



# Papa Francisco e a Renovação Eclesial

*Elias Wolff*

*Lúcia Pedrosa-Pádua*

*Massimo Faggioli*

*Solange Novaes*

*Ney de Souza, Tiago Cosmo da Silva Dias*

*Célia Maria Ribeiro*

*Clélia Peretti, Ivoneide Queiroz*

*Andre Luiz Boccato de Almeida*

*Rogério Gomes*

*Klaus da Silva Raupp, Luiz Carlos Susin*

*Rita de Cassia Mendes Alvares*

*Clélia Peretti, Ellton Luis Sbardella*

*José Luis Manrique Yañez, Marcial Maçaneiro*

*Danilo Dourado Guerra, Emivaldo Silva Nogueira*

*Josiney Alves de Souza*

*Jose Aguiar Nobre, Gilberto Dias Nunes*

Revista de Cultura  
*Teológica*  
98

Ano XXIX - Nº 98

Jan - Abr 2021



PUC-SP

Programa de Estudos  
Pós Graduados em  
Teologia - PUC/SP

## Revista de Cultura Teológica

[djxavier@pucsp.br](mailto:djxavier@pucsp.br)

ISSN - Impresso 0104-0529  
Eletrônico 2317-4307

### 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.

Revista de Cultura  
Teológica

Ano XXIX - Nº 98  
Jan - Abr 2021



PUC-SP

Programa de Estudos  
Pós Graduados em  
Teologia - PUC/SP

## 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

Célia Maria Ribeiro, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Emerson Sbardelotti, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil

Francisco Emílio Surian, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Brasil

Glauco Alberto Farias de Souza, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC SP), Brasil

Rita de Cássia Rosada Lemos, Faculdade São Bento 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, Faculdade de Teologia João Paulo II (FAJOPA) - SP, Brasil

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

Profª Drª. 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)

### **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](mailto:djxavier@pucsp.br)

## Apresentação

**A** pertinente relação entre o Papa Francisco e a questão da renovação no âmbito da Igreja é assunto dos mais atuais e do qual sempre brotam discussões construtivas. É incrível a capacidade de contágio exercida por este líder, cuja trajetória já deixa rastros marcantes na história. Nestas poucas linhas de “apresentação” temos, portanto, o único objetivo de assinalar sucintamente as formulações decorrentes dos estudos que compõem este número da Revista de Cultura Teológica, deixando ao leitor a oportunidade de aprofundamento e o desejo de que novas e promissoras compreensões sejam estabelecidas.

O Dossiê “Papa Francisco e a Renovação Eclesial”, organizado por André Luiz Boccato de Almeida, reúne textos articulados com o novo cenário pontifício, aspecto que é comumente lembrado, haja vista o impacto observado desde a eleição do cardeal Jorge Mário Bergoglio. Se em meio às expectativas, inevitavelmente levantadas durante o conclave, era sentida a necessidade de “mudança de rumo”, esta já se expressava no primeiro jesuíta e sul-americano eleito papa. As dificuldades em concatenar ideias, ideais, interesses, tendências, orientações, ad intra ou ad extra, não são

# Revista de Cultura Teológica

Ano XXIX - Nº 98  
Jan - Abr 2021



Programa de Estudos  
Pós Graduados em  
Teologia - PUC/SP

menores do que antes; ao contrário, as adversidades estão ainda mais pungentes, entretanto, Papa Francisco persevera na missão que lhe foi confiada, aplicando diligentemente os ensinamentos cristãos a si mesmo, à Igreja e para o mundo.

A seção livre é composta por sete artigos cujas abordagens são convidativas à correção ou prevenção de erros para que a sociedade reconheça, entre outras questões relevantes, a importância da fé. Conta também com a resenha de “Teologia Fundamental. Coleção Iniciação à Teologia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021.”, livro de autoria do Prof. Dr. Pe. Donizete José Xavier, na qual é possível identificar as contribuições desta obra para o conhecimento teológico e sobretudo a sua capacidade de comunicação do que nos parece extremamente difícil: a linguagem e o lugar de Deus na história, sobretudo nos tempos hodiernos.

Que a presente edição fortaleça os passos nas veredas indicadas pelo ministério do Papa Francisco e a consciência de que a unidade supera todos os obstáculos da caminhada.

Boa leitura a todos!

Celia Maria Ribeiro

Glaucio Alberto Faria de Souza

## EDITORIAL DO DOSSIÊ

### PAPA FRANCISCO E A RENOVAÇÃO ECLESIAL

#### Pope Francis and Ecclesial Renewal

**E**stamos há oito anos do início de pontificado do Papa Francisco, o cardeal Jorge Mario Bergoglio. Desde o dia 13 de março de 2013, a Igreja Católica iniciou um período de renovação eclesial que subsiste até hoje, tanto em seu aspecto de organização interna, como também no modo de enfrentar o complexo diálogo com o mundo contemporâneo, incidindo numa revisão de linguagem com a realidade. A presente edição da Revista de Cultura Teológica, pertencente ao Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia da PUC-SP, assume essa tarefa de explicitar academicamente algumas dessas iniciativas do processo de renovação eclesial mediante valiosos artigos deste número.

Muitos artigos, estudos e até obras já têm tratado sobre o perfil do papa escolhido “do fim do mundo” para o centro da Igreja, em Roma. A mídia e toda a di-



fusão de notícias sempre se sentem motivadas a captar cada detalhe dos gestos, palavras e atitudes deste Papa que “foge” do modelo convencional de um Pontífice Romano. Seu modo próprio de tratar diretamente as pessoas exprime que a alguma mudança, desde 2013, conduziria a Igreja em seu processo de se comunicar e atualizar a mensagem do Evangelho.

De março de 2013 para cá, o “fenômeno” Papa Francisco é escutado por muitos. De dentro e de fora da Igreja é admirado por muitos, mas também criticado e incompreendido por não poucos. Das “sacristias”, Francisco convoca todos a uma “Igreja em saída”. A cúria romana, com suas “proféticas” mensagens natalinas, convoca a uma contínua conversão, apontando inclusive doenças espirituais. Este gesto se repetiu frequentemente, logo no início, mediante as missas e homilias simples e profundas na casa Santa Marta todas as manhãs. Após ter criado um grupo de cardeais para assessorá-lo mais de perto, o “G8”, Francisco de modo sinodal começou uma série de discussões sobre os problemas internos da Igreja, que vai desde a reforma da cúria até os casos de pedofilia e uma necessária proximidade com as pessoas.

Do ponto de vista histórico e teológico, a renovação eclesial foi um imperativo evangélico que se impôs em todas as épocas em que a Igreja se viu abalada em seus fundamentos e na sua missão. O desejo de renovação ou reforma remonta a tempos alvissareiros em que referências novas impõem-se de modo forte para que a linguagem da fé e sua expressão sejam mais acessíveis às pessoas.

Este novo número da Revista de Cultura Teológica quis dedicar-se ao tema do “*Papa Francisco e a renovação eclesial*”. Com uma série de artigos próprios de um dossiê com este tema e com alguns artigos livres, a Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, na esteira dos gestos, atitudes e ideias de Francisco, pretende refletir sobre algumas questões que explicitam esse caminho renovador. Deseja-se, deste modo, explicitar o fato de que com o atual pontífice um processo de renovação atinge a toda a Igreja.

No geral, os artigos, escritos em língua portuguesa e italiana, se articulam em torno de alguns temas que são centrais no atual pontificado de Francisco, tais como: as reformas nos apelos da nova evangelização; uma reforma do papado à

luz da história e alguns apelos; o discurso de Francisco à Academia Afonsiana pelos seus 70 anos de fundação; aproximações com o tema da ecologia (a terra é irmã, mãe e casa); a sinodalidade como caminho de renovação eclesial; a contribuição do ecumenismo a uma Igreja em “saída”; linhas-força da espiritualidade do Papa Francisco; a mulher e os ministérios na Igreja à luz de Francisco; o tema da “transformação missionária”; o da tecnologia na visão de Francisco; entre outros; esses artigos se colocam como centrais no dossiê. Outros, também apresentam sua relação com esse processo renovador na medida em que indicam uma revisão de rota na busca por explicitar elementos da fé.

<b>Autor</b>	<b>Título do artigo</b>
<b>Elias Wolff</b>	A renovação da “Igreja em saída” e suas contribuições para o ecumenismo
<b>Lúcia Pedrosa-Pádua</b>	Linhas-força da espiritualidade do Papa Francisco: uma reforma a partir de dentro da Igreja
<b>Massimo Faggioli</b>	Sinodalità come rinnovamento ecclesiale in Papa Francesco
<b>Solange Novaes</b>	Na Ecclesia Semper Reformanda a Terra é Irmã, Mãe e Casa
<b>Ney de Souza; Tiago Cosmo da Silva</b>	Por uma reforma do papado: história, apelos e caminhos à luz do pontificado do Papa Francisco
<b>Celia Maria Ribeiro</b>	Papa Francisco e o projeto da “transformação missionária da Igreja”
<b>Clélia Peretti; Ivoneide Queiroz</b>	Mulher e Ministérios na Igreja Católica à luz do pensamento do Papa Francisco
<b>André Luiz Boccato de Almeida</b>	Papa Francisco e o Específico da Teologia Moral. Análise do Discurso à Academia Afonsiana pelos seus 70 anos de fundação
<b>Rogério Gomes</b>	A tecnologia: criatividade e poder. Uma reflexão ético-social à luz da <i>Laudato Si'</i>
<b>Klaus da Silva Raupp; Luiz Carlos Susin</b>	A Economia segundo Francisco. Aspectos principais do pensamento econômico no atual pontificado a partir da mensagem do Papa aos participantes do evento “The Economy of Francesco”.
<b>Rita de Cassia M. Alvares</b>	Implicações e desdobramentos de uma análise
<b>Clélia Peretti; Ellton Luis Sbardella</b>	Família, fé e cultura: análise bíblica e contribuições de René Girard
<b>José Luis Manrique Yañes; Marcial Maçaneiro</b>	Fruição estética do Mistério: encontro entre Música e Teologia
<b>Danilo Dourado Guerra; Emivaldo Silva Nogueira</b>	Onésimo: Alteridade e Comunidade – Uma análise a partir da filosofia do reconhecimento de Martin Buber
<b>Josiney Alves de Souza</b>	Matemática e evolução: a lei do mais forte
<b>José Aguiar Nobre; Gilberto Dias Nunes</b>	XAVIER, Donizete. Teologia Fundamental. Coleção Iniciação à Teologia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021. (Resenha)

Na condição de organizador deste Dossiê, que contou com o auxílio va-

lioso dos membros do Grupo de Pesquisa PHAES (Pessoa Humana Antropologia Ética e Sexualidade), manifesto meus agradecimentos a todos que contribuíram com a redação desses artigos e aos que colaboraram para a revisão, pareceres e avaliações dos mesmos. Que os gestos, ideias e atitudes do Papa Francisco nos encorajem a uma reflexão teológica que acolha os desafios atuais com discernimento, prudência e inteligência ativa.

André Luiz Boccato de Almeida

PUC-SP

## A renovação da “Igreja em saída” e suas contribuições para o ecumenismo

The renewal of the “outgoing Church” and its contributions to ecumenism

*\*Elias Wolff*

### Resumo

O papa Francisco entende que a igreja necessita de mudanças, renovação e reformas que possibilitem “a saída” de si mesma para ir ao encontro do “outro” social, cultural e religioso. A proposta do papa Francisco de uma “Igreja em saída missionária” (EG 17) precisa, então, superar elementos e situações que dificultam o cumprimento da sua missão de anunciar o Evangelho ao mundo atual, o que exige corajoso e profético redimensionamento teológico-pastoral que tenha incidência nas suas estruturas organizacionais. Essa proposta pode ser um importante impulso para o ecumenismo na medida em que “saída” seja um processo de “conversão pastoral” e de “estado permanente de missão” para as diferentes tradições eclesiais. Cada uma precisa “primeirar” nas mudanças internas que favorecem o encontro e a cooperação mútua no testemunho comum do Evangelho.

**Palavras-chave:** Papa Francisco. Igreja em saída. Renovação. Ecumenismo.

### Abstract

Pope Francis understands that the church needs changes, renovation and reforms that make it possible to “get out”

*\*Docente no Programa de Pós Graduação em Teologia da PUCPR. Líder do Grupo de Pesquisa “Teologia, Ecumenismo e Diálogo Inter-religioso”.*

Revista de Cultura  
Teológica

Texto enviado em  
30/01/2021

Aprovado em  
29/03/2021

Ano XXIX - Nº 98  
Jan - Abr 2021



Programa de Estudos  
Pós Graduação em  
Teologia - PUC/SP

of itself to meet the social, cultural and religious “other”. The proposal of Pope Francis of a “outgoing Church to mission” then needs to overcome elements and situations that hinder the fulfillment of its mission of announcing the Gospel to the current world, which requires a courageous and prophetic theological-pastoral redimensioning that has an impact on its organizational structures. This proposal can be an important impulse for ecumenism insofar as “going out” is a process of “pastoral conversion” and “permanent state of mission” for different ecclesial traditions. Each one needs to “first” in the internal changes that favor the encounter and the mutual cooperation in the common witness of the Gospel.

**Keyword:** Pope Francis. Outgoing church. Renovation. Ecumenism.

## Introdução

**E**m seu ministério episcopal na Argentina, Jorge Bergoglio deixou-se plasmar pela “teologia del pueblo” (SCANNONE, 2017), uma recepção específica do Vaticano II, base da eclesiologia do Povo de Deus. E nesse mesmo horizonte teológico e eclesiológico continua hoje, como Francisco, em seu magistério pontifício, propondo a “Igreja em saída” (EG 20s). Esta é uma expressão paradigmática do seu magistério, justificando as necessárias mudanças que melhor situam a igreja no mundo atual. O objetivo é tornar a igreja seja cada vez mais “*com-forme*” o Evangelho, “o lugar da misericórdia gratuita, onde todos possam sentir-se acolhidos, amados, perdoados e animados a viverem segundo a vida boa do Evangelho” (EG 114). E mudanças se fazem sentir na ênfase de uma concepção bíblica da igreja povo de Deus, do sacerdócio comum e da igual dignidade de todas as pessoas batizadas, de modo que a igreja não se concentra na hierarquia; na afirmação da corresponsabilidade na missão, criticando duramente o clericalismo como “o pior mal que a igreja pode ter hoje” (FRANCISCO, 2017) e abrindo espaço para a presença e ação das mulheres; na relação com a sociedade, as igrejas e as religiões.

Constata-se nesse processo um grande impulso para o ecumenismo, afirmando na igreja e no mundo a autoridade de Cristo e do Evangelho da graça acima de qualquer outra autoridade. Muitas das aspirações por uma “igreja em saída” sintonizam com as aspirações que estão na raiz da organização de outras

tradições eclesiais. É importante verificar como se expressa essa ecumenicidade da “igreja em saída”, de modo a tornar as diferentes igrejas capazes de responder juntas às interpelações que o mundo atual apresenta para o Evangelho.

## 1 A proposta por renovação eclesial

Desde o início do pontificado de Francisco (13/03/2013) o catolicismo mundial vive grandes expectativas por reformas, renovação, mudanças. Esses termos fazem parte do seu vocabulário cotidiano, quase como sinônimos, construindo uma nova linguagem eclesial, na qual a expressão “igreja em saída” tornou-se um paradigma eclesiológico. A linguagem é fundamental na expressão do universo semântico no qual o Evangelho é compreendido. E não é uma questão meramente teórica. A linguagem explicita o contexto sociocultural e religioso no qual se organiza a vivência concreta da fé nas comunidades. Sobre isso, Francisco tem consciência que “As reflexões teológicas ou filosóficas sobre a situação da humanidade e do mundo podem soar como uma mensagem repetida e vazia, se não forem apresentadas novamente a partir dum confronto com o contexto atual no que este tem de inédito para a história da humanidade” (LS 17).

Uma igreja “em saída” (EG 24.46) requer renovação, mudança, reforma, conversão, em todos os níveis. Essa proposta não é facilmente assimilada no catolicismo, mas aos poucos gera aberturas em instâncias e ambientes católicos, gerando um clima positivo para o diálogo *ad intra* muito diferente daquele de pouco tempo atrás, quando conceitos como “reforma” e “mudança” soavam como “coisa de protestante” e levantavam suspeitas de toda ordem, inclusive impondo o obsequioso silêncio a quem utilizasse tais conceitos questionando o *status quo* da igreja. Os fatos são bem conhecidos. Agora, retomando o ensino do Vaticano II de que a igreja precisa de uma “reforma perene” (UR 6), é o papa mesmo quem afirma:

Sonho com uma opção missionária capaz de transformar tudo, para que os costumes, os estilos, os horários, a linguagem e toda a estrutura eclesial se tornem um canal proporcionado mais à evangelização do mundo atual do que à autopreservação. A reforma das estruturas exigida pela conversão pastoral, só se pode entender nesse sentido: fazer que todas elas se tornem mais missionárias, que a pastoral ordinária em todas

as instâncias seja mais comunicativa e aberta, que coloque os agentes de pastorais em atitude constante de “saída” e, assim, favoreça a resposta positiva de todos aqueles a quem Jesus oferece sua amizade (EG 28)

Quanta diferença de pontificados anteriores e, para muitos, quanta ousadia! Mas trata-se da *parresia* da fé, que orienta para um verdadeiro discernimento evangélico da realidade eclesial. O texto da *Evangelii gaudium* acima citado é paradigmático, mostra a amplitude das reformas propostas: na organização estrutural da igreja, na mentalidade, na linguagem teológico-pastoral, no agir do clero e do laicato, na espiritualidade. É preciso favorecer a emergência de “uma igreja-sujeito e uma igreja de sujeitos” (ROUTHIER, 2016, p. 239). Todos e tudo na igreja precisa ser “um canal proporcionado mais à evangelização”, capacitados para responder às interpelações atuais do mundo em que vivemos e às pessoas “a quem Jesus oferece sua amizade”. Afinal, “a igreja não é um ‘para si’, mas um ‘para os outros’” (VELASCO, 1996, p. 429). Tal processo reformador exige “saída”, movimento ou passagem de algo que já não mais condiz com as necessidades da evangelização. Só assim o Evangelho encontra plausibilidade de acolhida no mundo atual. Muitos meios utilizados na evangelização apresentam à mensagem do Evangelho o risco de ser “mutilada ou reduzida a alguns dos seus aspectos secundários, que embora relevantes, por si sozinhos não manifestam o coração da mensagem de Jesus Cristo” (EG 34). Claro, não se trata de buscar uma nova igreja, mas uma igreja nova, renovada em seu ser e agir, “em estado permanente de missão” (EG 25). Como diz Walter Kasper, a proposta de Francisco “Não se trata de uma nova Igreja, mas de um novo modo de ver a Igreja, que deve levar a um novo modelo eclesial” (2015, p. 56). E isso acontece por uma “conversão pastoral” que tenha real incidência nas estruturas, na teologia, na espiritualidade, em toda “maneira de comunicar a mensagem” (EG 34) do Evangelho do Reino. Desse modo, a igreja revela ao mundo Cristo como “rosto da misericórdia do Pai” (MV 1). E também ela assume atitude misericordiosa, pois “sua credibilidade passa pela estrada do amor misericordioso e compassivo” (MV, n. 10) de modo que na comunidade eclesial “qualquer pessoa deve poder encontrar um oásis de misericórdia” (MV, n. 12).

## 2 Razões da renovação eclesial

O discurso feito à cúria romana (22/12/2016) explicita as razões dos esforços por renovação e reforma, que podem ser aplicadas à igreja como um todo:

antes de mais nada, torná-la *con-forme* à Boa Nova que deve ser proclamada jubilosa e corajosamente a todos, especialmente aos pobres, aos últimos e aos descartados; *con-forme* aos sinais do nosso tempo e a tudo o que de bom alcançou o homem, para melhor atender às exigências dos homens e das mulheres que somos chamados a servir (FRANCISCO, 2016a).

Deixar a igreja mais *com-formada* ao Evangelho e aos sinais dos tempos que interpelam por novos e atualizados modos de compreender, pregar e viver a Boa Nova do Reino, tal é a finalidade da renovação eclesial no magistério do papa Francisco. Isso significa que a igreja não é uma realidade pronta e imutável como se em nada precisasse mudar para se aperfeiçoar, imaginando já ter atingido o máximo da sua realização enquanto instituição mediadora da vivência da graça de Cristo e sinal do Reino no mundo. Pelo contrário, a igreja é chamada a ser sempre mais perfeita em graça e santidade, numa profunda comunhão de amor entre as pessoas, que expresse a comunhão no amor que existe em Deus Uno e Trino. Em sua natureza frágil, a igreja percebe que não pode se estagnar no caminho já percorrido em dois mil anos de história. Há muita estrada a percorrer ainda para chegar à perfeição na vivência do Evangelho. E existe um dinamismo próprio de mudanças que se fazem necessárias na caminhada, para fielmente cumprir a sua missão de ser sinal e instrumento do Reino nos diferentes tempos e contextos da história humana. Reforma, renovação, mudança e conversão nesse sentido, é algo próprio da igreja enquanto organismo vivo, dinâmico, criativo, a caminho do Reino.

