidades, interdisciplinaridade e autores que permeiam cada lugar da mente de Ricoeur. É possível categorizar os verbetes da seguinte maneira: a. palavras/conceitos indispensáveis na compreensão do pensamento do filósofo (amor, consciência, direitos humanos, ética, ideologia, utopia...); b. os diversos autores que influenciam ou são pontes de diálogos com o seu pensamento (Albert Camus, Aristóteles, Friedrich Nietzsche, Friedrich Schleiermacher, Hannah Arendt, Immanuel Kant, Martin Heidegger, Platão, Sigmund Freud, Søren Kierkegaard...); c. palavras/conceitos relacionados ao círculo teológico (bíblia, criação, fé, filosofia cristã, hermenêutica teológica, Jesus Cristo, *kénosis*...); d. por fim, tendo em vista a relevância do pensador no assunto, uma categoria relacionada com a hermenêutica e a linguagem (escrita, hermenêutica, hermenêutica filosófica, hermenêutica teológica, hermenêutica fundamental, imaginação, leitura, narratividade...).

Segue-se a seção de posfácio, chamado “Compreendendo-se diante do Texto”, que merece tanto quanto os “prefácios” e “comentários”, um momento específico nessa resenha. Por fim, há a bibliografia dessa coleção de verbetes. Não é uma bibliografia comum. Trata-se de um momento de entregar ao leitor o “mapa” do pensamento do filósofo de Valence. Todo leitor que foi capturado pelo pensamento de Ricoeur encontra aqui um lugar para conhecer uma biografia completa do filósofo, as suas principais obras, os seus artigos e ensaios. Trata-se de um lugar que possibilita conhecimento sobre as obras traduzidas para o português e uma visão ampla de sua bibliografia, especialmente os textos em francês. Torna-se, assim, local de consulta obrigatória para pesquisas avançadas. Destaca-se a organização pelos anos das publicações, indo desde 1935 até 2016. Ainda existe uma subseção com publicações sobre o filósofo, reunindo uma coleção de estudiosos e pesquisados da obra ricoeuriana.

Os dois prefácios e os comentários, antes dos verbetes, merecem ser destacados em virtude de referendar a qualidade e a magnitude da extensão que a obra gera na academia e na sociedade. Os teólogos brasileiros Antonio Manzatto e Alex Villas Boas, que assinam os prefácios, assinalam aspectos essenciais des-

se trabalho. Manzatto lembra o leitor que ele não tem em mãos um dicionário, mas “uma leitura de seus textos [de Ricoeur] em uma reflexão sobre e a partir de seu pensamento” (p. 8). Manzatto desvenda nessa frase o propósito desse trabalho: a interação entre docente e discentes que *refletem* a filosofia de Ricoeur, o que é ir além de decifrar o seu pensamento. Villas Boas, por sua vez, assinala que os verbetes oferecem “chaves de leitura, conceitos-chaves, influências e interlocutores, em níveis distintos, que ajudará o leitor a se apropriar de Paul Ricoeur, dado que não é um autor sistemático” (p. 10). Ele ainda destaca, mediante uma leitura perspicaz da essência da obra, que Xavier teve a capacidade de unir trabalho acadêmico e pastoral, pois a proposta extrapola objetivos estritamente acadêmicos, colocando os estudantes que forjaram os verbetes em um *locus* em que, de maneira solidária, puderam pensar as suas respectivas vidas, buscando uma “reedição de nós mesmos”, uma leitura capaz de chegar à uma “oitava acima” (p. 10), convidando o leitor a se aventurar no mesmo processo.

Os comentários sobre a obra são de professores e professoras de diversas áreas do saber. É justamente nesse fato que essa seção tem o seu lugar de destaque, pois revela o *alcance* da presente obra. As áreas do saber que possuem os seus representantes que endossam a obra são: Teologia, Ciências da Religião, Ciências Sociais, Ciências Humanas, Direito, Literatura, Filosofia e Letras. O endosso desses professores, professoras, doutores e doutoras, atesta a relevância do trabalho realizado, mas também o caráter polifônico da obra ricoeuriana, capaz de produzir ressonância em diversas áreas, dando contribuições importantíssima em variadas temáticas, contribuindo com as ciências de maneira significativa. Nessa perspectiva, a presente obra é uma ponte construída entre as ciências.