Alguns elementos merecem destaque:

a) não há temor em provocar a *todos* na igreja - sobretudo quem atua diretamente nas estruturas - a um dinamismo de saída da zona de conforto, de romper com uma “pastoral de conservação” e viver “uma necessidade generosa e quase impaciente de renovação” (EG 26). Essa renovação atinge também *tudo*: a paró-

quia (EG 28), as várias instituições eclesiais, comunidades de base, pequenas comunidades, movimentos e associações (EG 29), as igrejas particulares (EG 30), o ministério do bispo (EG 31) e o próprio papado (EG 32). Mudanças se fazem necessárias também na linguagem teológica (EG 27) e na espiritualidade (EG 78-80). Francisco retoma o ensino conciliar da hierarquia das verdades na doutrina católica, considerando o diferente nexo de cada uma delas com o fundamento da fé cristã (UR 11; EG 36). A mensagem do Evangelho precisa ser relacionada de forma harmoniosa com as atitudes, as diferentes doutrinas e a moral da igreja. Aqui o papa recorda também o ensino de Tomás de Aquino sobre a moral da igreja, na qual “há uma hierarquia nas virtudes e ações que delas procedem” (EG 37), onde o que mais conta é “a fé que atua pelo amor” (Gl 5,6). Enfim, a *tudo* serve a exortação para “serem ousados e criativos nesta tarefa de repensar os objetivos, as estruturas, o estilo e os métodos evangelizadores das respectivas comunidades” (EG 33).

**b)** A razão das necessárias transformações na igreja, já acenadas, é a consciência dos novos contextos e das novas interpelações que daí emergem para a compreensão e a vivência do Evangelho. Em cada contexto e época surgem modos próprios de afirmar que “O Evangelho propõe a caridade divina que brota do Coração de Cristo e gera uma busca da justiça que é inseparavelmente um canto de fraternidade e solidariedade, um estímulo à cultura do encontro” (QA 22). Num tempo de mudanças e mais do que isso, numa mudança de época, como é comum dizer, a igreja não pode se estagnar em estruturas, formulações conceituais e modelos de agir que talvez, outrora, tenham sido válidos, mas no presente exigem revisão e *aggiornamento* - e se necessário for, abandono mesmo (cf., EG 43). Com olhar esperançoso e profético diante das dificuldades para isso, Francisco afirma que “A esperança convida-nos a reconhecer que sempre há uma saída, sempre podemos mudar de rumo, sempre podemos fazer alguma coisa para resolver os problemas” (LS 61). Trata-se de buscar a melhor forma de manter a igreja fiel ao conteúdo da fé de sempre, mas vivida nas condições socioculturais e religiosas de hoje.

**c)** A fonte das renovações na igreja é o próprio Evangelho. A *Evangelii gaudium* fala da “eterna novidade do Evangelho ... frescor original do Evangelho”

(EG 11), ressaltando a “absoluta novidade” de Cristo que renova o ser humano (EG 11-13) e todas as coisas (Ap 21,5; 14,6; Hb 13,8). Isto está em sintonia com a proposta de reforma do Vaticano II, tanto para o fiel quanto para a igreja inteira (UR 6; EG 26). Francisco afirma que **“sempre que procuramos voltar à fonte e recuperar o frescor do Evangelho, despontam novas estradas, métodos criativos, outras formas de expressão, sinais eloquentes, palavras cheias de significado para o mundo atual” (EG 11)**. No núcleo da fé cristã, “o que sobressai é a beleza do amor salvífico de Deus manifestado em Jesus Cristo morto e ressuscitado” (EG 36). Esse é o centro da mensagem que precisa ser anunciada pela igreja, a sua verdade maior.

**d) Cabe enfatizar que a finalidade das renovações é afirmar uma “igreja em saída missionária”.** A saída da igreja de si mesma é uma “absoluta prioridade” (EG 179), o que exige abandono da “auto-referencialidade” e coragem para enfrentar o risco de “primeirar” no encontro das pessoas e das diversas situações em que vivem. O papa entende que “uma Igreja acidentada, ferida e enlameada por ter saído pelas estradas”, é preferível a “uma Igreja enferma pelo fechamento e pela comodidade de se agarrar às próprias seguranças” (EG 49). Assim, “reforma” e “missão” estão intrinsecamente vinculadas no pontificado de Francisco. A missão da igreja exige reformas e a reforma deve acontecer em perspectiva de saída missionária.

### 3 Entre resistências e fidelidades

As mudanças na igreja não podem ser parciais ou periféricas. E os impactos de algumas medidas se fazem sentir. É o caso da reforma na cúria; na revisão de dispositivos canônicos que desburocratizam os processos de declaração de nulidade do matrimônio (FRANCISCO, 2015a-b); ou que concedem aos presbíteros a faculdade de absolver o pecado do aborto (FRANCISCO, 2016a); da revisão dos motivos que impossibilitavam a comunhão eucarística para pessoas recasadas (AL 300.305. Nota de rodapé n. 351 de AL); ou ainda a concessão do leitorado e acolitado às mulheres (FRANCISCO, 2021); na revisão do número 2267 do Catecismo, declarando “inadmissível” a pena de morte (FRANCISCO, 2018); a revisão no processo de beatificação e canonização de fiéis que livre-

mente doam a própria vida a favor da vida dos outros (FRANCISCO, 2017); no debate sobre do ministério ordenado aos *virii probati*, o estudo sobre o diaconato feminino e o lugar das mulheres “na estrutura íntima da igreja” (QA 101), de modo que, no seu estilo próprio, “as mulheres tenham uma incidência real e efetiva na organização, nas decisões mais importantes e na guia das comunidades” (QA 103) entre outros.

Emerge com frequência a questão se uma efetiva renovação eclesial, como quer o papa Francisco, é possível em nossos tempos. Ele é ciente dos limites, tanto pessoais quanto estruturais, para a implementação de suas propostas. E as resistências se fazem sentir em diversas instâncias e ambientes eclesiais, nos mais variados modos. Numa tradição eclesial na qual muitos confundem tradição com tradicionalismo, estabilidade estrutural com estagnação ou centralização institucional (LEGRAND, 2001, 461s) convicção doutrinal com imobilismo dogmático, ética e rigidez moral (THOMASSET, 2011, p. 31s), clareza de linguagem com terminologia fixista e uniforme, a consciência da atual realidade eclesial não permite ufanismo, idealismo ou ingenuidade diante das propostas renovadoras e transformadoras. São conhecidas as resistências de muitos segmentos “para aceitarem a custosa evolução dos processos” (EG 82). O papa enfrenta duras, e desrespeitosas, oposições por parte de eclesiais e de leigos/as em todo o mundo. Em geral, esses/as fazem uso permanente das mídias sociais e digitais, como Youtubers, pelos quais divulgam uma marcada, estreita e imprecisa interpretação dos pronunciamentos e documentos de Francisco. O espírito conservador e fundamentalista com o qual esses segmentos alimentam suas convicções, não poucas vezes expressa mais que dissenso teológico-doutrinal. Trata-se de uma verdadeira falta de comunhão espiritual, uma carência no *sentire cum ecclesia* os novos caminhos do mundo e do Evangelho.

Contudo, o papa não se atém às oposições. Com maturidade cristã e eclesial, ele permite, e promove, toda liberdade para aceitar ou não sua proposta. Sabe que *metanoia* exige mudanças de mentalidade como um exercício complexo (LONERGAN, 1973, p. 238). Mas Francisco tem consciência da sua responsabilidade de buscar meios para superar os limites que dificultam “uma renovação eclesial inadiável” (EG 27-33), visando possibilitar à igreja uma maior coerência

e fidelidade à sua missão evangelizadora. O significado teológico de conceitos como mudança, renovação, e reforma eclesial ganha concretude numa palavra-chave: “conversão”. É a chave para superar as resistências. O papa não impõe mudanças, mas propõe. E sabe que apenas um processo de conversão possibilitará colocar a igreja em processo de saída. Essa conversão se dá em três diferentes níveis ou âmbitos: *pessoal*, numa reconfiguração do modo de ser cristão/ã no coração, na mentalidade e nas atitudes; o que influencia para uma conversão *estrutural* em vista de uma nova organização da vida das comunidades; e conduz à conversão *pastoral*, com novos meios, novas práticas e novas linguagens na evangelização. E para além disso, urge também uma conversão ecológica global, como serviço à criação (LS 216-221). Os diversos âmbitos da conversão se implicam mutuamente. É importante enfatizar que a chave para isso está no primeiro âmbito da conversão, o pessoal, que implica numa opção não apenas por querer ser uma pessoa cristã e uma igreja diferente, mas que *faça a diferença* no presente da história. Essa opção ganha dimensão missionária e nessa dimensão é que os projetos de renovação eclesial podem ser realizados. Urge, para isso, “criar espaços apropriados para motivar e sanar os agentes de pastoral” (EG 77), com a urgente conversão para a superação das “tentações” (EG 76-77) que impedem viver uma “igreja em saída”.

Desse modo, constata-se que algo se move no catolicismo atual. E impõem-se três fidelidades para avançar na direção de uma renovação consequente:

1) *Fidelidade ao Evangelho do Reino*: é a razão do discipulado de Cristo, razão da fé e da missão da igreja. O Evangelho mostra ambiguidades da instituição eclesial a qual, ao mesmo tempo que serve à mensagem do Reino, também pode dificultar a explicitação clara dessa mensagem. É à luz do Evangelho que se compreende como deve ser a igreja que do Reino é sacramento e sinal no mundo. Consequentemente, a mensagem do Reino presente no Evangelho indica o que precisa ser mudado na igreja para que haja coerência entre o seu *modus essendi* e o seu *modus operandi*.

2) *Fidelidade ao processo conciliar*: o Vaticano II afirmou que a igreja tem necessidade de “reforma perene”, mudança, conversão (UR 6; LG 8). Ao assumir

o espírito do Vaticano II, o papa Francisco surpreendeu a muitos que pensavam ser esse um concílio de outros tempos (RICCARDI, 2014). Na fidelidade conciliar de Francisco destaca-se: a eclesiologia do Povo de Deus, fortalecendo as iniciativas de valorização da missão de leigos e leigas, com “um novo protagonismo de cada um dos batizados” (EG 120); a valorização das Igrejas Locais, como “sujeito primário da evangelização” (EG 30), tendo bispos que governam por meio de organismos de participação e o diálogo pastoral (EG 31); consequentemente, a subsidiariedade, colegialidade e sinodalidade: “O caminho da sinodalidade é o caminho que Deus espera da Igreja no terceiro milênio” (FRANCISCO, 2015c); a “cultura do encontro e do diálogo” com o mundo e o ensino social da Igreja (GS), o ecumenismo (UR) e o diálogo inter-religioso (NA). A renovação eclesial deve acontecer no horizonte conciliar e o papa argentino expressou, muitas vezes que “estamos muito atrasados nisso”. Assim, a proposta de transformações na igreja atual é de mudanças na continuidade do Vaticano II, tendo como chave a igreja “em saída” e a “conversão pastoral” (EG 25-26).

3) *Fidelidade ao tempo presente*: condição para colher as interpelações ao Evangelho e à igreja, exigindo coragem e sabedoria da fé para “discernir os sinais” que no hoje se manifestam como desafios para a vivência no Reino de Deus que a igreja anuncia e do qual é “como que um sacramento” (LG 1.8). O processo de renovação eclesial precisa corajosamente redimensionar o pensar teológico, a ação e a linguagem evangelizadora como forma de responder às exigências que no tempo atual se apresentam para a fé cristã. Aqui a igreja expressa a sua fidelidade ao ser humano, em suas “alegrias e esperanças, tristezas e angústias” (GS 1) vividas no cotidiano. E com a humanidade inteira a igreja vive a solidariedade e a caridade que concretizam a sua fidelidade ao Evangelho de Jesus Cristo. Destacam-se: o apelo à construção de uma “fraternidade aberta” (FT 1), no mundo inteiro (FT cap. VIII); a solicitude para com as questões ambientais, como “urgente desafio de proteger a nossa casa comum” (LS 13), que exige à igreja “entrar em diálogo com todos” (LS 3); pois “Todos podemos colaborar, como instrumentos de Deus, no cuidado da criação, cada pessoa a partir da sua cultura, experiência, iniciativas e capacidades” (LS 14); a interculturalidade e multirreligiosidade que exigem construir a “cultura do encontro” e “cultura do

diálogo” para a realização do “sonho de fraternidade e amizade social (FT 6); e a secularização, que propõe novos horizontes do Fim Último e conduz a novos modos compreender os “santos ao pé da porta” (GE 7), para além do estilo clássico de santidade na qual se tinha uma espécie de exclusividade do testemunho e sinal evangélico no mundo.

Essas três fidelidades são expressam as razões fundamentais das mudanças que o atual pontificado acena para o catolicismo. Trata-se de superar toda tendência que enclausura a igreja em si mesma, como auto-idolatria e autorreferencialidade. A igreja não tem luz própria, mas irradia no mundo a luz que recebe de Cristo, o que a torna *mysterium lunae*, que irradia a luz do sol. É por essa própria natureza que a igreja precisa estar sempre “em saída”, convertida, renovada, transformada.

#### 4 Implicações ecumênicas para uma igreja em saída

Das propostas de reformas na Igreja Católica emerge a questão sobre suas implicações para a relação com as diferentes culturas, igrejas e religiões. Francisco sabe que vivemos num universo no qual “podemos descobrir inúmeras formas de relação e participação” (LS 79). Em que medida o atual processo reformador do catolicismo pode favorecer o diálogo intercultural, a busca da unidade cristã e a cooperação entre os diferentes credos? Como a eclesiologia da igreja em saída pode ser construída no horizonte de uma teologia ecumênica, intercultural e inter-religiosa? Responder a essas indagações, entre outras, é fundamental para compreender como as mudanças no catolicismo contribuem para com a humanidade inteira, aproximando os povos, suas culturas e suas formas de crer. E em tempos de fortes ameaças à vida de toda a criação, essa aproximação mostra que “A humanidade possui ainda a capacidade de colaborar na construção da nossa casa comum (LS 13). Seria oportuno abordar conjuntamente aqui o diálogo intercultural, inter-eclesial e inter-religioso, mas o espaço deste artigo não possibilita tanto. Trataremos do ecumenismo cristão, remetendo a outro estudo que amplia a proposta do diálogo na igreja em saída (WOLFF, 2016, p. 41-50.73-96).

#### 4.1 Renovação, reforma e conversão como processo ecumênico

Todo processo de renovação eclesial causa tensão, mas também enriquece por abrir possibilidades para novas compreensões dos mistérios da fé cristã e aprofundar a comunhão *ad intra* e *ad extra ecclesia*. Assim foi com o Vaticano II e assim é agora no pontificado de Francisco. Ao afirmar que a renovação é uma necessidade da igreja, o Vaticano II deixou claro que o ecumenismo visa atender a essa necessidade (UR 6), de modo que a renovação eclesial inclui o ecumenismo, e vice-versa. Entende-se com isso que as mudanças na igreja precisam possibilitar uma identidade relacional, que se expresse concretamente em estruturas que ampliam a sua capacidade de aproximação, diálogo e cooperação com diferentes tradições cristãs. O que se busca é a comunhão na fé, “comunhão plural” (WOLFF, 2007), construída através das especificidades das tradições eclesiais. O movimento ecumênico dá passos nessa direção, sincronizados com os passos das igrejas que o constituem. Claro que o ecumenismo não se resume nas igrejas. Mas no sentido que aqui utilizamos esse termo, como testemunho comum do Evangelho, ecumenismo diz respeito a algo que é constitutivo da natureza da igreja. E nesse sentido, há uma relação identitária entre ecumenismo e igreja, como ensinou o papa João Paulo II: “querer a unidade significa querer a igreja” (UUS 9). Assim, é na dinâmica do desenvolvimento e da renovação da própria identidade cristã e eclesial, com base no Evangelho, que o ecumenismo vai ganhando força na meta de unir as tradições eclesiais numa só fé, num só Batismo e num só Senhor (cf. Ef 4,5). Outras organizações e outras formas de propor o ecumenismo, legítimas e necessárias, não excluem as igrejas desse compromisso ecumênico.

Disso pode-se concluir que os anacronismos verificados na igreja são entres para a unidade cristã. Tais anacronismos se expressam de diversas formas, como o imobilismo dogmático, o conservadorismo institucional, os espiritualismos fundamentalistas. Em muitos ambientes de formação teológica não se renovam epistemologias e hermenêuticas que possibilitariam a assunção da ecumenidade da fé cristã e, conseqüentemente, uma eclesiologia dialogal. Critérios como a hierarquia das verdades, a evolução do dogma, a distinção entre conteúdo e formulação da doutrina, tão afirmados nas pesquisa teológica pós-conciliar, ainda recebem suspeitas no labor teológico. Avery Dulles há tempos mostrou que

“A teologia pós-conciliar questiona, ao menos, quatro dos traços fundamentais da noção neoescolástica de dogma: a) sua identidade com a Revelação; b) sua objetividade conceitual; c) sua imutabilidade, e, d) sua universalidade” (DULLES, 1968, p. 397-416). Mas o confessionalismo fechado não faz tais questionamentos. Não dialoga consigo mesmo, não se entende num horizonte dinâmico e evolutivo. E, também, não incorpora nas pesquisas teológicas os resultados dos diálogos que há dezenas de anos são realizados entre diferentes igrejas. Esses resultados possibilitam renovar a hermenêutica bíblica, a teologia dos sacramentos, a teologia moral, a eclesiologia e a história da igreja, os ministérios, a espiritualidade, a pastoral. Dever-se ia, ao menos, assumir os resultados já oficiais desses estudos, como o mútuo reconhecimento do Batismo; a hospitalidade eucarística; a doutrina da graça por justificação e fé, entre outros. Consequentemente, com uma teologia anacrônica, agentes de pastoral de uma igreja, não desenvolvem a “cultura do diálogo” e não exercem o “ministério da reconciliação” (2Cor 5,18). Ao contrário, aumentam o distanciamento entre as igrejas, com afirmações e acusações mútuas que expressam total desconhecimento das verdades de fé. Violenta-se a identidade cristã e eclesial do/a outro/a com afirmações gratuitas, infundadas e historicamente preconceituosas. A igreja em saída, ao exigir uma conversão ecumênica requer também uma conversão teológica de seus agentes de pastoral, tornando-os “ministros do diálogo” (WOLFF, 2004), por uma renovação da *forma mentis* através de uma teologia atualizada que incorpora os resultados das pesquisas teológicas que igrejas diferentes realizam conjuntamente. A título de exemplo, citamos a Declaração Conjunta do papa Paulo VI e o Primaz Anglicano Frederick Donald Coggan, assinada em 1977:

Desde que a Igreja católica de Roma e as Igrejas que constituem a Comunhão anglicana têm buscado crescer na mútua compreensão e no amor cristão, chegaram a reconhecer, valorizar e dar graças por uma fé comum em Deus nosso Pai, em nosso Senhor Jesus Cristo e no Espírito Santo; por nosso batismo comum em Cristo; pelo patrimônio partilhado das Sagradas Escrituras, os símbolos apostólico e niceno, a fórmula doutrinal de Calcedônia e as doutrinas dos pais; pelo comum e plurissecular legado cristão, com suas tradições vivas na liturgia, a teologia, a espiritualidade e a missão (PAULO VI; COGGAN, 1977).

Não é dito que o processo de reconfiguração eclesial desencadeado pela proposta da igreja em saída leve automaticamente ao fortalecimento dos compromissos ecumênicos da igreja católica. Mas cria as condições necessárias para isso, e seria contraditório não fazê-lo. A proposta de reforma eclesial na perspectiva da igreja em saída tem um altíssimo alcance ecumênico e é na medida em que isso for explorado que se vinculam “igreja em saída” e “ecumenismo”. Não desenvolver a dimensão ecumênica da igreja em saída é não possibilitar que a igreja realize a saída de si mesma para “primeirar” no encontro das diferenças que enriquecem a beleza do Evangelho e da graça de Deus no mundo. Sem a ecumenicidade da igreja não se desenvolve seu verdadeiro significado eclesiológico. A igreja exige e se concretiza num processo de reformas que possibilitam e requerem o fortalecimento da causa ecumênica. Esta é a esperança dos ecumenistas que observam atentamente as iniciativas do Papa Francisco: “uma expectativa em torno às reformas da Igreja católica preconizadas pelo papa Francisco é que o ecumenismo passe a ocupar no dia-a-dia administrativo desta Igreja um lugar tão destacado como o que teve o Vaticano II” (ALTMANN, 2013, p. 136-137).

## 4.2 Implicações para o papado

Afirmando que “Também as estruturas centrais da Igreja universal precisam ouvir esse apelo a uma conversão pastoral” (EG 32), o Papa Francisco busca contribuir para a superação das históricas relações burocráticas, hierárquicas e friamente calculadas, com protocolos rígidos que não expressam relações comunitárias e fraternas. E entre as “estruturas centrais”, está o ministério petrino, que por muito tempo é exercido com superpoderes, por vezes com aura de divindade. Rever o exercício do ministério petrino é algo que diz respeito às aspirações por reforma na igreja durante toda a sua história. Desde os tempos de Constantino (séc. IV) a autoridade na igreja universal vem se concentrando na igreja local de Roma e, nela, tudo depende do papa. Com Inocêncio III (1160-1216) o papa se declara o representante direto de Cristo na terra, seu *vicarius*; Bonifácio VIII (1235-1303) exige submissão de todo outro tipo de autoridade existente no mundo (Bula *Unam sanctam*); e o Vaticano I definiu a autoridade papal infalível em questões de fé e de moral (Constituição Dogmática *Pastor*

*aeternus*). Analisando esse histórico, estudiosos concluem que é praticamente impossível entender o exercício da autoridade do papa no espírito da colegialidade e da sinodalidade evangélicas:

Aquilo que agora falta é uma integração, não só eclesiológica, mas também cristológica e teológica num sentido lato, um novo modo de interpretar, à luz do dado evangélico, seja teologicamente seja praticamente, o ministério petrino. De fato ... (ao interpretar) a doutrina da igreja (sobre esse ministério) ... não se devem contudo desconhecer as carências a ela latentes: todo o seu modo de pensar e de se exprimir não se inspira na autoridade entendida biblicamente do discípulo, apóstolo e pastor, mas no modelo “profano” da *suprema auctoritas* (KASPER, 2016, p. 301).

Francisco revê essa questão e “primeireia” na conversão das “estruturas centrais”: “Dado que sou chamado a viver aquilo que peço aos outros, devo pensar também numa conversão do papado” (EG 32). Continua, do seu jeito, a reflexão que o papa João Paulo II expressou para encontrar um modo de tornar esse ministério um serviço à unidade cristã (UUS 95): “Compete-me, como Bispo de Roma, permanecer aberto às sugestões tendentes a um exercício do meu ministério que o torne mais fiel ao significado do que Jesus Cristo pretendeu dar-lhe e às necessidades atuais da evangelização” (EG 32). Não é apenas um novo papa, mas um novo papado. Outras sugestões são dadas para a reforma do primado petrino, como “tomar as suas decisões no âmbito de um consistório”; dar às conferências episcopais o direito de apresentar questões na ordem do dia do sínodo dos bispos, com “autoridade de decisão neste sínodo em algumas circunstâncias”; consultar os bispos antes de tomar decisões importantes; permitir que “um número qualificado de bispos” possam convocar um concílio; permitir o recurso à Santa Sé “contra uma sentença do romano pontífice” (LEGRAND, 2016, p. 188). Talvez não sejam caminhos possíveis de serem percorridos por ora. Mas podem ser traçados.

É importante verificar os alcances ecumênicos dessa mudança. O primeiro é que certamente não cabem ao papa de hoje as críticas dos reformadores, principalmente de Lutero e Calvino, sobre o estilo burocrático, legalista e concentrador do bispo de Roma. Segundo, mesmo reconhecendo que o ministério petrino

é um dos principais problemas nas relações entre as igrejas, elas dialogam com seriedade e sem a apologia conflitiva de outrora. O diálogo católico-anglicano dedicou importante atenção a esse tema, expressando claramente divergências e convergências (COMISSÃO INTERNACIONAL CATÓLICA ANGLICANA, 1999), o que se constata também em outros diálogos bilaterais. Destacam-se as convergências na compreensão da *necessidade* de um ministério de governo na igreja como elo de comunhão universal. O dissenso está: no *sujeito* que exerce esse poder (luteranos e anglicanos entendem que tal ministério pode ser exercido por um colégio ou um concílio geral) (COMISSÃO INTERNACIONAL CATÓLICA-LUTERANA, 1986, n. 73); na *forma* do seu exercício (primacial, para os católicos; conciliar para as outras igrejas); e na *distinção* entre o poder pastoral/espiritual e o poder de jurisdição desse governo. Luteranos concluem que, não obstante as dificuldades, não está

não está necessariamente excluída a *possibilidade* que da parte luterana o ministério petrino do bispo de Roma seja um sinal visível da unidade de toda a igreja, desde que o primado seja subordinado, através de uma reinterpretação teológica e uma reestruturação prática, ao primado do Evangelho (COMISSÃO INTERNACIONAL CATÓLICA-LUTERANA, 1986, n. 73).

O diálogo continua.

### 4.3 Implicações para as Igrejas Locais

Importante é que na igreja em saída observa-se mudanças nas diversas instâncias eclesiais. As reformas visam aproximar a cúria e o sínodo dos bispos, o sínodo e todo o colégio episcopal, os bispos e os presbíteros, os presbíteros e toda a comunidade paroquial. De forma realista o Papa diz que “não se deve esperar do magistério papal uma palavra definitiva ou completa sobre todas as questões que dizem respeito à Igreja e ao mundo” (EG 16). A cúria romana, continuará certamente como lugar de referência e de decisões na igreja. Mas ao “agir com uma autoridade real sobre os bispos” o faz com um significativo melhoramento das relações com o colégio episcopal (LEGRAND, 2016, p. 180). O ganho pastoral disso é imenso para o planejamento e a realização de projetos comuns na missão.

Um ganho importante é para as Igrejas Locais. O papa tem consciência de que é papa porque é “bispo de Roma”, uma Igreja Local. E a igreja universal não existe sem as Igrejas Locais. Não é a mera soma dessas, mas a comunhão entre elas é o que mostra a catolicidade da fé. Francisco tira significativas consequências jurídicas dessa eclesiologia. Uma delas é o seu potencial de descentralização do poder na igreja: “Não convém que o Papa substitua os episcopados locais no discernimento de todas as problemáticas que sobressaem nos seus territórios. Neste sentido, sinto a necessidade de proceder a uma salutar ‘descentralização’” (EG 16).

Isso toca diretamente nas conferências episcopais. Com aguçado senso de realismo, Francisco sabe que as conferências episcopais foram, ao longo da história, destituídas dos meios que lhes permitem agir com autonomia e, simultaneamente, na comunhão com Roma. Atualmente, elas apenas com dificuldades se fazem ouvir em suas solicitações e contribuições às instituições centrais da igreja. Por isso, as conferências episcopais praticamente não possuem nenhum poder de decisão sobre questões cotidianas das igrejas por elas representadas. O papa entende muito bem a razão disso: é que “ainda não foi suficientemente explicitado um estatuto das conferências episcopais que as considere como sujeitos de atribuições concretas, incluindo alguma autêntica autoridade doutrinal” (EG 32). Para superar tal situação, retomando o n. 23 da *Lumen gentium* Francisco afirma que “as conferências episcopais podem aportar uma contribuição múltipla e fecunda, para que o sentimento colegial leve a aplicações concretas” (EG 32).

O que de fato se propõe é fortalecer o espírito de colegialidade e de sinodalidade na igreja, pela prática de um real intercâmbio, diálogo e cooperação. O Vaticano II fala que o bispo deve promover uma corresponsabilidade entre as dimensões local e universal na igreja (LG 23). Afinal, unidade/unanimidade, comunhão/colegialidade constituem o ministério do bispo ontologicamente no sacramento da Ordem. Como diz Cipriano, “O episcopado é um e indiviso ... O episcopado é um só e cada bispo participa dele solidariamente” (*Apud*, KASPER, 2016, p. 631). Nisso se expressa concretamente a comunhão eclesial. Para que tal aconteça, é fundamental acolher a “contribuição múltipla e fecunda” que cada igreja local e as conferências episcopais oferecem à compreensão e à vivência do Evangelho. Trata-se de retomar algo da igreja patristica, onde

cada patriarcado tinha considerável autonomia para a condução do processo de evangelização e, inclusive, definição de verdades de fé. Desse modo, devolve-se às igrejas particulares a condição de sujeitos de direito e de iniciativas que contribuem para a igreja universal.

A valorização da Igreja Local tem forte dimensão ecumênica. Ela dialoga de forma mais direta com a eclesiologia protestante, que desenvolve a compreensão da Igreja de Cristo que se expressa localmente. As igrejas oriundas das reformas dos séculos XVI e XVIII elaboram a sua eclesiologia centradas na igreja que acontece num determinado lugar, onde os cristãos se reúnem para ouvir a Palavra e celebrar os sacramentos (*Confissão de Augsburgo*, art. VII; *Instituição da Religião Cristã*, IV, 1,9). Ali Cristo e o seu Espírito está presente, fortalecendo a fé, a caridade e o testemunho do Evangelho. O conteúdo de fé de cada igreja é a fé de todas as igrejas, de modo que a fé local é, simultaneamente, universal. No Conselho Mundial de Igrejas, entende-se que a unidade da igreja se realiza em “cada lugar” onde essa fé é professada, de modo que cada igreja torna-se, em seu próprio contexto, uma expressão da Igreja de Cristo (Conselho Mundial de Igrejas, *Assembléia de Nova Delhi*, 1961). Isso não significa que a comunidade local exaure a igreja universal, mas é sua concretude. O diálogo católico-anglicano concluiu:

A interdependência mútua de todas as Igrejas é essencial para a realidade da Igreja como Deus quer que seja. Nenhuma Igreja local que participe na tradição viva pode ver-se a si mesma como auto-suficiente... A comunhão destas entre si se expressa mediante a incorporação de cada bispo a um colégio episcopal. Os bispos estão, pessoal e colegialmente, a serviço da comunhão (COMISSÃO INTERNACIONAL CATÓLICA ANGLICANA, 1999, n. 37).

Assim, as comunidades locais dos cristãos estão unidas entre si pela catolicidade da fé vivida na diversidade presente em “cada lugar”. A doutrina católica ajuda a compreender isso ao afirmar que “a universal comunidade dos discípulos do Senhor ... se torna presente e operante na particularidade e diversidade das pessoas, grupos, tempos e lugares” (CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 1992, n. 7). Vivendo desse modo, na pluralidade de formas e contextos, está

aberto o caminho para progredir na mútua aceitação das diferentes formas de ser igreja “em cada lugar”.

## 5 Uma unidade missionária

A renovação eclesial proposta por Francisco deve acontecer em perspectiva missionária, tornando sempre mais a missão a sua razão de ser. Tudo na igreja é missão, e a igreja precisa de “um processo de reforma missionária ainda a ser cumprido” (LS 3). É visível que essa proposta tem dimensão ecumênica, pois o ecumenismo se expressa de um modo privilegiado pela missão. A igreja católica não é uma realidade isolada do cristianismo mundial, de modo que o que nela ocorre tem algum tipo de repercussão no conjunto das igrejas, e vice-versa. A proposta missionária da igreja em saída é uma forma de favorecer o desejo de Cristo: “Que todos sejam um” (Jo 17,21). A missão da igreja tem como finalidade favorecer a unidade dos fiéis em Cristo (EG 244), e desse modo o melhor poderá melhor acolher e crer no Evangelho que os cristãos vivem. Assim, a missão da igreja tem uma vinculação direta com o movimento ecumênico. Foram os missionários que deram origem ao movimento ecumênico moderno, propondo-lhe como objetivo central favorecer a unidade das igrejas na pregação do único Evangelho “para que o mundo creia”. O ecumenismo é missionário, em sua origem, sua natureza e seu fim.

Assim, as igrejas não buscam se unir para fecharem-se em si mesmas e oporem-se com mais força às realidades que as ameaçam. A unidade é para fortalecer a missão de testemunhar o Evangelho no mundo, como afirmou o papa Francisco no discurso à Delegação da Comunhão das Igrejas Reformadas:

Há urgente necessidade de um ecumenismo que, juntamente com o esforço teológico em vista de recompor as controvérsias doutrinárias entre os cristãos, promova uma *comum missão de evangelização e de serviço*. Indubitavelmente, já existem numerosas iniciativas e boas colaborações em vários lugares. Mas todos nós podemos fazer ainda mais, juntos, para dar um testemunho vivo “a todo aquele que nos perguntar a razão da nossa esperança” (cf. *1 Pd* 3, 15): transmitir o amor misericordioso do nosso Pai, que recebemos de graça e, generosamente, somos chamados a dar de graça (FRANCISCO, 2016, b).

Fundamental para isso é as igrejas terem a capacidade de desenvolver projetos comuns de missão. A proposta de reforma eclesial em perspectiva missionária, visto acima, tem essa dimensão ecumênica. Diante dos desafios socio-culturais, as igrejas são chamadas a caminharem juntas para melhor superá-los, como propôs o papa Francisco em seu discurso à delegação da Igreja Luterana da Finlândia: “Num mundo frequentemente dilacerado pelos conflitos e marcado por secularismo e indiferença, todos unidos somos chamados ao compromisso de confessar Jesus Cristo, tornando-nos cada vez mais testemunhas críveis de unidade e artífices de paz e de reconciliação” (FRANCISCO, 2016c). O lema poderia ser: não mais fazer separadamente aquilo que já é possível fazer juntos, sem ferir a consciência cristã de cada fiel. As igrejas podem buscar juntas as respostas aos questionamentos que o mundo atual apresenta à verdade cristã; podem contribuir conjuntamente para diminuir o sofrimento das pessoas que vivem nas periferias geográficas e existenciais; podem favorecer para que haja maior integração, paz e relações de justiça entre as pessoas, povos e culturas. Dessa forma, “o ecumenismo é uma contribuição para a unidade da família humana” (EG 245). A base para isso é o reconhecimento dos elementos já comuns na fé cristã, que impulsiona a caminhar decididamente para formas comuns de anúncio, de serviço e de testemunho. Por isso, o esforço por uma unidade que facilite a recepção de Jesus Cristo deixa de ser mera diplomacia ou um dever forçado para se transformar num caminho imprescindível da evangelização (EG 246).

## Conclusão

Pode acontecer que, estruturalmente, nada mude na igreja durante o magistério de Francisco. Mas o projeto por reformas eclesiais não é um sonho, é uma utopia profética. O papa Francisco sabe que é mais importante “iniciar processos do que possuir espaços” (EG 223) e busca “adotar os processos possíveis e a estrada longa” (EG 225). Constata-se um novo clima na igreja, favorável para atualizá-la aos tempos atuais; há esforço de discernimento dos “sinais dos tempos”, buscando entender o melhor modo de pregar e viver o Evangelho. Espera-se a continuidade desse processo, sustentado na consciência que a igreja tem necessidade de “sair” de si mesma, provocando rupturas com toda tendência à “autoreferencialidade”. E esse é um projeto ecumênico, convoca todas as tradi-

ções eclesiais à conversão pastoral e à missão por um testemunho comum da fé cristã. Assim, todas as igrejas precisam de mudanças e de reformas no intento de primeirar no encontro das diferenças que enriquecem a vida cristã e eclesial como serviço ao mundo.

## Referências

- A Confissão de Augsburgo*. São Leopoldo: Sinodal, 1999.
- ALTMANN, Walter. “Implicaciones ecuménicas da reforma da cúria”. In *Concilium* 5/2013, p. 133-142.
- CALVINO, João. *Institución de la Religión Cristiana*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1968.
- COMISSÃO INTERNACIONAL CATÓLICA-ANGLICANA. *O Dom da Autoridade*. São Paulo: Paulinas, 1999.
- COMISSÃO INTERNACIONAL CATÓLICA-ANGLICANA. “Dichiarazione comune (1966)”. In *Enchiridion Oecumenicum*, vol. I. Bologna: EDB, 1994, p. 100-101.
- COMISSÃO INTERNACIONAL CATÓLICA-LUTERANA. “Il ministero pastorale – 1981”. In: CERETI, Giovanni; VOICU, Sever J.; PUGLISI, J. F. *Enchiridion Oecumenicum* (OE). Bologna: EDB, 1986. v. 1, p. 1434-1520.
- CONCÍLIO VATICANO II. Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II. São Paulo: Paulus, 2007.
- CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Carta aos Bispos a respeito da nova redação do n. 2267 do Catecismo da Igreja Católica sobre a pena de morte. Disponível em: <http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2018/08/02/0556/01210.html#letterapo>. Acesso em 10 jan. 2021.
- DULLES, Avery. “Dogma as an ecumenical problem”. *Theological Studies*, 148 (1968) p. 397-416.
- FRANCISCO. *Evangelii gaudium* (EG). São Paulo: Paulinas/Loyola, 2013.
- FRANCISCO. Carta Encíclica *Laudato Si’* (LS) - *Sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulinas, 2015.
- FRANCISCO. Exortação Apostólica *Gaudete et Exultate* (GE). *Sobre o chamado à santidade no mundo atual*. São Paulo: Paulinas, 2018.
- FRANCISCO. Exortação Apostólica Pós-Sinodal, *Amoris Laetitia* (AL). *Sobre o amor na Família*. São Paulo: Paulinas, 2016.
- FRANCISCO. Exortação Apostólica Pós-Sinodal, *Querida Amazônia* (QA). *Ao povo de Deus e a todas as pessoas de boa vontade*. São Paulo: Paulinas,

2020.

FRANCISCO. *Misericordiae Vultus* (MV). Bula de proclamação do Jubileu Extraordinário da Misericórdia. São Paulo: Paulinas, 2015.

FRANCISCO. Carta Encíclica *Fratelli Tutti* (FT). *Sobre fraternidade e a amizade social*. São Paulo: Paulinas, 2020.

FRANCISCO. Discurso do santo padre Francisco: comemoração do cinquentenário da instituição do Sínodo dos Bispos, 17 out. 2015c. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/october/documents/papa-francesco\\_20151017\\_50-anniversario-sinodo.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html)>. Acesso em: 19 jan. 2021.

FRANCISCO. Carta Apostólica em forma de Motu Proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* (2015a-b). Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/motu\\_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio\\_20150815\\_mitis-iudex-dominus-iesus.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20150815_mitis-iudex-dominus-iesus.html). Acesso em 20 jan. 2021.

FRANCISCO. Motu Proprio *Mitis et Misericors Iesus* (2015a-b). Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/motu\\_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio\\_20150815\\_mitis-et-misericors-iesus.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20150815_mitis-et-misericors-iesus.html). Acesso em 20 jan. 2021.

FRANCISCO. Carta Apostólica em forma de Motu Proprio *Maiorem hac dilectionem*. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap\\_20170711\\_maiorem-hac-dilectionem.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap_20170711_maiorem-hac-dilectionem.html). Acesso em dez. 2020.

FRANCISCO. Carta Apostólica *Misericordia et misera* (20/11/2016a). Disponível em: [http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap\\_20161120\\_misericordia-et-misera.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap_20161120_misericordia-et-misera.html). Acesso em 15 jan. 2021.

FRANCISCO. Carta Apostólica sob forma de Motu Proprio *Spiritus Domini* sobre a modificação do cân. 230 § 1 do Código de Direito Canônico acerca do acesso das pessoas do sexo feminino ao ministério instituído do leitorado e do acolitado. Disponível em [http://www.vatican.va/content/francesco/pt/motu\\_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210110\\_spiritus-domini.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210110_spiritus-domini.html). Acesso em 18 jan. 2021.

FRANCISCO. Entrevista do papa Francisco a EL PAÍS (20/01/2017). Disponível em: [http://brasil.elpais.com/brasil/2017/01/21/internacional/1485022162\\_846725.html](http://brasil.elpais.com/brasil/2017/01/21/internacional/1485022162_846725.html). Acesso em 23 jan. 2021.

FRANCISCO. Discurso à Cúria Romana (22/12/2016a). Disponível em [http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/december/documents/papa-francesco\\_20161222\\_curia-romana.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/december/documents/papa-francesco_20161222_curia-romana.html). Acesso em 23 jan. 2021.

FRANCISCO. Discurso à Delegação da Comunhão Mundial das igrejas Reformadas (10/06/2016b). Disponível em [http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/june/documents/papa-francesco\\_20160610\\_comunione-mondiale-chiese-riformate.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/june/documents/papa-francesco_20160610_comunione-mondiale-chiese-riformate.html). Acesso em 27 jan. 2021.