O posfácio, “Compreendendo-se diante do Texto”, é um momento ímpar na leitura. O sofisticado conceito de hermenêutica de Ricoeur parece ser empiricamente comprovado nessa seção, uma vez que os relatos dos estudantes sobre as suas respectivas empreitadas na elaboração de cada verbete são, na verdade, o *testemunho* de quem fora transformado na experiência de ler o texto. Para Ricoeur, a experiência de interpretar transforma-se em um *interpretar-se*. Os estudantes parecem ter se colocado nesse solo sagrado, tendo, pois, suas constituições humanas reconstruídas e renovadas. É provável, tendo em vista tais

testemunhos, que o olhar e a sensibilidade de cada estudante, independente da sua área, ao se deparar com os pensamentos de Ricoeur, acabaram, pois, sendo tragados por um aspecto transcendente ao se engajarem na imanência da empreitada que aceitaram com o convite de Xavier: “Quanto mais o homem se faz imanente, mais será transcendente, pois há algo divino que o habita” (DONIZETE, 2017b, p. 95).

Sobre a metodologia empregada por Xavier, impossível de não ser mencionada, não é difícil observar traços freirianos em relação a prática pedagógica do docente Donizete Xavier juntos dos seus estudantes. A começar pela *solidariedade* de sua parte assinalada no título do livro – *...de estudantes para estudantes* – e destacada por Villas Boas (p. 10). A prática docente rompeu com toda perspectiva que transforma o professor em alguém que é o detentor de um conhecimento absoluto e os discentes seres de intelectualidade inferior. Xavier aqui é *estudante entre estudantes*. Nesse sentido é possível uma aproximação com a prática pedagógica proposta por Paulo Freire:

Para o educador-educando, dialógico, problematizador, o conteúdo não é uma doação ou uma imposição – um conjunto de informes a ser depositado nos educandos, mas a revolução organizada, sistematizada e acrescentada ao povo, daqueles elementos que este lhe entregou de forma desestruturada. (FREIRE, 1987, pos. 1282)

Donziete Xavier revela como organizador desse trabalho ser um verdadeiro humanista. Ele tem “fé nos homens” (FREIRE, 1987, pos. 1241). A fé dele é materializada em seu convite solidários para que os estudantes se coloquem junto dele como *estudante*. Assim, toda metodologia empregada por Xavier na organização de *Paul Ricoeur de A a Z* baseia-se no diálogo, na troca, na alteridade e, por que não, no amor, na humildade e na fé nos homens. “Ao fundar-se no amor, na humildade, na fé nos homens, o diálogo se faz uma relação horizontal, em que a confiança de um pólo no outro é consequência óbvia.” (FREIRE, 1987, pos. 1246) Tal confiança não é somente elemento retórico, mas é sentida pelo leitor, que observa um docente cuja prática com o seus discentes é a de um “educador humanista ou o revolucionário autêntico” cuja “incidência da ação

é a realidade a ser transformada por eles [alunos] com os outros homens [...]” (FREIRE, 1987, pos. 1295). Assim, definitivamente, Donizete é o exemplo do docente capaz de um diálogo autêntico.

Sobre o coração da obra, muitos poderiam ser os verbetes discutidos aqui, porém extrapolaria o papel dessa resenha, que se configura mais como um convite de quem provou de um processo reflexivo e deseja, com veemência, inserir o convidado nessa jornada. Entretanto, como é um teólogo que vos escreve, não há como não perceber a contribuição de Ricoeur à Teologia, assinalada em vários verbetes – todos sobre *hermenêutica*, *bíblia*, *Jesus Cristo*, *kénosis*, *que-rigma*, entre outros.