- FRANCISCO. Discurso à Delegação Ecumênica da Igreja Luterana da Finlândia, por ocasião da Festa de Santo Henrique (18/01/2016c). Disponível em: Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/january/documents/papa-francesco\\_20160118\\_delegazione-luterana-finlandia.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/january/documents/papa-francesco_20160118_delegazione-luterana-finlandia.html). Acesso em 23 jan. 2021.
- JOÃO PAULO II. *Ut Unum Sint* (UUS), Petrópolis: Vozes, 1995.
- KASPER, Walter. *Papa Francisco: a revolução da misericórdia e do amor*. Paulinas, 2015
- LEGRAND, Hervé. “Les évêques, les églises locales et l’église entire: Evolutions institutionnelles depuis Vatican II et chantiers actuels de recherche”. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, v. 85, n. 1, p. 461-509, 2001.
- LONERGAN, Bernard. *Method in Theology*. New York: Herder and Herder, 19732.
- PAULO VI; COGGAN, F. Donald, Declaração Comum (29/04/1977). Disponível em [http://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1977/april/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19770429\\_dichiarazione-comune.html](http://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1977/april/documents/hf_p-vi_spe_19770429_dichiarazione-comune.html). Acesso em 15 jan. 2021.
- RICCARDI, Andrea. *La sorpresa del Papa Francisco*. Buenos Aires: Agape, 2014.
- ROUTHIER, Gilles, “Il rinnovamento della vita sinodale nelle chiese locali”. In SPADARO, Antonio/GALLI, Carlos Maria, *La Riforma e le Riforme nella Chiesa*. Brescia: Queriniana, 2016.
- SCANNONE, Juan Carlos. *La teologia del pueblo. Raíces teológicas del Papa Francisco*. Burgos: Sal Terrae, 2017.
- THOMASSET, Alain. “Dans la -delité au Concile Vatican II: la dimension herméneutique de la théologie morale”. *Revue d’Éthique et de Théologie Morale*, n. 263, p. 31-61, 2011.
- VELASCO, Rufino. *A Igreja de Jesus: processo histórico da consciência eclesial*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- WOLFF, Elias. *Igreja em Diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2016.
- WOLFF, Elias. *Ministros do Diálogo*. São Paulo: Paulus, 2004.

## Linhas-força da espiritualidade do Papa Francisco: uma reforma a partir de dentro da Igreja

Main lines of Pope Francis' spirituality: a  
reform from within the Church

\**Lúcia Pedrosa-Pádua*

### Resumo

O presente artigo oferece uma visão de conjunto da espiritualidade no magistério do Papa Francisco e desenvolve as suas linhas-força. Considera os principais documentos escritos pelo Pontífice até o momento. A abordagem se dá a partir da teologia espiritual, em diálogo com a antropologia teológica. Apresenta o desafiante tema das espiritualidades destrutivas, denunciadas pelo atual pontificado. Destaca cinco principais linhas-força do magistério de Francisco sobre a espiritualidade: (1) o Evangelho como fonte e caminho espiritual; (2) a formação de verdadeiros sujeitos na Igreja e na sociedade; (3) a articulação coerente entre as dimensões invisível e visível da espiritualidade; (4) o cuidado com a oração e a contemplação, que inclui a leitura da Palavra, do povo e da natureza; (5) a proposta de um caminho espiritual concreto, pautado pela reconstrução das relações fundamentais: com Deus, consigo mesmo, com os demais e com a natureza. Dentre estas, o artigo destaca especialmente aqueles vínculos esgarçados e rompidos no ambiente que gerou a crise cultural e socioambiental atual: comunitários, sociais e socioambientais. Finaliza com a perspectiva litúrgico-sacramental enquanto cura dos vínculos fundamentais. A espiritualidade do Papa Francisco se revela querigmática, integrada, relacional, encarnada e transformadora. Articula as dimensões existencial, mística, eclesial, ecológica e social. Por tudo isso, prepara a Igreja para uma reforma a partir de

\*Doutora em Teologia Sistemático-Pastoral (PUC-RJ); Professora e Pesquisadora do Departamento de Teologia – PUC-RJ. Contato: [lpedrosa@puc-rio.br](mailto:lpedrosa@puc-rio.br)

Revista de Cultura  
Teológica

Enviado em

30/01/2021

Aprovado em

23/03/2021

Ano XXIX - Nº 98

Jan - Abr 2021



PUC-SP

Programa de Estudos  
Pós Graduação em  
Teologia - PUC/SP

dentro, para ser Igreja em saída.

**Palavras-chave:** Espiritualidade – Antropologia teológica – Papa Francisco - vínculos fundamentais – reforma da Igreja

## Abstract

This article offers an overview of the spirituality in Pope Francis' magisterium. Its key insights rely on the main documents the Pontiff has written. The article's approach is based on spiritual theology, in dialogue with theological anthropology. It explores the challenging theme of destructive spiritualities denounced by the current pontificate. The article highlights five main lines in Francis' magisterium on spirituality, namely (1) the Gospel as source and spiritual path; (2) formation of true subjects in the Church and in society; (3) coherent articulation between the invisible and visible dimensions of spirituality; (4) care for prayer and contemplation, which includes reading the Word, the people and nature; (5) the proposal of a concrete spiritual path, guided by the reconstruction of fundamental relations: with God, with oneself, with the other and with nature. Among these latter, the article specially highlights those stretched thin and broken in the environment that created the current cultural and socio-environmental crisis: community, social, and socio-environmental bonds. It concludes with a liturgical-sacramental perspective as healing of fundamental bonds. Pope Francis' spirituality proves to be kerygmatic, integrated, relational, incarnate, and transformative. It articulates the existential, mystical, ecclesial, ecological, and social dimensions. For all these reasons, it prepares the Church for a reform from within, to be an outgoing Church.

**Key Words:** Spirituality - Pope Francis – Theological anthropology - fundamental bonds – Church reform

## Introdução

**A** espiritualidade cristã oferece ao mundo uma novidade insuspeitada. Traz a noção de um Deus criador e salvador que, por amor, em Jesus Cristo habitou este cosmos e assumiu a fragilidade humana. A vida, morte e ressurreição de Jesus revelaram a solidariedade de Deus com a humanidade, especialmente com os pobres e abandonados. Mostraram os caminhos do seu Reino na luta contra o mal e pela vida em abundância. O Espírito do Cristo ressuscitado segue atualizando este amor no mundo e suscitando vida, até o fim dos tempos. No Espírito, é possível às pessoas e aos povos acolher e viver uma vida nova.

As cartas paulinas exortam os cristãos a serem conduzidos pelo Espírito (Rm 8,14), em toda a sua pessoa, espírito, alma e corpo inseparavelmente (1Ts 5,23) e a andar sob o seu impulso (Gal 5,16). Desta forma, a espiritualidade implica, por um lado, a *experiência* de deixar-se conduzir pelo Espírito, na integridade pessoal e relacional. Por outro, supõe uma *forma de modelar a existência concreta*, um caminho. Resumindo, a espiritualidade cristã é vida integral no Espírito de Cristo.

O conjunto dos principais documentos do Papa Francisco, escritos até o momento, formam um verdadeiro guia da vida espiritual para o nosso tempo, se consideramos a espiritualidade na intencionalidade bíblica: integrada, relacional, encarnada e concreta. Toda a vida cristã é chamada a ser guiada pelo Espírito Santo, não uma parte dela. Igualmente, todos os vínculos humanos fundamentais se colocam sob a novidade do Espírito: vínculos com Deus, com os irmãos, com a natureza e consigo mesmo.

Enraizada no mistério da encarnação, a espiritualidade de Francisco articula dimensões distintas, como a existencial, mística, eclesial, ecológica e social. Constitui pilar consistente para uma reforma da Igreja e para uma mudança da humanidade. Traça um caminho de transformação, em direção a uma saída generosa do casulo egoísta e autossuficiente de si mesmo – um êxtase. Põe em marcha um dinamismo de missão na Igreja, “Igreja em saída”, chamada a deixar a autorreferencialidade e colocar-se a serviço no mundo.

O próprio Francisco escreve, na sua Exortação sobre a santidade, *Gaudete et Exsultate* (FRANCISCO, 2018, n. 28, p. 23), que ofereceu uma “espiritualidade da missão” na *Evangelii Gaudium*, uma “espiritualidade ecológica” na Encíclica *Laudato sí*, uma “espiritualidade da vida familiar” na Exortação *Amoris Laetitia*, como caminhos de identificação com Jesus Cristo e de sentido de nossos esforços. Podemos acrescentar que oferece uma espiritualidade da vida comum na Exortação *Gaudete et Exsultate* e da fraternidade na Encíclica *Fratelli Tutti*, com o mesmo objetivo. Trata-se de caminhos espirituais unificadores em seu magistério.

No presente artigo, não nos dedicaremos a desenvolver as características

das espiritualidades acima mencionadas. Nosso objetivo é buscar uma visão de conjunto da espiritualidade no magistério do Papa Francisco e discernir algumas linhas-força do tema. Privilegiamos uma abordagem que parte do diálogo da teologia espiritual com a antropologia teológica. Após apresentarmos o desafiante tema das espiritualidades desintegradas que povoam a história e o tempo do atual pontificado, destacaremos as *cinco principais linhas-força* que, a nosso ver, caracterizam o magistério de Francisco sobre a espiritualidade: o Evangelho como fonte e caminho espiritual; a formação de verdadeiros sujeitos na Igreja e na sociedade; a articulação coerente entre as dimensões invisível e visível da espiritualidade; o cuidado com a oração e a contemplação; a proposta de um caminho espiritual concreto, pautado pelas relações e vínculos fundamentais. Esperamos, com este itinerário, traçar uma proposta coerente de interpretação da vigorosa espiritualidade do Papa Francisco, capaz de sustentar a Igreja em saída.

## 1. A espiritualidade desintegrada, individualista e imaterial resiste

O tema da espiritualidade desintegrada e desintegradora não é novo. Infelizmente, tampouco está ultrapassado. Sabemos como, apesar do testemunho bíblico e de correntes espirituais integradoras, a noção de *espiritualidade* sofreu sérios reducionismos e foi vítima de tendências dualistas (PEDROSA-PADUA, 2014, p. 66-67). As práticas cristãs tenderam a se exteriorizar e concentrar nas orações vocais, participação em ritos e cerimônias. A observância centrou-se na moral individual, com a prática das virtudes e desenraizamento dos vícios. A vida espiritual foi identificada com algo imaterial e não corpóreo. A oração foi reduzida a um relacionamento afetivo com Deus. A santidade foi associada a fenômenos místicos extraordinários, reservados a pessoas igualmente extraordinárias. Na teologia espiritual, do fim do século XIX até o Concílio Vaticano II, a espiritualidade designou os múltiplos estágios interiores como a ascese, a mística, o desenvolvimento dos dons do Espírito, a direção espiritual, etc (SECONDIN; GOFFI, 1994, p. 13). Enfim, fortaleceram-se tendências dissociadoras entre o anúncio de Jesus Cristo e uma vivência cristã concreta e multidimensional.

A renovação da espiritualidade trazida pelo Concílio Vaticano II é recente,

se consideramos os séculos de enraizamento da espiritualidade desintegrada. A convocação da volta às fontes da Sagrada Escritura, a associação da vida como um todo ao mistério de Cristo e a explicitação da santidade como vocação universal – associada ao amor, não aos fenômenos extraordinários – significaram verdadeira mudança de paradigma. Retornou-se ao fundamento evangélico, à intrínseca relação entre espiritualidade e Cristo, com uma proposta integradora da pessoa como um todo, em todas as suas relações (ESPEJA, 1994, p. 54).

As vozes do magistério, por maior integração na espiritualidade, fizeram-se necessárias no pós-Concílio. A força das tendências reducionistas foi sentida. A Exortação Apostólica pós-sinodal *Ecclesia in America* definiu a espiritualidade de maneira integral e integradora, como a vida, em sua integralidade, guiada pelo Espírito Santo, ao mesmo tempo em que adverte que não se trata apenas de uma parte da vida (JOÃO PAULO II, 1994, nº 27). Na mesma direção, a Carta Apostólica *Novo Milenio Ineunte*, assinada na entrada do segundo milênio, insistia na dimensão ético-social do testemunho cristão e exortava a “rejeitar a tentação duma espiritualidade intimista e individualista, que dificilmente se coaduna com as exigências da caridade, com a lógica da encarnação [...]” (JOÃO PAULO II, 2001, nº 52).

Na América Latina, as Conferências Episcopais viram como dramática a separação entre fé e vida e enfatizaram a dimensão sociopolítica da fé. Fizeram ouvir, de forma solene, a opção preferencial pelos pobres (PUEBLA, n. 1134, p. 547) como algo substancial à vida da Igreja e dos cristãos, pois a causa dos pobres é a causa de cada um, é “a causa de Cristo” (PUEBLA, 2005, n. 3, p. 286). A exigência de justiça e de solidariedade concreta e estrutural com os pobres ressoou não só pela América, mas por outros continentes e pelo magistério universal. Foi posta em relação com a experiência cristã como um todo e com os “caminhos escolhidos para dar testemunho do Reino” (GUTIERREZ, 2000, p. 63). Ou seja, a opção pelos pobres é um caminho espiritual, atinge o coração do cristianismo em suas motivações profundas e em suas concretizações visíveis. É intrínseca à espiritualidade. O Documento de Aparecida fez ver que toda a missão dos discípulos missionários é uma “extensão testemunhal” da vinculação a Cristo e encontro vital com ele (APARECIDA, 2007, n. 144, p. 76).

As reduções dualistas do passado, no entanto, estão longe de desaparecer. A tendência à moralização da vida cristã, com redução à moral individual; a consideração unilateral da vida interior ou contemplativa (em oposição e exclusão à vida social em suas múltiplas expressões) e a redução ao imaterial (em oposição e exclusão à dimensão material e corpórea da existência) reaparecem continuamente na espiritualidade e na vida das comunidades. Buscam impor-se como verdades cristãs.

Trata-se, no entanto, de espiritualidades destrutivas, que tornam sem relevância o anúncio do Deus-amor revelado em Jesus Cristo, atuante pelo Espírito, comprometido com a vida humana integral e com toda vida sobre a terra. As consequências para a Igreja e para a sociedade se fazem sentir.

O atual pontificado de Francisco traz novas luzes para a compreensão de espiritualidades corrompidas, vividas no interior da vida cristã. Questiona a própria noção de Deus presente em suas vertentes. Alerta para o perigo de uma relação com Deus que não gera comunhão com a humanidade e com a natureza. Suas duras palavras contra o neo-pelagianismo e o neo-gnosticismo nas comunidades atingem o centro nevrálgico que fabrica espiritualidades não evangélicas e, por este motivo, destrutivas.

É o que veremos a seguir.

## **2. A denúncia das espiritualidades destrutivas no magistério de Francisco**

Francisco tem alertado para os perigos de uma espiritualidade destrutiva e desagregadora, não ancorada no mistério de Cristo encarnado e consequentes relações históricas: “o desafio que hoje se apresenta a nós é responder adequadamente à sede de Deus de muitas pessoas, para que não tenham de ir apagá-la com propostas alienantes ou com um Jesus Cristo sem carne e sem compromisso com o outro” (FRANCISCO, 2013b, n. 89, p. 59).

Sua preocupação teológica e pastoral o levou a duras críticas às espiritualidades pautadas por um novo pelagianismo e gnosticismo, em vários momen-

tos e pronunciamentos. De forma especial, nas exortações apostólicas *Evangelii Gaudium* (2013), especialmente números 93 a 97 e *Gaudete et Exsultate* (2018), em que dedica ao tema todo o capítulo II. Além disso, solicitou e aprovou a Carta *Placuit Deo* (2018), documento da Congregação para a Doutrina da Fé, em que são contrastadas a noção cristã de salvação e a forma de pensar e agir do neo-gnosticismo e neo-pelagianismo.

O novo gnosticismo e pelagianismo são perigos sutis porque se desenvolvem no âmbito religioso e espiritual. Passam por posturas espirituais, mas se fecham à novidade do Espírito de Cristo! Fechados ao Espírito, são inimigos da santidade, impedem o desenvolvimento pleno de uma vida de fé e amor. Encobrem sob si um perigoso “mundanismo espiritual” ancorado na própria autossuficiência (FRANCISCO, 2013b, n. 93, p. 61) e num “imanentismo antropocêntrico disfarçado de verdade católica” mas que é, ao contrário, um fechamento nas próprias razões e sentimentos (FRANCISCO, 2018, nº 35, p. 27). Corrompem a novidade que o Espírito de Cristo pode trazer e são mais danosos para a Igreja do que o mundanismo moral.

No neo-pelagianismo, a pessoa deseja a salvação, mas esta está confiada às próprias forças ou a estruturas meramente humanas. Esta tendência “traz o que Jesus criticava nos fariseus, ou seja, uma atitude farisaica de auto-justificação” (FRANCISCO, 2013b, n. 93, p. 61). Onde esta tendência se encontra? Francisco dá exemplos.

O primeiro exemplo diz respeito à confiança na doutrina e na disciplina, não na novidade do Espírito:

No fundo [a pessoa], só confia nas suas próprias forças e se sente superior aos outros por cumprir determinadas normas ou por ser irredutivelmente fiel a um certo estilo católico próprio do passado. (FRANCISCO, 2013b, n. 94, p. 62).

Esta falsa confiança gera rompimento do vínculo de comunhão, sentimento de superioridade, segregação e controle:

É uma suposta segurança doutrinal ou disciplinar que dá lugar a um elitismo narcisista e autoritário, onde, em vez de evangelizar, se analisam e classificam os demais e, em vez de facilitar o acesso à graça, consomem-se as energias a controlar. (FRANCISCO, 2013b, n. 94, p. 62).

Outros exemplos, presentes no n. 95 da *Evangelii Gaudium*, identificam esse “obscuro mundanismo” escondido em atitudes que buscam o domínio do espaço da Igreja, como se ela fosse uma possessão de poucos. São apresentados:

cuidado exibicionista da liturgia, da doutrina e do prestígio da Igreja (...);  
fascínio de poder mostrar conquistas sociais e políticas (...);  
vanglória ligada à gestão de assuntos práticos (...);  
atração pelas dinâmicas de auto-estima e de realização autorreferencial (...);  
várias formas de se apresentar a si mesmo envolvido numa densa vida social cheia de viagens, reuniões, jantares, recepções (...);  
funcionalismo empresarial, carregado de estatísticas, planificações e avaliações. (FRANCISCO, 2013b, n. 95, p. 62-63).

A descrição de quem vive este neo-pelagianismo é sombria. Há ruptura da comunhão, recusa das relações em Cristo – a começar da própria relação com Deus enquanto alteridade sempre surpreendente –, fechamento antropocêntrico que não se abre à alteridade e ao perdão. Quem busca sua salvação pelas próprias forças e em estruturas pretensamente protegidas, não aceita Jesus Cristo e a novidade do seu Espírito, que cria novas relações com Deus, com os outros, com a criação (CDDF, 2018, n. 4, on line). Francisco descreve a situação de forma plástica:

Quem caiu neste mundanismo olha de cima e de longe, rejeita a profecia dos irmãos, desqualifica quem o questiona, faz ressaltar constantemente os erros alheios e vive obcecado pela aparência. Circunscreveu os pontos de referência do coração ao horizonte fechado da sua imanência e dos seus interesses e, conseqüentemente, não aprende com os seus pecados nem está verdadeiramente aberto ao perdão. (FRANCISCO, 2013b, n. 97, p. 63).

A crítica ao neo-agnosticismo, por sua vez, faz ver como este consiste numa

fé fechada no subjetivismo, onde apenas interessa uma determinada experiência ou uma série de raciocínios e conhecimentos que supostamente confortam e iluminam. (FRANCISCO, 2013b, n. 94, p. 62).

O problema está no imanentismo na própria razão e sentimentos, num indi-

vidualismo asséptico. Como a salvação é compreendida como algo individual, interior e mental, a espiritualidade neo-gnóstica não incorpora o corpo, a matéria, o cosmos, a história concreta. Em resumo, não aceita a “Encarnação de Jesus, a sua vida, morte e ressurreição no seu verdadeiro corpo” (CDDF, 2018, n. 4, on line). Os neo-gnósticos alimentam a espiritualidade desencarnada, cheia de respostas para tudo, sem compromisso histórico-social, sem deixar-se questionar pelo mistério da encarnação, pelo sofrimento do povo e do mundo. Em frase lapidar, a *Gaudete et exultate* afirma que “preferem um Deus sem Cristo, um Cristo sem Igreja, uma Igreja sem povo” (FRANCISCO, 2018, n. 37 p. 29).

As espiritualidades destrutivas atentam contra o coração do querigma, contra o anúncio do Deus – amor e gratuidade – revelado em Jesus Cristo e experienciado, de forma integrada e multidimensional, na acolhida ao seu Espírito. Por isso, não trazem o selo de Cristo encarnado, crucificado e ressuscitado. Pecam por falta de ardor evangélico, pois não se deixam conduzir por ele. Criam grupos e instituições desprovidas deste selo e aferradas ao poder e à importância pessoal, social e institucional. Não se preocupam com a real inculturação do Evangelho junto às comunidades e sociedades, não têm missionariedade e irradiação nas realidades de injustiça e descarte. Enfim, espiritualidades que atentam contra o Evangelho, contra a Igreja e contra a comunidade humana.

### 3. Linhas-força da espiritualidade no magistério de Francisco

Os escritos do Papa Francisco nos colocam diante de uma proposta espiritual claramente inspirada pelo mistério da encarnação, pela articulação das diferentes dimensões humanas, pela interrelação entre os espaços existencial, comunitário e socioambiental e pela orientação missionária e transformadora. Como todas estas dimensões estão interligadas, nem sempre é fácil apresentar a espiritualidade no magistério do Papa. A proposta que fazemos articula os principais documentos de Francisco e prioriza uma abordagem a partir da teologia espiritual em diálogo com a antropologia teológica.

### 3.1. Primeira linha-força: o Evangelho, fonte do caminho espiritual multidimensional

A primeira linha-força da espiritualidade de Francisco é estar situada no coração do Evangelho. Trata-se de uma espiritualidade querigmática, que nasce do encontro alegre com o amor de Deus em Jesus Cristo e é atualizada na abertura ao seu Espírito. A Exortação aos jovens, *Christus Vivit*, dedica o inteiro capítulo IV a este querigma central, em linguagem que observa os jovens como destinatários: Deus é amor; o Filho de Deus assumiu nossa existência na fragilidade, salvou-nos por sua vida, cruz e ressurreição; Cristo está presente, vivo e a oferecer vida a cada dia, no Espírito Santo.

As dimensões social, comunitária e ambiental são inerentes ao querigma, não alheias ou opostas a ele. O Evangelho é multidimensional. Francisco ressalta que ele confere um “sentido unitário e completo da vida humana” (FRANCISCO, 2013b, n. 75, p. 51). Cristo redime não apenas a pessoa individual, mas as relações sociais e “o Espírito permeia toda situação humana e todos os vínculos sociais” (FRANCISCO, 2013b, n. 178, p. 108). “Cristo redimiu o ser humano interior e deseja recompor em cada um a sua capacidade de se relacionar com os outros”; por isso do Evangelho brotam o amor, a busca de justiça, “um canto de fraternidade e solidariedade” (FRANCISCO, 2020b, n. 22, p. 22) para com todos, de todas as culturas. Por sua vez, as relações sociais e comunitárias são sempre cosmicamente enraizadas – por isso, a boa notícia do cosmo também é inerente ao querigma: “uma pessoa da Santíssima Trindade inseriu-se no universo criado, partilhando a própria sorte com ele até a cruz” (FRANCISCO, 2015, n. 99, p. 64); estabeleceu com ele relação concreta e amorosa; ressuscitado e glorioso, reconcilia consigo todos os seres e, no Espírito, orienta tudo à plenitude (FRANCISCO, 2015, n. 100, p. 64).

O anúncio do Evangelho, com todas as suas dimensões inerentes, faz Francisco afirmar que, criados à imagem da comunhão divina, “não podemos realizar-nos nem salvar-nos sozinhos” (FRANCISCO, 2013b, n. 178, p. 108). A salvação está relacionada ao modo como nos abrimos à ação do Espírito de Deus e, assim, aprofundamos a relação conosco mesmos, num processo de auto-

conhecimento e humildade que ajude a superar a ilusão de autonomia absoluta, autossuficiência e autossalvação. A salvação também diz respeito ao modo como nos vinculamos à comunidade próxima, à humanidade como um todo e à natureza, de forma interrelacionada. A acolhida do Evangelho prepara, convida e exige uma resposta multidimensional.

### **3.2. Segunda linha-força:**

#### **formação de verdadeiros sujeitos na Igreja e na sociedade**

Uma segunda linha-força da espiritualidade de Francisco é a dinâmica processual de formação de sujeitos ativos. Esta orientação teve particular ressonância na Igreja do Brasil com relação ao laicato: que os cristãos leigos e leigas sejam verdadeiros sujeitos na Igreja e na sociedade (CNBB, 2016, n. 10, p. 14).

Nos documentos do Papa Francisco, o ser humano é chamado a construir sua vida de forma processual e livre. A palavra “processo” desempenha função importante. Na Exortação *Evangelii Gaudium*, por exemplo, aparece 24 vezes. Há uma particular valorização do amadurecimento das pessoas no tempo e na história, evita-se pensar o ser humano de forma abstrata.

A dinâmica do processo vale também para a experiência de fé e para a evangelização. Critério para o desenvolvimento tanto das pessoas quanto dos povos é que “o tempo é superior ao espaço” (FRANCISCO, 2013b, n. 222, p. 131). Isto significa que privilegiar o tempo dos processos é mais importante do que se ater aos espaços de poder e de autoafirmação que cristalizam os processos e pretendem pará-los. Daí a importância de estabelecer dinâmicas novas, acompanhar, esperar, escutar as pessoas em seus processos, sempre condicionados, mas dinamizados a um crescimento, a um progresso pessoal (FRANCISCO, 2013b, n. 151, p. 92-93), a um amadurecimento na capacidade de amar (FRANCISCO, 2019, n. 325, p. 198), e a uma ação expansiva do serviço evangelizador (FRANCISCO, 2013b, n. 169-173, p. 102-105).

Esta compreensão antropológica tem incidência importante na espiritualidade, compreendida como um caminhar inacabado, um processo de deixar-se conduzir pelo Espírito (Rm 8,14), o que exige ouvir e discernir os seus sinais,

em cada momento. Neste caminho espiritual, o cristão vai se constituindo em *sujeito* ativo, em comunhão madura com outros sujeitos no caminho, na família, na comunidade eclesial e na sociedade. Não é objeto, alienado ou receptor passivo de doutrinas ou normas, por mais importantes que essas sejam. É sujeito de um caminho original, com Jesus, em comunidade, aberto ao mundo. Com suas limitações, mas chamado a desenvolver liberdade e criatividade: “o Senhor quer servir-se de nós como seres vivos, livres e criativos” (FRANCISCO, 2013b, n. 151, p. 93).

A vida espiritual deve desfazer-se da amarga e antropologicamente impossível pretensão de perfeição acabada e adotar a visão processual, do caminho, na humildade – “não nos é pedido que sejamos imaculados, mas que não cessemos de melhorar, vivamos o desejo profundo de progredir no caminho do Evangelho” (FRANCISCO, 2013b, n. 151, p. 92). É possível perdoar e recomeçar, dons do Espírito (Jo 20,22-23): “ninguém pode ser condenado para sempre” (FRANCISCO, 2016, n. 297, p. 179).

Isto não tira a coragem de acolher e responder ao autor da fé, mesmo que as respostas sejam incompletas: “Deus convida sempre a dar um passo a mais, mas não exige uma resposta completa se ainda não percorremos o caminho que a torna possível” (FRANCISCO, 2013b, n. 153, p. 94). Como Maria, o “sim” e o desejo de servir podem ser mais fortes do que as dúvidas e dificuldades (FRANCISCO, 2019, n. 44, p. 23). No processo, “as coisas podem mudar” (FRANCISCO, 2015, n. 13, p. 16) para melhor. O dinamismo da fé se dá em direção ao “mais” porque é crescimento na acolhida do amor de Deus.

Processo exigente, mas único capaz de fazer sedimentar as convicções no profundo do coração e potencializar ações por elas sustentadas. Capaz de formar verdadeiros sujeitos, pessoas maduras no serviço evangelizador. Cada batizado é sujeito ativo e chamado a um novo protagonismo de uma nova evangelização, não é mero receptor (FRANCISCO, 2013b, n. 120, p. 75).

Mesmo em sua fragilidade, o sujeito ativo escuta com responsabilidade o chamado à santidade, atreve-se a discernir suas ações e não faz de sua fé uma composição de obediência moral e culpabilismos. Quando impera a acídia, que

puxa para trás e para baixo, e a injustiça campeia, a parrésia – ousadia e ardor do Espírito, “selo do Espírito” – provoca mudanças a partir de dentro da experiência de fé e leva o cristão a deixar marcas do Espírito neste mundo (FRANCISCO, 2018, n.132, p. 83). Apenas sujeitos livres e conscientes serão capazes de superação de atitudes clericalistas no interior da Igreja, e de envolver-se como cidadãos em lutas conscientes pela justiça, por “terra, teto e trabalho” (FRANCISCO, 2020a, n. 127, p. 91), em responsabilidade pessoal e coletiva.

A maturidade do sujeito leva a novas posturas na vida familiar e de casal. Ajuda a desfazer-se da onipotência, a deixar “de lado os idealismos, os normativismos e os perfeccionismos, para viver um amor de relação e comunhão”. Insere o sujeito em nova consciência de sua fragilidade, crises e fracassos; engaja-o em projetos possíveis, pequenos gestos, ações concretas, afetos verdadeiros (TORRE DÍAZ, 2018, p. 369).

A espiritualidade surge como caminho dinâmico de conversão, possibilitado pela acolhida do Espírito de Cristo. Atinge a pessoa em suas mais íntimas e poderosas motivações; ao mesmo tempo, impregna suas opções visíveis, que fazem do caminhar espiritual um testemunho do amor de Deus na história. Apenas com sujeitos ativos é possível discernimento e responsabilidades, amadurecimento e maturidade. A espiritualidade proposta por Francisco, mesmo naqueles documentos endereçados a todo o povo, com leitura ágil e linguagem propositiva, como *Gaudete et exultate*, reforça um novo paradigma moral, em que o sujeito acolhe e assume, em primeira pessoa, o chamado à santidade, como antevisto pelo Concílio Vaticano II (VIDAL, 2018, p. 251). A espiritualidade, no magistério de Francisco, é caminho para formar sujeitos ativos da evangelização, adultos na fé e na atuação social.

A formação de verdadeiros sujeitos eclesiais e sociais está na base de uma reforma da Igreja e implica romper, efetivamente, com a forma mental do cristianismo como adesão a doutrinas e obediência moral externa. Na liberdade, o sujeito procede “segundo a própria consciência e por livre adesão, ou seja, movido e induzido pessoalmente desde dentro” (FRANCISCO, 2016, n. 267, p.161).

A reforma que Francisco deseja é eclesial, não apenas eclesiástica. Deseja

passar da “eclesiasticalização ao cristianismo, da autopreservação à missionariedade” (ROS GARCIA, 2018, p. 383). Trata-se de uma revolução espiritual proposta a cada cristão, leigos e pastores, às igrejas particulares, a cada comunidade (FRANCISCO, 2013b, n. 27, p. 23). Implica superar a dicotomia entre clero e leigo (PASSOS, 2015, p. 244). Exige despertar da anestesia clericalizante, assumir o batismo, reinventar uma Igreja sinodal e de comunhão (CNBB, 2016, n. 274, p. 116). Implica assumir a estrada estreita da coerência evangélica, fonte de vitalidade, fundamento de jovialidade e missionariedade.

### **3.3. Terceira linha-força: visível e invisível integrados e coerentes**

Na teologia espiritual, podemos falar de uma dimensão invisível e outra visível da espiritualidade, que devem ser coerentes e integradas. Embora Francisco não utilize esta linguagem, podemos dizer que a integração entre estas dimensões constitui a terceira linha-força da sua espiritualidade.

A dimensão invisível diz respeito às motivações últimas do coração e faz entender como a fé é uma experiência pessoal que convoca as melhores e mais poderosas forças do entendimento e do amor. O Evangelho nos lembra que o nosso coração está onde está o nosso tesouro (Mt 6,21). E apresenta o Reino de Deus como este tesouro (Mt 13,44) que catalisa as forças do coração. Por isso a qualidade da acolhida e da escuta da Palavra são imprescindíveis. Os evangelhos também nos dizem que nada pode substituir o diálogo sincero e transformador com Deus, realizado na intimidade do quarto, onde ninguém vê (Mt 6,6).

Por duas vezes, Lucas nos apresenta a figura de Maria como aquela que guardava os acontecimentos no coração (Lc 2,19.51); na primeira vez, acrescenta que Maria buscava o sentido dos fatos vividos. Podemos intuir como Maria necessitou de tempo para juntar as peças dos acontecimentos, ruminando-os em seu coração e buscando um sentido para eles. Mas, não temos acesso à intimidade invisível e inacessível de seu coração, à sua experiência. Temos, isso sim, o testemunho da comunidade cristã de que a mãe do Senhor escutou e observou o Palavra de Deus (Lc 11,28), traçou um caminho concreto e visível de fé, sinalizado pelo Espírito, como discípula.

A dimensão visível da espiritualidade é o caminho traçado de forma pessoal, comunitária e coletiva. As concretas pegadas deixadas na história. Os mesmos evangelhos, que valorizam a sinceridade e pureza do coração, são uníssonos: a escuta da Palavra (dimensão invisível) exige uma prática pluridimensional do que foi ouvido (dimensão visível), de forma interligada (Mt 7,26-27 e par.). Por isso, num texto contundente, vemos como o religioso que pratica a iniquidade (visível) está afastado de Deus e corrompe o Evangelho (Mt 7,23; Lc 6,46). A carta de João, por sua vez, reforça a articulação entre as duas dimensões: “quem não ama seu irmão, a quem vê, não pode amar a Deus, a quem não vê” (1Jo 4,20).

No magistério de Francisco fica claro que a experiência de fé – experiência mística fundante e sempre pessoal – é luz para o caminhar concreto e visível. A Encíclica *Lumen Fidei* apresenta essa coerência interior e exterior da fé através da figura de Maria, que entrou “no olhar próprio do Filho de Deus encarnado” (FRANCISCO, 2013a, n. 58, on line), viu com os olhos do seu filho, e ele foi luz para o seu caminhar. Experiência que representa este envolvimento progressivo com Jesus, que amadurece no cotidiano, no amor, na cruz, na alegria da ressurreição e conforma um estilo de vida que floresce e dá frutos (PEDROSA-PÁDUA, 2019, p. 152). A fé ilumina caminhos, faz caminhar.

Na espiritualidade integrada de Francisco, a oração, “pulmão” da Igreja, só pode ser concebida em íntima conexão com “vigoroso compromisso social e missionário”, e vice-versa (FRANCISCO, 2013b, n. 262, p. 149), evitando as propostas místicas incoerentes, desagregadoras e destrutivas.

A integração entre as dimensões invisível e visível da espiritualidade será aprofundada no desenvolvimento das próximas linhas-força.

### **3.4. Quarta linha-força: oração e contemplação como alimento das motivações profundas**

Francisco tem dedicado os melhores esforços para, com seu magistério, convocar a uma profunda e determinante experiência do amor de Deus, capaz de transformar o coração e de provocar respostas a uma Igreja em saída, ao compromisso social com a justiça e a todas as formas de gerar vida. Neste sen-

tido, oração e contemplação compõem a quarta linha-força da espiritualidade de Francisco.

Mas, de que oração tratamos aqui? A exacerbação do individualismo ou uma falsa piedade devem ser criticadas. “Poderá ser saudável um fervor espiritual que convive com a acédia na ação evangelizadora ou no serviço aos demais?”, pergunta o Pontífice em *Gaudete et exultate* (n. 30, p. 24). Até a oração pode ser corrompida, quando aprofunda o individualismo ou acoberta omissão e interesses espúrios sob falsa piedade. Nessa situação, a preocupação exacerbada pelos espaços pessoais de autonomia sai vencedora; as pseudoespiritualidades neopelagianas e neognósticas são confundidas com espiritualidades evangélicas.

A verdadeira espiritualidade forma um coração missionário, que sabe que “deve crescer na compreensão do Evangelho e no discernimento das sendas do Espírito” (FRANCISCO, 2013b, n. 45, p. 34), e não se fecha ao novo de Deus em suas decisões. Faz-se preciso que o evangelho impregne a pessoa como um todo, “as opções mais profundas e sinceras que determinam uma forma de vida concreta” (FRANCISCO, 2013b, n. 80, p. 53). O coração impregnado de Evangelho evita o relativismo prático, que age como se Deus não existisse, decide como se os pobres não existissem, sonha como se os outros não existissem, trabalha como se aqueles que não receberam o anúncio não existissem (FRANCISCO, 2013b, n. 80, p. 53-54). O Evangelho impregna também a solidão e a intimidade, fazendo com que, na vida, “todos os momentos sejam degraus no caminho de santificação” (FRANCISCO, 2018, n. 31, p. 25).

No magistério espiritual de Francisco, encontramos uma proposta de formação do coração, com o fortalecimento das motivações interiores e profundas. A escuta da Palavra e, unida a ela, a escuta e contemplação do povo (ênfatisadas na *Evangelii Gaudium*) e da natureza (*Laudato si*) fazem parte desta proposta. Trata-se de cuidar da dimensão “invisível” da espiritualidade, como veremos abaixo.

### 3.4.1. Impregnar-se do Evangelho: oração e escuta da Palavra

A insistência em recuperar um espaço pessoal para realizar um diálogo sincero com Deus é clara em Francisco. É preciso deter a “corrida febril”

(FRANCISCO, 2018, n. 29, p. 24) da cultura consumista, do divertimento e mil atividades que não deixam espaços vazios e impedem descobrir o sentido e a profundidade da vida. “Voltemos a escutar Jesus” e, ainda mais, “permitamo-lhe que nos desafie, que nos chame a uma mudança real de vida” (FRANCISCO, 2018, n. 66, p. 46). A escuta de Jesus personalizada pede um “coração dócil e orante, a fim de que ela penetre a fundo nos seus pensamentos e sentimentos e gere nele uma nova mentalidade” (FRANCISCO, 2013b, n. 149, p. 91). Deixar-se impregnar, penetrar e trespassar pela Palavra é fundamental para que a Palavra transmitida possa também impregnar, penetrar e trespassar os outros, provocando transformação.

As palavras de Francisco sobre a leitura da Palavra, dirigidas aos pregadores, podem ser ampliadas a todos os cristãos que devem viver uma espiritualidade missionária. A escuta da Palavra não exclui o estudo, que evita fundamentalismos e leituras que simplesmente se ajustem à nossa forma anterior de pensar. Ela implica também sinceridade de um diálogo pessoal com a Palavra, um deixar-se transformar, de fato, pelo Espírito. A “leccio divina” é uma modalidade concreta de oração recomendada (FRANCISCO, 2013b, n. 154, p. 93) e o leitor de Francisco a vê enriquecida com um diálogo com Cristo que facilmente pode ser associado ao estilo dos abundantes “colóquios” dos Exercícios Espirituais Inacianos (SANTO INÁCIO DE LOYOLA, 1995, p. 47):

é bom perguntar-se, por exemplo: “Senhor, *a mim* que me diz este texto? Com esta mensagem, que quereis mudar na minha vida? Que é que me dá fastídio neste texto? Porque é que isto não me interessa?”; ou então: “De que gosto? Em que me estimula esta Palavra? Que me atrai? E porque me atrai?”. (FRANCISCO, 2013b, n. 153, p. 94)

É importante ouvir os passos que o Senhor convida a dar, com sinceridade, confiança no amor de Deus e sem fingimentos. O próprio Pontífice seleciona alguns textos bíblicos centrais e realiza uma leitura espiritual integral das mesmas, em seus documentos. Na *Gaudete et exsultate*, capítulo III, comenta as bem-aventuranças (Mt 5,3-12) e a grande regra de comportamento (Mt 25,35-36): “Pois eu estava com fome, e me destes de comer; estava com sede, e me destes

de beber; eu era forasteiro, e me recebestes em casa; estava nu e me vestistes; doente, e cuidastes de mim; na prisão, e festes visitar-me”. Diante da força deste texto, vemos um Francisco pedindo aos cristãos “que as aceitem e recebam com sincera abertura, *sine glossa*, isto é, sem comentários, especulações e desculpas que lhes tirem a força” (FRANCISCO, 2018, n. 97, p. 61). A Encíclica *Fratelli tutti* é iluminada pela parábola do “estranho no caminho”, ou bom samaritano (Lc 10,25-37), à qual dedica todo o segundo capítulo. A Exortação *Amoris Laetitia*, em seu quarto capítulo, oferece rico comentário ao Hino à caridade, de 1Cor 13,4-7, através do qual comenta o amor matrimonial. A Encíclica *Laudato sí*, por sua vez, reúne textos do Antigo e Novo Testamento no capítulo intitulado “O Evangelho da criação”, reforçando a criação como boa nova salvífica de Deus. Um olhar a estes textos já nos traz a dimensão integradora da espiritualidade de Francisco.