A filosofia de Ricoeur humaniza o pensar teológico e colabora de maneira significativa acerca da ciência hermenêutica, decisiva para uma boa teologia bíblica. A sua capacidade em articular texto, leitor, narrativa, poesia e Deus é uma combinação que coloca a fé dentro de um espaço em que o *ser* humano converge com a ética da vida, experimentada na prática da justiça, do amor e dos direitos humanos. É possível perceber essa articulação ricoeuriana naquilo que os verbetes apresentam, sempre nos induzindo ao aprofundamento filosófico-teológico. Donizete Xavier destaca justamente essa articulação quando aborda a tarefa da Teologia sob influência do pensamento de Ricoeur:

Uma das tarefas da Teologia na atualidade é recolocar o sentido da história e da pessoa humana à luz da fé no Deus kenótico, que se esvazia amorosamente renunciando a quaisquer direitos de onipotência dominadora. Por outro lado, compete a fé combater todas as formas de política e de Estado que se arroguem o direito de ditar a verdade, em lugar de exercer a justiça que é a sua única e grande função. (DONIZETE, 2017a, p. 40)

A percepção da *kénosis* em Ricoeur, sinalizada por um “Deus kenótico” acima, que consiste na ideia de que “o mistério amoroso de Deus se faz patente aos olhos dos homens em uma forma escandalosa que pede à Teologia que a tenha como objeto de sua hermenêutica”, conforme nos diz Donizete no verbe correspondente, coloca o Mistério inserido em um “paradoxo da fraqueza e da potência de Deus” (p. 175).

Privilegiando as contribuições ricoeurianas à Teologia, *Paul Ricoeur de A a Z* contribui em disseminar a ideia de humanizar Deus e, nessa humanização, promover uma humanidade com responsabilidade e dever, pois “[...] se há um ‘dever’ é o de assemelhar-se a Deus, pois Ele é aquele que se dá e é dever do homem dar-se analogicamente” (DONIZETE, 2017b, p. 96). A hermenêutica de Ricoeur nos ensina que o texto não é um elemento estático, objeto de investigação de um cientista frio e calculista, ou instrumento de fundamentalistas dogmáticos que entendem que as verdades eternas estão cristalizadas em proposições doutrinárias áridas de sentido à humanidade contemporânea. A filosofia de Ricoeur e essencialmente a sua hermenêutica retratam a vida do humano como uma narrativa em busca de um sentido. O local do leitor é o local de um *ser que pensa*, que é transformado, reconfigurado, interpretando a si mesmo, *sendo na vida* um testemunho poético na história. Diz Xavier: “Se a vida humana é uma narrativa em busca de um narrador, é preciso percorrer o caminho da narrativa à vida. É pela narrativa que torna-se possível, para o homem, a refiguração da sua própria vida.” (DONIZETE, 2014, p. 23)

Esse é um exemplo de muitas possibilidades reflexivas de como *Paul Ricoeur de A a Z* é um trabalho valioso. Para além do limite de uma área do conhecimento, a obra tem o poder de introduzir o leitor em uma busca de um narrador na narrativa que é a *vida*. A obra aqui resenhada é um testemunho de *estudantes* que se encontraram como *narradores* e ousaram perceber a existência com a poesia de todos os que se colocam em ação *testemunhal*. Cabe tão somente ao leitor aceitar o convite para essa jornada e *Paul Ricoeur de A a Z* é esse convite.

Referências bibliográficas

- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 17ª. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- DONIZETE, José Xavier. *O pathos da miséria como matriz poética da existência*. In: Teoliterária, V. 7 - N. 14 – 2017b.
- DONIZETE, José Xavier. *O conceito de tolerância em Paul Ricoeur*. In: REVER, N. 3, set/dez, 2017a.
- DONIZETE, José Xavier. *A poética do devir a partir da hermenêutica bíblica de Paul Ricoeur*. In: Teoliterária, V. 4 - N. 7 – 2014.