A dedicação de tempo à oração é necessária enquanto experiência pessoal constantemente renovada. Saboreia-se a mensagem de Jesus e se renova a amizade com ele (FRANCISCO, 2013b, n. 266, p. 152). A Palavra não é uma letra, é Cristo vivo. Mas é preciso aprender, como Santa Teresa, a desenvolver esta amizade. Para ela, “a oração é ‘uma relação íntima de amizade, permanecendo muitas vezes a sós com Quem sabemos que nos ama’” (FRANCISCO, 2018, n. 149, p. 92).

Faz-se essencial colocar-se diante do Jesus dos Evangelhos, deixar-se olhar por ele, ouvir suas palavras, calar, olhar, ficar a sós, aprender a discernir. Desejar e sentir falta desta amizade, quando abandonada. Recuperar um espírito contemplativo que encontra nos Evangelhos uma fonte que nos humaniza e humaniza o mundo, pois é tesouro de vida e de amor. Contemplar a vida de Jesus em sua totalidade, “a sua forma de tratar os pobres, os seus gestos, a sua coerência, a sua generosidade simples e quotidiana e, finalmente, a sua total dedicação” (FRANCISCO, 2013b, n. 265, p. 151) e aprender com ele. Pedir-lhe que volte a cativar-nos a cada dia.

### 3.4.2. À escuta do povo e da natureza

Unida à escuta da Palavra, a escuta do povo é também um exercício espiritual de transformação do coração. A mensagem pode ser ampliada a todos, embora

dirigida aos pregadores: “um pregador é um contemplativo da Palavra e também um contemplativo do povo” (FRANCISCO, 2013b, n. 154, p. 94). Escuta e contemplação geram encontros verdadeiros.

Trata-se de habituar-se a relacionar a mensagem do texto bíblico com as situações humanas que precisam da luz da Palavra, ouvir a interpelação de Deus nas situações concretas de alegria, medo, dor, incerteza, preocupações... e, daí, perceber “apelos à conversão, à adoração, a atitudes concretas de fraternidade e serviço” (FRANCISCO, 2013b, n. 155, p. 95). Ou mesmo, encontrar a luz da Palavra em ações e religiosidade do povo (FRANCISCO, 2013b, n. 90, p. 59). Trata-se de um deixar-se interpelar pela vida – “somos chamados a viver a contemplação mesmo no meio da ação” (FRANCISCO, 2018, n. 26, p. 22). Assim, será possível ajudar a interpelar as situações no mundo e a transforma-las.

À escuta da Palavra e do povo, Francisco une a escuta da natureza. É pela escuta da natureza que se aprofunda no caráter simbólico da criação (FRANCISCO, 2015, n. 85, p. 56), pela qual se aprende, por mensagem silenciosa, algo sobre Deus e seu amor. Aprendemos também que somos relação com as outras criaturas, que há interligação entre tudo: “tudo está interligado” (FRANCISCO, 2015, n. 91, p. 60) e que “há um mistério a contemplar numa folha, numa vereda, no orvalho, no rosto do pobre”, ou seja, podemos contemplar Deus em todas as coisas (FRANCISCO, 2015, n. 233, p. 135). O ser humano é recolocado em seu lugar, sem pretensão do domínio absoluto da terra e no reconhecimento do direito de existir de todas as criaturas.

A escuta da natureza faz ver que sua destruição é também destruição da vida humana sobre a terra, especialmente a vida mais ameaçada, dos pobres, dos povos originários, dos que não têm como se defender diante do poder econômico e político dos grandes empreendimentos, nem da crueldade.

Enfim, Francisco pede maior qualidade na relação com Deus, aponta para um diálogo através do qual o Evangelho do Reino, que é também Evangelho do povo e da criação, impregna o orante e, com sua força irreversível, fecunda processos de conversão, expande fronteiras sociais, provocam respostas de amor concreto. Num movimento retroativo e simultâneo, o amor concreto qualifica e

aprofunda a oração que encontra, na Palavra, no povo e na natureza, as interações do amor de Deus. Com isso passamos à quinta linha-força.

### **3.5. Quinta linha-força: curar relações e refazer vínculos, a partir dos pobres, como caminho espiritual concreto**

A quinta linha-força da espiritualidade no magistério de Francisco é a sua proposta de caminho espiritual concreto e visível. Por isso, este tópico será objeto de maior detalhamento. Trata-se da espiritualidade enquanto “forma de vida com o sabor de Evangelho” (FRANCISCO, 2020a, n. 1, p. 7), impregnada da “alegria do Evangelho” (*Evangelii gaudium*). Podemos identifica-la como um caminho de cura das relações e de reconstrução dos vínculos fundamentais rompidos, com as graves consequências para a Igreja e para a sociedade, especialmente para os pobres.

O ato de curar as relações e de refazer os vínculos é, ao mesmo tempo, resposta e alimento ao movimento orante. Interior e exterior humanos não se contradizem, mas são chamados à integração e fecundação mútuas. Invisível e visível coerentes conformam a pessoa espiritual.

Curar relações e refazer vínculos é projeto que deve receber a atenção e os melhores esforços espirituais, em resposta à ação divina, sempre primeira. Como já vimos na primeira linha de força, o Espírito permeia todas as situações humanas, todos os vínculos sociais e partilha a própria sorte do universo. Este caminho determina a qualidade da experiência espiritual, diz respeito ao próprio projeto de salvação de Deus em Jesus Cristo.

O magistério de Francisco se situa no interior da antropologia teológica atual, que vê o ser humano como intersubjetividade e relação. Não sobrevivemos sem os outros, sem a natureza, sem o cosmos, sem Deus – sendo esta última a relação fundamental. A filosofia da alteridade e a teologia, hoje, olham o ser humano em sua necessidade do “outro”, constitutiva e fundante da identidade (Gesché, 2015, p. 52). Por sua vez, a antropologia teológica latino-americana tem desenvolvido importante contribuição ao tema das relações fundamentais:

é o sujeito ou pessoa humana quem, no concreto, se realiza nas relações, consigo mesmo, com o mundo da natureza, com os outros seres pessoais e, na dimensão mais profunda, com Deus (GARCIA RUBIO, 2006, p. 312).

A preocupação com os vínculos originários está na raiz de temas caros a Francisco, como a “cultura do encontro”, a “construção de pontes e não de muros”, a “amizade social”, a afirmação recorrente de que “ninguém se salva sozinho”.

São Francisco é o modelo desta espiritualidade que se desenvolve na abertura a estas relações fundamentais, na tecitura e vivência dos vínculos harmônicos originários. É muito significativo que este modelo seja apresentado na abertura da Encíclica *Laudato sí*, como

um místico e um peregrino que vivia com simplicidade e numa maravilhosa harmonia com Deus, com os outros, com a natureza e consigo mesmo (FRANCISCO, 2015, n. 10, p. 14).

Na sequência do mesmo texto, o Papa pontua elementos essenciais no interior desta relação harmônica, dizendo que, em São Francisco, é possível perceber “até que ponto são inseparáveis a preocupação com a natureza, a justiça para com os pobres, o empenhamento na sociedade e a paz interior” (FRANCISCO, 2015, n. 10, p. 14).

Biblicamente, a existência humana se “baseia sobre três relações fundamentais intimamente ligadas: as relações com Deus, com o próximo e com a terra” e elas não se rompem apenas exteriormente, mas também “dentro de nós” (FRANCISCO, 2015, n. 66, p. 45). “Esta ruptura é o pecado”, clarifica a *Laudato sí* ((FRANCISCO, 2015, n. 66, p. 45). Ora, esta ruptura dentro de nós aponta para o fato de que há que se desenvolver também uma quarta relação fundamental: consigo mesmo, no desenraizamento da autossuficiência e abertura humilde ao amor de Deus e dos irmãos.

O drama do pecado é precisamente a ruptura destas quatro relações, como

sugerem as narrações bíblicas. A interligação entre elas é expressa pelo Papa através do personagem bíblico Caim, que mata o seu irmão (Gn 4,9-12):

o descuido no compromisso de cultivar e manter um correto relacionamento com o próximo, relativamente a quem sou devedor da minha solicitude e proteção, destrói o relacionamento interior comigo mesmo, com os outros, com Deus e com a terra (FRANCISCO, 2015, n. 70, p. 48).

Por sua vez, a harmonia é cura destas rupturas, e deve ser vista no conjunto destas relações. Por isso não é possível sanar a relação com a natureza sem também curar as relações sociais e a relação com a transcendência (FRANCISCO, 2015, n. 119, p. 75).

A espiritualidade diz respeito, então, a todas estas relações, sem separação. O neo-pelagianismo, que deseja uma salvação a partir das próprias ações ou da pertença a uma instituição, mostra aqui sua debilidade teológica e espiritual. Revela sua potencialidade empobrecedora e, mais do que isso, destrutiva do humano e das relações, a começar pela relação fundamental com Deus, caracterizada pelo fechamento à novidade do Espírito.

Francisco tem insistido na espiritualidade que signifique uma reação às formas de eliminar ou ignorar os outros (FRANCISCO, 2020a, n. 6, p. 10) e real ajuda na reconstrução das relações, e o tem feito de forma contundente. A espiritualidade é vida no Espírito, ela “subsiste onde há vínculo, comunhão, fraternidade (...), quando se constrói sobre verdadeiras relações e vínculos de fidelidade” (FRANCISCO, 2020a, n. 87, p. 65) e, ao contrário, “não há vida quando se tem a pretensão de pertencer apenas a si mesmo” (FRANCISCO, 2020a). Já foi observado como, no magistério de Francisco, há o primado do Espírito na evangelização e na construção de sociedades mais justas (AZCUY, 2017, p. 570), o que nos leva a perceber a evangelização e a doutrina social, construtoras de relações, como verdadeiros caminhos espirituais.

Desenvolvemos, a seguir, a importância espiritual-salvífica das relações fundamentais, as ênfases no atual pontificado e a liturgia como cura e restabelecimento dos vínculos, no magistério do Papa Francisco.

### 3.5.1. A salvação descrita como novas relações na Carta *Placuit Deo*

Quando falamos de relações com Deus, com os demais, consigo mesmo e com a natureza não falamos de uma cordialidade superficial; nem mesmo de algo circunscrito ao compromisso ético, embora o inclua. Falamos do acolhimento da oferta mais profunda de salvação e felicidade que nos vem pelas mãos de Deus. A salvação consiste na união com Cristo, que, por sua vida, morte e ressurreição, insere-nos numa *nova ordem de relação* com os outros, com o mundo criado e com Deus. Francisco tem escrito, repetidas vezes, que ninguém se salva sozinho, por suas próprias forças ou por uma instituição, como deseja a onipotente pseudoespiritualidade neopelagiana.

A salvação, como união com Cristo, significa abrir-se e assumir as suas relações, as relações de Cristo. Viver é conviver. A vida nova é uma nova convivência, segundo o Reino de Deus. A Carta *Placuit Deo* explicita claramente:

esta Carta pretende reafirmar que a salvação consiste na nossa união com Cristo, que, com a sua Encarnação, vida, morte e ressurreição, gerou uma nova ordem de relações com o Pai e entre os homens, e nos introduziu nesta ordem graças ao dom do seu Espírito. (CDDF, 2018, n. 4).

E ainda:

[...] entrando a fazer parte da família humana, [Cristo] ‘uniu-se de certo modo a cada homem’ e estabeleceu uma nova ordem nas relações com Deus, seu Pai, e com todos os homens, na qual podemos ser incorporados para participar na sua própria vida. (CDDF, 2018, n. 10).

### 3.5.2. Vínculos rompidos: ênfases no magistério de Francisco

O rompimento dos vínculos fundamentais, como já dissemos, caracteriza

a situação que, teologicamente, chamamos pecado, que leva à morte. O magistério de Francisco tem ajudado a trazer à luz situações em que o pecado se faz estrutura e o mal se cristaliza. Assim, desmascara causas socioculturais e econômicas que reforçam novas formas de rompimento destes vínculos na sociedade contemporânea.

Dentre as características da globalização excludente geradora de rupturas das relações fundamentais, o magistério de Francisco tem enfatizado o individualismo anestesiante; o consumismo que solapa as dimensões mais solidárias da humanidade, gera isolamento e tristeza; o sistema financeiro e econômico regido pelas forças do mercado globalizado; a mentalidade tecnocrática que reduz o humano e a natureza à utilidade que possam oferecer.

Neste contexto, algumas relações tornam-se particularmente fragilizadas: o vínculo com a comunidade humana, com os pobres e com a natureza. Francisco as enfatiza em seu magistério, articulando-as – e nunca isolando-as – com as demais relações fundamentais, pois elas são, precisamente, *sinais da ruptura com Deus e consigo mesmo*. Elas sinalizam uma oração desintegrada, uma doentia autossuficiência, omissão e soberba.

#### A comunidade

Diante do enfraquecimento dos vínculos comunitários, muitas vezes com sua substituição pela tecnologia, a espiritualidade de Francisco propõe um “sim” às novas relações geradas por Cristo (FRANCISCO, 2013b, p. 58), aquelas que se encarnam na vida da outra pessoa. Isto significa aceitar caminhar juntos, oferecer o direito a que convivam conosco nesta terra (“o outro também tem direito a viver comigo nesta terra”, FRANCISCO, 2016, n. 92, p. 65). As novas relações são capazes de criar vínculos profundos, estáveis. Em seu interior, aprende-se a chorar e sofrer com o outro, a não se cansar da fraternidade, mesmo diante de ingratidões. A esta relação concreta que envolve rosto, contato direto, sentir a alegria do outro e a complexidade da sua experiência pessoal, Francisco denomina “mística de viver juntos”:

descobrir e transmitir a ‘mística’ de viver juntos, misturar-nos, encontrar-nos, dar o braço, apoiar-nos, participar nesta maré

um pouco caótica que pode transformar-se numa verdadeira experiência de fraternidade, numa caravana solidária, numa peregrinação sagrada” (FRANCISCO, 2013b, n. 87, p. 58).

A “mística de viver juntos” é também a chama de “fraternidade mística”, porque ancorada na experiência do Deus de Jesus Cristo, que assumiu o rosto de cada um de nós:

“Nisto está a verdadeira cura: (...) uma fraternidade *mística*, contemplativa. Vê a grandeza sagrada do outro e a Deus em cada ser humano (FRANCISCO, 2013b, n. 92, p. 61).

Francisco apela à capacidade de, no dia a dia, alargar o círculo em direção àqueles que, “espontaneamente, não sinto como parte do meu mundo de interesses” (FRANCISCO, 2020a, n. 97, p. 71), embora estejam perto. Nessa expansão do círculo fechado, é possível reconhecer xenofobias e racismos dissimulados com quem está próximo e abrir-se à possibilidade da “amizade social” inclusiva (FRANCISCO, 2020a, n. 99, p. 72). Em algum momento da vida, é preciso um “dar-se conta de quanto vale um ser humano” (FRANCISCO, 2020a, n. 106, p. 77)!

Francisco não deixa de destacar a “potencialidade relacional” da religiosidade popular, por ser uma religiosidade encarnada, sempre relacionada com os rostos concretos de Jesus Cristo, Maria, os santos (FRANCISCO, 2013b, n. 90, p. 59).

A comunidade humana, a partir da opção preferencial pelos pobres

Refazer os vínculos com a comunidade humana é parte integrante do caminho espiritual concreto de Francisco. Um verdadeiro cisma acontece no nosso mundo, denuncia a Encíclica *Fratelli Tutti*. Trata-se da ruptura entre o indivíduo e a comunidade humana, dificultando e impedindo que haja projetos comuns (FRANCISCO, 2020a, n. 31, p. 28), enquanto se assiste à “globalização da indiferença” (FRANCISCO, 2013b, n. 54, p. 39).

A reconstrução do vínculo e encontro de projetos comuns têm nos pobres um ponto de partida. O apelo ao reconhecimento do rosto concreto dos pobres e a indicação de que ninguém pode se eximir da responsabilidade da opção preferencial pelos pobres são muito claros em Francisco: “ninguém pode sentir-se exone-

rado da preocupação pelos pobres e pela justiça social” (FRANCISCO, 2013b, n. 201, p. 122). Em seu magistério, ressoa o convite a ter olhos para ver e sensibilidade para reconhecer a precariedade da vida para a maioria da comunidade humana, que luta para viver e com pouca dignidade (FRANCISCO, 2013b, n. 52, p. 38). Uma massa de excluídos e sobrantes (FRANCISCO, 2013b, n. 53, p. 39) contrastam com a “indiferença acomodada, fria e globalizada” (FRANCISCO, 2020a, n. 30, p. 27) e uma cultura do bem-estar anestesiante.

O desafio do vínculo com os pobres é aprofundado pela crise antropológica do mundo globalizado, em que o ser humano não é mais prioridade para o mercado, é apenas um meio. A pessoa é reduzida à dimensão do consumo, na ditadura de uma economia sem rosto e sem objetivo realmente humano. Qualquer realidade frágil fica sem defesa diante da voracidade do mercado e do sistema social e econômico “injusto na raiz”. Nas estruturas sociais injustas há “um mal cristalizado” (FRANCISCO, 2013b, n. 59, p. 42) que privilegia os que são “considerados humanos” e descarta os “menos humanos” (FRANCISCO, 2020a, n. 39, p. 34).

A crise que alimenta a ruptura com os pobres é também espiritual. Na cultura individualista, é difícil aos cidadãos se “inserir num projeto comum que vai além dos benefícios e desejos pessoais” (FRANCISCO, 2013b, n. 61, p. 43). O relativismo prático aumenta e a fé é reduzida ao âmbito do íntimo e privado (FRANCISCO, 2013b, n. 64, p. 45), ao invés de tornar-se luz que ilumina cada cristão, os vínculos e as relações humanas neste mundo, das menores às maiores estruturas (CANTOS APARICIO, 2018, p. 423). Aqui, urgem processos de conversão que atinjam realidades macrosociais, estratégias para intervir nas dinâmicas sociais como parte da espiritualidade.

A fé ajuda a “fazer ressurgir nossa vocação de cidadãos, (...) construtores de um novo vínculo social” (FRANCISCO, 2020a, n. 66, p. 52). Ilumina a formação de uma cultura nova, em que seja concretizado o “amor político” e construída a “amizade social”. A força do Evangelho, como a que emana da parábola do samaritano (Lc 10,25ss), “manifesta a opção fundamental que devemos fazer para reconstruir nosso mundo ferido” (FRANCISCO, 2020a, n. 67, p. 52).

Nesse processo, é preciso ver o protagonismo dos povos nos quais o

Evangelho foi inculturado, como “sujeitos coletivos ativos, agentes da evangelização” (FRANCISCO, 2013b, n. 122, p. 77) e a diversidade de agentes sociais, entre eles os Movimentos Populares (FRANCISCO, 2020a, n. 169, p. 121). O projeto vigoroso de Francisco, com suas indicações nas Encíclicas sociais *Laudato sí* e *Fratelli Tutti* e na Exortação *Evangelii Gaudium* conformam um guia de espiritualidade política e social, vinculada à experiência pessoal de Deus. A uma espiritualidade da fraternidade deve estar unida “uma organização mundial mais eficiente para ajudar a resolver os problemas prementes dos abandonados que sofrem e morrem nos países pobres” (FRANCISCO, 2020a, n. 167, p. 118).

O discernimento das ações que visam o bem comum levam, de forma inevitável, à solidariedade e à opção preferencial pelos pobres. Diante da injustiça socioambiental e econômica, as convicções de fé não permitem pensar o bem comum ou a dignidade humana de forma abstrata:

nas condições atuais da sociedade mundial (...) o princípio do bem comum torna-se imediatamente, como consequência lógica e inevitável, um apelo à solidariedade e uma opção preferencial pelos mais pobres (FRANCISCO, 2015, n. 158, p. 97).

### A natureza

Reconstruir os vínculos com a natureza faz parte do caminho concreto da espiritualidade proposta por Francisco. Para isso, a proposta passa pela consciência de que a crise ecológica é também social – não é possível separar a destruição do meio ambiente da destruição da vida dos pobres:

hoje, não podemos deixar de reconhecer que uma verdadeira abordagem ecológica sempre se torna uma abordagem social, que deve integrar a justiça nos debates sobre o meio ambiente, para ouvir tanto o clamor da terra como o clamor dos pobres (FRANCISCO, 2015, n. 49, p. 34)

Há raízes humanas nesta crise, afirma a *Laudato sí*. São ressaltados o domínio do paradigma tecnocrático, que reduz a natureza a objeto que pode ser dominado e o antropocentrismo moderno, que se esqueceu do verdadeiro lugar do humano no mundo cósmico. A falta de preocupação com os impactos ambientais

das decisões reflete desinteresse em reconhecer a mensagem da natureza. Ora, se não se reconhece o pobre, o doente, fica difícil reconhecer os gritos da natureza, pois “tudo está interligado” (FRANCISCO, 2015, n. 117, p. 74).

Trata-se dos vínculos originários rompidos. Nesta crise, o planeta e a humanidade são vistos com as lentes do domínio ou da indiferença. Não há reconhecimento de um valor em si nestas realidades, com a consequência funesta do “relativismo prático” que torna tudo descartável, da pele de animais ao ar, do habitat dos pescadores à própria vida dos pobres (FRANCISCO, 2015, n. 123, p. 77). Outra vez, um problema espiritual, que atinge o humano e cria a ilusão de domínio e de estar separado na natureza e dos demais. A espiritualidade de Francisco é de profecia, denúncia e anúncio de uma possibilidade de mudança, na qual a cura dos vínculos originários gerados por um Deus criador de todas as coisas, passa por recolocar o humano em seu lugar de criatura convivente com outras criaturas, e que garanta a todas o seu espaço no mundo. Por isso, a espiritualidade ecológica é “comunitária e reconciliadora, dialógica e integral” (TATAY; DAELEMANS, 2018, p. 342).

A espiritualidade ecológica integral, proposta por Francisco (*Laudato sí*, cap. VI), com a conversão ecológica sugerida, é um deixar emergir, na relação concreta com o mundo e multidimensionalmente, as virtualidades do encontro com Jesus.

### 3.5.3. Liturgia e novas relações: curar e celebrar os vínculos originários

Os vínculos de Cristo são celebrados, curados e fortalecidos de forma simbólico-sacramental. A mais clara referência a este dom está na Encíclica *Laudato sí*, ao falar sobre a luminosidade que jorra da Eucaristia sobre nossas preocupações pela criação inteira:

A participação na Eucaristia é especialmente importante ao domingo. Este dia [...] é-nos oferecido como dia de cura das relações do ser humano com Deus, consigo mesmo, com os outros e com o mundo. (FRANCISCO, 2015, n. 237, p. 138)

Os sacramentos, no magistério de Francisco, são postos em articulação com a vivência concreta das novas relações, possibilitadas por Cristo na nova criação. Reforçam o caráter mediador da vida simbólico-sacramental para uma vida nova efetiva, concreta, que se renova no dia da Ressurreição, “o ‘primeiro dia’ da nova criação, que tem as suas primícias na humanidade ressuscitada do Senhor, garantia da transfiguração final de toda a realidade criada” (FRANCISCO, 2015, n. 237, p. 138). Lembram que as relações de Cristo representam o vínculo originário que une cada pessoa, a humanidade, a natureza e Deus, em harmonia, sem exclusões e sem descartes.

O caminho de cura das relações e da conversão, de arrependimento e novo compromisso com as “relações de Cristo”, pautadas no amor incondicional aos pobres e na paixão pela justiça, conta com o dom da graça – Deus mesmo! – que se faz ação na liturgia. Do Batismo, entrada nesta novidade de vida, “deriva a transformação do nosso modo concreto de viver as relações com Deus, com os homens e com a criação (cf. Mt 28,19)” (CDDF, n. 13, on line). Por sua vez, o sacramento da Penitência, reintroduz o cristão “à ordem das relações inaugurada por Jesus, para caminhar como Ele caminhou” (CDDF, n. 13, on line). Os sacramentos são dons que refazem relações, e alimentam sujeitos eclesiais que caminham sinalizados pelos mesmos critérios com que Jesus caminhou, na concretude do corpo e em fidelidade às situações de sofrimento do cosmos e da humanidade.

## Conclusão

Chegando ao final desta visão de conjunto da espiritualidade cristã no magistério do Papa Francisco, é possível perceber o fôlego e alcance do projeto espiritual proposto neste Pontificado.

Num contexto eclesial eivado pelas pseudoespiritualidades neopelagianas e neognósticas, Francisco reafirma o enraizamento da espiritualidade cristã no Evangelho, mistério do amor de Deus que se fez carne em Jesus Cristo e segue acompanhando seu povo, no Espírito. Esta fonte espiritual exige abertura sincera à novidade do Espírito de Deus, não engessamento em práticas e teologias que não respondem à sede de espiritualidade de nosso tempo. A encarnação

traz o necessário reconhecimento da história e do corpo no caminho espiritual. Igualmente, valoriza as relações integradas com Deus, com os demais, consigo mesmo e com o ambiente.

Quanto às linhas-força da espiritualidade de Francisco, é possível apresentar algumas sínteses:

1) o Evangelho como fonte e caminho espiritual integrador, de tal forma que há um reconhecimento da multidimensionalidade do querigma;

2) a formação de verdadeiros sujeitos na Igreja e na sociedade, a partir da noção de conversão processual que gera liberdade e responsabilidade; aprofunda-se o caminho de amadurecimento de um laicato e de ministros ordenados capazes de romper com modelos clericais no interior da Igreja, viver relações de comunhão sem dominação e processos eclesiais sinodais; reforçam-se as capacidades do laicato assumir suas responsabilidades na sociedade em direção à construção da comunidade humana, opção pelos pobres e uma ecologia integral;

3) a articulação coerente entre as dimensões invisível e visível da espiritualidade, evitando que a experiência interior seja desarticulada da missão, ou indiferente a ela; ao contrário, que haja mutua fecundação e coerência;

4) o cuidado com a oração e a contemplação, que incluem e integram a leitura da Palavra com a contemplação do povo e da natureza; trata-se de impregnar-se profundamente da Palavra viva que é Cristo, com suas opções e sentimentos e perceber os nexos com a realidade do povo, com mensagens e gritos da natureza querida por Deus;

5) a proposta de um caminho espiritual concreto, pautado pela reconstrução das relações fundamentais com Deus, consigo mesmo, com os demais e com a natureza; algumas características específicas: celebração litúrgico-sacramental da cura dos vínculos e inserção litúrgico-sacramental nas novas relações de Cristo; atenção ao esgarçamento dos vínculos no ambiente que gerou a crise cultural e socioambiental atual; consideração teológica da salvação em termos das novas relações possibilitadas por Cristo; orientações de reconstrução das relações, particularmente as relações humanas comunitárias, de amizade social

com os pobres, indígenas e descartados da sociedade, com a natureza.

Tudo isto evidencia a potencialidade transformadora e libertadora da espiritualidade do Papa Francisco. Ao articular as dimensões existencial, mística, eclesial, ecológica e social da existência cristã, podemos dizer que estabelece as bases para uma reforma a partir de dentro, para uma Igreja sinodal, menos autorreferencial e em saída.

Francisco faz, de cada cristão e cada comunidade um sujeito da reforma. Sabe que, sozinho, não a pode impor, mas que, pela força do Evangelho, no Espírito, os cristãos e as comunidades a podem buscar na noite, guiados pela promessa da nova criação em que todas as relações são curadas. Esta promessa é luz em seus olhos e em seus corações.

## Referências

- APARECIDA. V CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E DO CARIBE. 4 ed. São Paulo: Paulus; Paulinas / Brasília: CNBB, 2007.
- AZCUY, Virginia R. Dimensiones comunitaria y social de la espiritualidade evangelizadora. Una lectura de *Evangelii Gaudium* III-IV-V desde la Teología Espiritual. *Medellín*, Bogotá, v. XLIII, n. 168, p. 551-572, mayo-agosto 2017.
- CANTOS APARICIO, Marcos. [La fe, luz que ilumina todo el camino. En torno a la encíclica Lumen fidei del papa Francisco.](#) *Revista de Espiritualidad*, Madrid, v. 77, n. 308, p. 397-425, julio-septiembre 2018.
- CDDF-[CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Carta sobre alguns aspectos da salvação cristã. Placuit Deo](#), 22 de fevereiro de 2018. Disponível em: [vatican.va](http://vatican.va), acesso em 13 de janeiro de 2021.
- CNBB. Cristãos leigos e leigas na Igreja e na Sociedade. Sal da Terra e Luz do Mundo (Mt 5,13-14). Documento 105. Brasília: CNBB, 2016.
- ESPEJA, Jesús. *Espiritualidade cristã*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- FRANCISCO. Carta Encíclica *Fratelli tutti*. Sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Paulinas, 2020a.
- FRANCISCO. Carta Encíclica *Laudato Si'*. Sobre o cuidado da casa comum. Brasília: CNBB, 2015.
- FRANCISCO. Carta Encíclica *Lumen Fidei*. Sobre a fé, 2013a. Disponível em: [vatican.va](http://vatican.va)

- FRANCISCO. Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*. A alegria do Evangelho. Brasília: CNBB, 2013b.
- FRANCISCO. Exortação Apostólica *Gaudete et Exsultate*. Sobre a chamada à santidade no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2018.
- FRANCISCO. Exortação Apostólica pós-sinodal *Amoris Laetitia*. Sobre o amor na família. Brasília: CNBB, 2016.
- FRANCISCO. Exortação Apostólica pós-sinodal *Christus vivit* – para os jovens e para todo o povo de Deus. São Paulo: Paulus, 2019.
- FRANCISCO. Exortação apostólica pós-sinodal *Querida Amazônia*. Ao povo de Deus e a todas as pessoas de boa vontade. São Paulo: Paulinas, 2020b.
- GARCIA RUBIO, A. *Unidade na pluralidade*. O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. 4 ed. São Paulo: Paulus, 2006.
- GESCHÉ, Adolphe. *Deus para pensar: O sentido*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- GUTIERREZ, G. Situação e tarefas da Teologia da Libertação. In: Susin, L. C. (org.). *Sarça ardente: Teologia na América Latina*. Prospectivas. São Paulo: SOTER/Paulinas, 2000, p.49-78.
- JOÃO PAULO II. Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Ecclesia in América*. Sobre o Encontro com Jesus Cristo vivo, caminho para a conversão, a comunhão e a solidariedade na América, 1999. Disponível em: <vatican.va>. Acesso em 13 jan. 2021.
- PASSOS, João Décio. Os desafios do protagonismo leigo. *Atualidade teológica*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 50, p. 231-252, mai./ago. 2015.
- PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. Espiritualidade e Bíblia. Integração e humanização geradas por um *Livro vivo*. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. n. 46, p. 58-80, jan./abr. 2014.
- PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. O ser humano, centro da Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*. In: Agostini, L. *A Evangelii Gaudium em questão*. Aspectos bíblicos, teológicos e pastorais. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio / São Paulo: Paulinas, 2014, p. 135-145.
- PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. Uma Igreja mariana no magistério do Papa Francisco. In: Almeida, J.C. (org.). *Uma leiga chamada Maria*. Aparecida: Santuário, 2019, p. 139-171.
- PUEBLA. III CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. 1979. Evangelização no presente e no futuro da América Latina. In: *DOCUMENTOS DO CELAM*. Rio de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo. São Paulo: Paulus, 2005. p. 225-584.
- ROS GARCÍA, Salvador. [La exhortación Evangelii gaudium: Guía espiritual de nuestro tiempo](#). *Revista de Espiritualidad*, Madrid, v. 77, n. 308, p. 371-395, julio-sep-

tiembre 2018.

SECONDIN, B.; GOFFI, T. (Orgs.). *Curso de Espiritualidade: experiência, sistemática, projeções* (trad. B. Brod). São Paulo: Paulinas, 1994.

TATAY NIETO, Jayme. Experiencia religiosa y Laudato Si'. *Selecciones de Teología*, Barcelona, v. 57, n. 226, p. 83-93, 2018.

TATAY, Jaime y DAELEMANS, Bert. Ternura y generosidad para una espiritualidad socio-ambiental. *Revista de Espiritualidad*, Madrid, v. 77, n. 308, p. 319-342, julio-septiembre 2018.

TORRE DÍAZ, F. Javier de la. La espiritualidad adulta de Amoris laetitia. *Revista de Espiritualidad*, Madrid, v. 77, n. 308, p. 343-369, julio-septiembre 2018.

VIDAL, Marciano. La exhortación apostólica “Alegraos y regocijaos”: un apoyo al cambio de “paradigma moral”. *Selecciones de Teología*, Barcelona, v. 58, n. 231, p. 251-266, Julio-Septiembre 2019.

## Sinodalità come rinnovamento ecclesiale in Papa Francesco

Synodality as Ecclesial Renewal in Pope Francis

*\*Massimo Faggioli*

### Resumo:

O pontificado de Francisco trouxe o tema da sinodalidade para o centro do magistério papal sobre a igreja. O artigo analisa os principais pronunciamentos de Francisco sobre o tema da sinodalidade, identificando uma primeira fase de lançamento do tema (2013-2016), um interlúdio (2016-2018) e uma segunda fase (2019-2021) de maior cautela a partir de a ênfase na distinção entre sinodalidade eclesial e funcionalismo parlamentar.

**Palavras chave:** Bispos; Sínodo; Sinodalidade; Funcionalismo; Colegialidade

### Abstract:

Il pontificato di Francesco ha portato al centro del magistero papale sulla chiesa il tema della sinodalità. L'articolo analizza i principali pronunciamenti di Francesco sul tema della sinodalità, identificando una prima fase di lancio del tema (2013-2016), un intermezzo (2016-2018), e una seconda fase (2019-2021) di maggiore cautela improntata all'ênfasi sulla distinzione tra sinodalità ecclesiale e funzionalismo di tipo parlamentare.

**Keywords:** Bishops; Synod ; Synodality; Functionalism; Collegiality

\*Historiador da Igreja e professor de Teologia e Estudos Religiosos na Universidade Villanova e da Universidade de St. Thomas – USA.

Revista de Cultura  
Teológica

Texto enviado em

11.02.2021

Aprovado em

10.03.2021

Ano XXIX - Nº 98

Jan - Abr 2021



PUC-SP

Programa de Estudos  
Pós Graduação em  
Teologia - PUC/SP

## Introduzione

L'enfasi sulla sinodalità è uno dei segni distintivi del pontificato di Francesco insieme alla sua rinnovata fiducia nei Sinodi dei Vescovi, il primo dei quali veniva convocato nell'ottobre 2013, pochi mesi dopo la sua elezione. Facendo, per la prima volta, della sinodalità un termine ricorrente nell'insegnamento pontificio, Francesco ha rilanciato un tema ecclesiologicalo conciliare e postconciliare nella Chiesa cattolica, in un atto di ricezione di un dibattito teologico frutto dello sviluppo post-conciliare dell'ecclesiologia del Vaticano II.

Ma ci sono anche sfumature significative nel linguaggio di Francesco sulla sinodalità. Per comprendere la presenza nel linguaggio papale di questo motivo teologico dalle vaste ricadute istituzionali, questo articolo analizza alcune delle più importanti affermazioni fatte da Francesco su sinodo e sinodalità nel contesto dei Sinodi dei Vescovi celebrati in Vaticano tra il 2014 e il 2019. Si tratta di un'indagine necessaria non solo per comprendere questo aspetto chiave del pontificato, ma anche per la preparazione del Sinodo dei vescovi dell'ottobre 2022, che sarà sul tema della sinodalità, come annunciava papa Francesco il 7 marzo 2020 attraverso il Segretario Generale del Sinodo dei Vescovi, cardinale Lorenzo Baldisseri: “Per una Chiesa sinodale: comunione, partecipazione e missione” (XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi).

### 1. Sinodalità “ante litteram”: anno 2013

L'emergere del tema della ecclesiologia della Chiesa sinodale è visibile dall'inizio del pontificato di Francesco, nelle primissime parole pronunciate subito dopo l'elezione in piazza San Pietro, soprattutto la richiesta della preghiera del popolo sul nuovo vescovo di Roma. Ma è una sinodalità ancora non esplicitata. Il concetto e il termine sinodalità sono assenti dalle prime importanti decisioni annunciate da Francesco, ad esempio l'istituzione del nuovo “Consiglio dei Cardinali” annunciato il 13 aprile 2013, che viene descritta, nel chirografo del 28 settembre 2013, come “un'ulteriore espressione della comunione episcopale e

dell'ausilio al munus petrinum che l'Episcopato sparso per il mondo può offrire" (Francesco 2013b).

Il Sinodo comincia ad apparire nella visione di Francesco del suo pontificato a poche settimane dalla sua elezione, ad esempio nel discorso del 13 giugno 2013 al Consiglio ordinario del Sinodo dei vescovi quando caratterizzò il Sinodo in termini piuttosto tradizionali, ma come anche in termini di testimonianza personale di un padre sinodale divenuto vescovo di Roma: "Certamente è stato uno dei frutti del Concilio Vaticano II. Grazie a Dio, in questi quasi cinquant'anni, si sono potuti sperimentare i benefici di questa istituzione, che, in modo permanente, è posta al servizio della missione e della comunione della Chiesa, come espressione della collegialità. Lo posso testimoniare anche sulla base della mia esperienza personale, per aver partecipato a diverse Assemblee sinodali. Aperti alla grazia dello Spirito Santo, anima della Chiesa, siamo fiduciosi che il Sinodo dei Vescovi conoscerà ulteriori sviluppi per favorire ancora di più il dialogo e la collaborazione tra i Vescovi e tra essi e il Vescovo di Roma" (Francesco 2013 a).

Del 2013 è anche *Evangelii Gaudium* (24 novembre 2013), dove il Sinodo dei Vescovi è menzionato solo come fonte e origine delle riflessioni dell'Esortazione. La sinodalità viene citata solo una volta e in riferimento alle Chiese ortodosse orientali: "nel dialogo con i fratelli ortodossi, noi cattolici abbiamo la possibilità di imparare qualcosa di più sul significato della collegialità episcopale e sulla loro esperienza della sinodalità. Attraverso uno scambio di doni, lo Spirito può condurci sempre di più alla verità e al bene" (Francesco, 2013c, par. 246).

## **2. La "magna charta" della sinodalità: i sinodi su famiglia e matrimonio (2014-2015)**

Dal 2014 il tema della sinodalità inizia ad apparire più frequentemente di prima e con intenzioni e dettagli più chiari. Nel discorso di apertura del Sinodo 2014, Francesco per la prima volta collega il Sinodo e la sinodalità dei vescovi come motivo del suo pontificato: sinodalità come processo ecclesiale per portare la voce delle chiese locali e particolari alla chiesa universale: "una grande responsabilità: portare le realtà e le problematiche delle Chiese, per aiutarle a camminare su quella via che è il Vangelo della famiglia". Francesco spiegava la

sinodalità come condizione per il nuovo stile di essere chiesa, più che un processo per cambiare le strutture ecclesiastiche: “Per questo vi domando, per favore, questi atteggiamenti di fratelli nel Signore: parlare con parresia e ascoltare con umiltà. E fatelo con tanta tranquillità e pace, perché il Sinodo si svolge sempre cum Petro et sub Petro, e la presenza del Papa è garanzia per tutti e custodia della fede” (Francesco, 2014).

Il discorso a conclusione del Sinodo 2014 non approfondiva il tema della sinodalità, ma dava un tono ecclesiológico tradizionale quando sottolineava la celebrazione del Sinodo, con una lista delle tentazioni della sinodalità: la tentazione dell’irrigidimento ostile, la tentazione del buonismo distruttivo, la tentazione di trasformare la pietra in pane e anche di trasformare il pane in pietra e scagliarla contro i peccatori, i deboli e i malati; la tentazione di scendere dalla croce, la tentazione di trascurare il depositum fidei (Francesco, 2014 b).

All’assemblea sinodale del 2015 Francesco parlava in modo più diretto della sinodalità. Nel discorso di apertura, il papa descriveva il Sinodo come qualcosa di fundamentalmente diverso dalle assemblee legislative secolari: “il Sinodo non è un convegno o un ‘parlatorio’, non è un parlamento o un senato, dove ci si mette d’accordo. Il Sinodo, invece, è un’espressione ecclesiale, cioè è la Chiesa che cammina insieme per leggere la realtà con gli occhi della fede e con il cuore di Dio; è la Chiesa che si interroga sulla sua fedeltà al deposito della fede, che per essa non rappresenta un museo da guardare e nemmeno solo da salvaguardare, ma è una fonte viva alla quale la Chiesa si disseta per dissetare e illuminare il deposito della vita. Il Sinodo si muove necessariamente nel seno della Chiesa e dentro il Santo Popolo di Dio di cui noi facciamo parte in qualità di pastori, ossia servitori. Il Sinodo inoltre è uno spazio protetto ove la Chiesa sperimenta l’azione dello Spirito Santo” (Francesco, 2015a).

Il discorso più importante pronunciato da Francesco era la “magna charta” della sinodalità, durante le celebrazioni dell’anniversario del cinquantesimo anniversario dell’istituzione del Sinodo da parte di Paolo VI il 17 ottobre 2015. Francesco parlava della chiesa sinodale come “una Chiesa sinodale è una Chiesa dell’ascolto, nella consapevolezza che ascoltare ‘è più che sentire’: È un ascol-

to reciproco in cui ciascuno ha qualcosa da imparare. Popolo fedele, Collegio episcopale, Vescovo di Roma: l'uno in ascolto degli altri; e tutti in ascolto dello Spirito Santo, lo 'Spirito della verità' (Gv 14,17), per conoscere ciò che Egli 'dice alle Chiese'".

Francesco parlava del Sinodo in termini di convergenza di un processo di ascolto: "Il Sinodo dei Vescovi è il punto di convergenza di questo dinamismo di ascolto condotto a tutti i livelli della vita della Chiesa. Il cammino sinodale inizia ascoltando il Popolo, che 'pure partecipa alla funzione profetica di Cristo', secondo un principio caro alla Chiesa del primo millennio: 'Quod omnes tangit ab omnibus tractari debet'. Il cammino del Sinodo prosegue ascoltando i Pastori. Attraverso i Padri sinodali, i Vescovi agiscono come autentici custodi, interpreti e testimoni della fede di tutta la Chiesa, che devono saper attentamente distinguere dai flussi spesso mutevoli dell'opinione pubblica." Francesco caratterizzava il Sinodo dei Vescovi come "espressione di collegialità episcopale all'interno di una Chiesa interamente sinodale" con un'enfasi per una collegialità non solo affettiva: questo livello "manifesta la collegialitas affectiva, la quale può pure divenire in alcune circostanze 'effettiva', che congiunge i Vescovi fra loro e con il Papa nella sollecitudine per il Popolo di Dio" (Francesco, 2015b).

Nel discorso a conclusione del Sinodo 2015, il 24 ottobre, Francesco evidenziava ancora una volta le differenze tra la sinodalità nella Chiesa e i processi decisionali in ambito secolare, soprattutto per quanto riguarda la diversità all'interno della Chiesa: "In realtà, le culture sono molto diverse tra loro e ogni principio generale – come ho detto, le questioni dogmatiche ben definite dal Magistero della Chiesa – ogni principio generale ha bisogno di essere inculturato, se vuole essere osservato e applicato" (Francesco, 2015c).

A pochi giorni dalla conclusione del Sinodo 2015, il 10 novembre, Francesco si rivolgeva a Firenze ai partecipanti al quinto Convegno Nazionale della Chiesa italiana (organizzato e moderato dalla Conferenza episcopale italiana). Questo discorso era notevole per l'incoraggiamento del papa ad avviare un processo sinodale a tutti i livelli in Italia al fine di approfondire il messaggio di Evangelii Gaudium (Francesco, 2015d). Già in questo periodo emerge la distinzione tra

sinodalità e parlamentarismo, ma nel contesto di eventi sinodali (2014 e 2015) improntati a grande dinamismo.

### 3. Intermezzo della sinodalità: dal 2016 al 2018

Negli anni 2016 e 2017 non si celebrava un Sinodo dei vescovi. All'inizio del 2017 iniziava la preparazione del Sinodo 2018 sui giovani. Il 2 marzo 2018 veniva pubblicato il documento della Commissione Teologica Internazionale "La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa".

Ma il documento più rilevante di Francesco in questo intermezzo, prima della celebrazione del Sinodo 2018, era la costituzione *Episcopalis Communio* del settembre 2018 sul Sinodo dei vescovi, che sostituiva tutti i testi precedenti - compresi vari punti di diritto canonico - che in qualche modo riguardano o regolano il funzionamento del Sinodo. In questo nuovo testo legislativo Francesco introduceva e istituzionalizzava anche cambiamenti rispetto ai suoi predecessori. Francesco riformava il Sinodo dei vescovi inserendolo nella sua visione di una chiesa sinodale, ma senza cambiare realmente la natura strettamente episcopale del Sinodo dei vescovi creato da Paolo VI nel 1965 e confermava il carattere episcopale del Sinodo dei Vescovi. Ne è testimonianza il passaggio in cui menzionava la sinodalità è nel paragrafo 6 dell'introduzione: "Benché nella sua composizione si configuri come un organismo essenzialmente episcopale, il Sinodo non vive pertanto separato dal resto dei fedeli. Esso, al contrario, è uno strumento adatto a dare voce all'intero Popolo di Dio proprio per mezzo dei Vescovi, costituiti da Dio 'autentici custodi, interpreti e testimoni della fede di tutta la Chiesa', mostrandosi di Assemblea in Assemblea un'espressione eloquente della sinodalità come 'dimensione costitutiva della Chiesa'" (Francesco, 2018a).

Nel discorso di apertura del Sinodo 2018 sul tema "I giovani, la fede e il discernimento vocazionale", Francesco non usava la parola "sinodalità", piuttosto parlava del Sinodo come "esercizio ecclesiale di discernimento. Franchezza nel parlare e apertura nell'ascoltare sono fondamentali affinché il Sinodo sia un processo di discernimento. Il discernimento non è uno slogan pubblicitario, non è una tecnica organizzativa, e neppure una moda di questo pontificato, ma un atteggiamento interiore che si radica in un atto di fede" (Francesco, 2018b).

Anche il discorso a conclusione del Sinodo 2018 non citava la parola “sinodalità”. L’enfasi è su ciò che il Sinodo non è, secondo Francesco: “il Sinodo non è un Parlamento. È uno spazio protetto perché lo Spirito Santo possa agire [...] Seconda cosa, che il risultato del Sinodo non è un documento, l’ho detto all’inizio. Siamo pieni di documenti. Io non so se questo documento al di fuori avrà qualche effetto, non lo so. [...] È per noi, il documento, principalmente. Sì, aiuterà tanti altri, ma i primi destinatari siamo noi: è lo Spirito che ha fatto tutto questo, e torna a noi. Non bisogna dimenticarlo, per favore” (Francesco, 2018c).

#### **4. Sinodalità contro funzionalismo: la lettera alla chiesa in Germania, il Sinodo per l’Amazzonia, la Prima Assemblea ecclesiale dell’America Latina e dei Caraibi (2019-2021)**

L’anno 2019 rappresentava un momento significativo nell’accoglienza della spinta per una chiesa sinodale, sia a livello locale che universale. A livello locale ci sono due importanti esempi di processi sinodali: l’avvio della preparazione del “cammino sinodale” in Germania all’assemblea plenaria di primavera della Conferenza episcopale tedesca (11-14 marzo 2019), e in Australia la prima fase del Concilio Plenario previsto per il 2020-2021 (rinviato al 2021-2022 per la pandemia).

Francesco non si rivolgeva ai preparativi in corso in Australia, ma si rivolgeva direttamente al “processo sinodale” tedesco con la lettera del 29 giugno 2019. In questa lettera il papa incoraggiava il processo ecclesiale tedesco iscrivendolo nell’ecclesiologia del locale e universale chiesa del Vaticano II, ma anche metteva in guardia contro le tentazioni della sinodalità trasformate in gnosticismo ed elitarismo. La sinodalità è essenzialmente un discernimento spirituale del popolo di Dio e nel popolo di Dio: “Questo richiede in tutto il Popolo di Dio, e specialmente nei suoi pastori, uno stato di veglia e di conversione che permetta di mantenere vive e operanti tali realtà. Veglia e conversione sono doni che solo il Signore ci può regalare. A noi basta chiedere la sua grazia per mezzo della preghiera e del digiuno. [...] Neanche la sinodalità può sfuggire a questa logica, e deve essere sempre accompagnata dalla grazia della conversione affinché il nostro operato personale e comunitario possa rappresentare e assomigliare sem-

pre più a quello della kenosis di Cristo (cfr. Fil 2, 1-11)”. Francesco insisteva sui tratti non funzionali della sinodalità ecclesiale: “corriamo il rischio di partire da noi stessi e dall’ansia di autogiustificazione e autopreservazione che ci porterà a realizzare cambiamenti e aggiustamenti, ma a metà strada, i quali, lungi dal risolvere i problemi, finiranno con l’avvolgerci in una spirale senza fine che uccide e soffoca l’annuncio più bello, liberatore e promettente che abbiamo e che dà senso alla nostra esistenza: Gesù Cristo è il Signore” (Francesco, 2019a).

Già poche settimane prima, nel maggio 2019, Francesco si era rivolto ai partecipanti di una conferenza della diocesi di Roma a San Giovanni in Laterano e parlava della “dittatura del funzionalismo”: “Clericalismo e funzionalismo. Sto pensando – e questo lo dico con carità, ma devo dirlo – a una diocesi – ce ne sono parecchie, ma penso a una – che ha tutto funzionalizzato: il dipartimento di questo, il dipartimento dell’altro, e in ognuno dei dipartimenti ha quattro, cinque, sei specialisti che studiano le cose... [...] E siamo caduti, in questi casi, nella dittatura del funzionalismo. È una nuova colonizzazione ideologica che cerca di convincere che il Vangelo è una saggezza, è una dottrina, ma non è un annuncio, non è un kerygma. E tanti lasciano il kerygma, inventano sinodi e contro-sinodi... che in realtà non sono sinodi, sono ‘risistemazioni’. Perché? Perché per essere un sinodo – e questo vale anche per voi [come assemblea diocesana] – ci vuole lo Spirito Santo; e lo Spirito Santo dà un calcio al tavolo, lo butta e incomincia daccapo” (Francesco, 2019b).

Altri segnali di maggiore cautela da parte di Francesco sulla sinodalità venivano dai discorsi pronunciati nel contesto del Sinodo dell’Amazzonia dell’ottobre 2019. Nel discorso di apertura, il papa ha evidenziato cosa non è la sinodalità: “Siamo venuti per contemplare, per comprendere, per servire i popoli. E lo facciamo percorrendo un cammino sinodale, lo facciamo in sinodo, non in tavole rotonde, non in conferenze e ulteriori discussioni: lo facciamo in sinodo, perché un sinodo non è un parlamento, non è un parlatorio, non è dimostrare chi ha più potere sui media e chi ha più potere nella rete, per imporre qualsiasi idea o qualsiasi piano. Questo configurerebbe una Chiesa congregazionalista, se intendiamo cercare per mezzo di sondaggi chi ha la maggioranza. O una Chiesa sensazionalista così lontana, così distante dalla nostra Santa Madre la Chiesa cattolica,

o come amava dire Sant'Ignazio: 'la nostra Santa Madre la Chiesa gerarchica'. Sinodo è camminare insieme sotto l'ispirazione e la guida dello Spirito Santo. Lo Spirito Santo è l'attore principale del sinodo. Per favore non lo scacciamo dalla sala" (Francesco, 2019c).

Nel discorso di conclusione del Sinodo del 2019, dopo aver esaminato a fondo alcuni aspetti del documento finale votato dai padri sinodali, Francesco ribadiva il suo monito contro la sinodalità come momento di decisione sulla disciplina intra-ecclesiastica: "C'è sempre un gruppo di cristiani di 'élite' ai quali piace intromettersi, come se fosse universale, in questo tipo di diagnosi. In quelle più piccole, o in quel tipo di risoluzione più disciplinare intra-ecclesiastica, non dico inter-ecclesiale, intra-ecclesiastica, e dire che ha vinto questa o quell'altra sezione. No, abbiamo vinto tutti con le diagnosi che abbiamo fatto e fino a dove siamo giunti nelle questioni pastorali e intra-ecclesiastiche. Ma non ci si chiuda in questo. [...] Mi ha fatto molto piacere che non siamo caduti prigionieri di questi gruppi selettivi che del Sinodo vogliono vedere solo che cosa è stato deciso su questo o su quell'altro punto intra-ecclesiastico, e negano il corpo del Sinodo che sono le diagnosi che abbiamo fatto nelle quattro dimensioni" (Francesco, 2019d).

Il tipo di accoglienza del Sinodo del 2019 da parte di Francesco nell'esortazione *Querida Amazonia* (2 febbraio 2020) confermava la svolta verso un'interpretazione più cauta della sinodalità, come qualcosa che non riguarda la riforma istituzionale. Un importante articolo sul concetto di sinodo e sinodalità di papa Francesco veniva pubblicato il 3 settembre 2020 su *La Civiltà Cattolica*. Scritto dal direttore, p. Antonio Spadaro SJ, l'articolo pubblicava anche estratti di una nota scritta da papa Francesco, con un interessante commento sul Sinodo 2019 e la seguente esortazione *Querida Amazonia*, nello specifico sul tema dell'ordinazione sacerdotale dei "viri probati". Così scriveva papa Francesco nella nota: "C'è stata una discussione... una discussione ricca... una discussione ben fondata, ma nessun discernimento, che è qualcosa di diverso dall'arrivare a un buono e giustificato consenso o a maggioranze relative. Dobbiamo capire che il Sinodo è più di un Parlamento; e in questo caso specifico non poteva sfuggire a questa dinamica. Su questo argomento è stato un Parlamento ricco, produttivo

e persino necessario; ma non più di questo. Per me questo è stato decisivo nel discernimento finale, quando ho pensato a come fare l'Esortazione" (Spadaro, 2020).

Papa Francesco proseguiva: "una delle ricchezze e l'originalità della pedagogia sinodale sta proprio nell'uscire dalla logica parlamentare per imparare ad ascoltare, in comunità, ciò che lo Spirito dice alla Chiesa; per questo propongo sempre di tacere dopo un certo numero di interventi. Camminare insieme significa dedicare tempo ad un ascolto onesto, capace di farci rivelare e smascherare (o almeno di essere sinceri) l'apparente purezza delle nostre posizioni e di aiutarci a discernere il grano che – fino alla Parusia – cresce sempre in mezzo alle erbacce. Chi non ha realizzato questa visione evangelica della realtà si espone a un'inutile amarezza. L'ascolto sincero e orante ci mostra le "agende nascoste" chiamate alla conversione. Che senso avrebbe l'assemblea sinodale se non fosse per ascoltare insieme ciò che lo Spirito dice alla Chiesa?". La nota di Francesco concludeva così: "Mi piace pensare che, in un certo senso, il Sinodo non sia finito. Questo tempo di accoglienza di tutto il processo che abbiamo vissuto ci sfida a continuare a camminare insieme e a mettere in pratica questa esperienza".

Nel videomessaggio inviato il 24 gennaio 2021 alla Prima Assemblea ecclesiale dell'America Latina e dei Caraibi (in programma dal 21 al 28 novembre 2021) Francesco tornava sul tema anti-elitista: "Questa Assemblea ecclesiale non sia un'élite, separata dal santo popolo fedele di Dio. Vicino al popolo. Non dimenticate che siamo tutti parte del Popolo di Dio. Ne facciamo tutti parte... Al di fuori del popolo di Dio sorgono le élite illuminate di un'ideologia, da un'altra, e questa non è la Chiesa. La Chiesa è data dalla condivisione del pane. La Chiesa incontra tutti, senza esclusione. E un'Assemblea ecclesiale è un segno di questo, una Chiesa senza esclusione." (Francesco, 2021).

## Conclusioni

La storia della sinodalità nel pontificato di Francesco è tutt'altro che finita. Ma questi otto anni di pontificato permettono già di approfondire il linguaggio specifico usato dal papa nell'affrontare la questione sinodale nella Chiesa cattolica. Sono necessarie ulteriori indagini sulle radici della teologia e del linguaggio

della sinodalità di Francesco. Ma alcune tendenze sono già chiare. Dal un lato, sia nelle parole che nei fatti, Francesco ha invertito la tendenza postconciliare che fino al 2013 sembrava aver condannato all'irrelevanza il Sinodo dei vescovi e la ricerca per una chiesa più sinodale. Dall'altro lato, nell'approccio di Francesco alla sinodalità nel contesto del Sinodo dei vescovi, una particolare cautela e sfumatura che sottolinea sempre la dimensione spirituale, non istituzionale, del momento sinodale. L'enfasi è, soprattutto dal 2018, sul presupposto che sinodo e sinodalità non sono la versione ecclesiastica di un parlamento. C'è una crescente preoccupazione, nelle parole di Francesco, che i momenti sinodali possano cadere nelle mani delle élite ecclesiali che spingono per una politica idiosincratca o per cambiamenti istituzionali. Inoltre, si deve registrare un aspro giudizio da parte di Francesco sul Sinodo del 2019 come "una discussione ricca... una discussione ben fondata, ma nessun discernimento, che è qualcosa di diverso dall'arrivare a un buono e giustificato consenso o a maggioranze relative" (Spadaro, 2020).

Le interpretazioni autorevoli e semi-ufficiali del pensiero di Francesco pubblicate tra 2020 e inizio 2021 suggeriscono una interpretazione della sinodalità come discernimento spirituale ecclesiale, plasmato dalla tradizione ignaziana e gesuita, e non come processo di riforma delle strutture ecclesiastiche. Come affermava Antonio Spadaro nella sua esegesi della sinodalità in Francesco nel settembre 2020, "la riforma che ha in mente Francesco funziona se 'svuotata' da queste logiche mondane. Essa è l'opposto dell'ideologia del cambiamento. La spinta propulsiva del pontificato non è la capacità di fare cose o di istituzionalizzare sempre e comunque il cambiamento, ma di discernere tempi e momenti di uno svuotamento perché la missione faccia trasparire meglio Cristo. È il discernimento stesso la 'struttura sistematica' della riforma, che si concretizza in un ordine istituzionale" (Spadaro, 2020). Più di recente, il neo-cardinale gesuita Michael Czerny approfondiva la questione ancora sulle pagine di *Civiltà Cattolica*: "La riforma che Francesco ci invita a realizzare funziona se è 'svuotata' di ogni logica mondana, ossia tanto dell'ideologia del cambiamento quanto di quella del 'fissismo'. Il mondo apprezza la capacità di fare cose o di apportare cambiamenti alle istituzioni, sempre e ovunque. La riforma incoraggia tutti a

discernere tempi e opportunità di ‘svuotamento’, affinché la missione faccia risplendere meglio Cristo” (Czerny, 2021).

Questo approccio alla ecclesiologia della sinodalità apre a una interpretazione più inclusiva dell’ecclesiologia della comunione e della comunione gerarchica, ma senza un originale sviluppo né teologico né istituzionale. Questo orientamento presenta opportunità di rinnovamento ecclesiale, ma potrebbe anche significare una revisione al ribasso delle potenzialità della sinodalità come riforma delle istituzioni della chiesa, se per esempio si confrontano le recenti dichiarazioni con le attese del primo periodo del pontificato (Spadaro e Galli, 2016).

## Referências

- Czerny, M., Verso una Chiesa sinodale, *La Civiltà Cattolica*, 4093 (2 gennaio 2021), pp. 3-15 <https://www.laciviltacattolica.it/articolo/verso-una-chiesa-sinodale/>
- Francesco, “Discorso ai membri del XIII consiglio ordinario della Segreteria del Sinodo dei Vescovi”, 13 giugno 2013 [http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/june/documents/papa-francesco\\_20130613\\_xiii-consiglio-sinodo-vescovi.html](http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/june/documents/papa-francesco_20130613_xiii-consiglio-sinodo-vescovi.html) (Francesco, 2013a)
- Francesco, “Chirografo con il quale viene istituito il Consiglio dei Cardinali”, 28 settembre 2013 [http://www.vatican.va/content/francesco/it/letters/2013/documents/papa-francesco\\_20130928\\_chirografo-consiglio-cardinali.html](http://www.vatican.va/content/francesco/it/letters/2013/documents/papa-francesco_20130928_chirografo-consiglio-cardinali.html) (Francesco, 2013b)
- Francesco, esortazione apostolica *Evangelii Gaudium*, 24 novembre 2013 [http://www.vatican.va/content/francesco/it/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](http://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html) (Francesco, 2013c).
- Francesco, “Saluto ai Padri Sinodali durante la prima congregazione generale della III Assemblea generale straordinaria Sinodo dei Vescovi”, 6 ottobre 2014 [http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/october/documents/papa-francesco\\_20141006\\_padri-sinodali.html](http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141006_padri-sinodali.html) (Francesco, 2014a).
- Francesco, “Discorso per la conclusione della III Assemblea generale straordinaria del Sinodo dei Vescovi”, 18 ottobre 2014 [http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/october/documents/papa-francesco\\_20141018\\_conclusione-sinodo-dei-vescovi.html](http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141018_conclusione-sinodo-dei-vescovi.html) (Francesco, 2014b).
- Francesco, “Introduzione del Santo Padre Francesco”, 5 ottobre 2015 <http://>

- [www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/october/documents/papa-francesco\\_20151005\\_padri-sinodali.html](http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151005_padri-sinodali.html). (Francesco, 2015a).
- Francesco, “Commemorazione del 50mo anniversario dell’istituzione del Sinodo dei Vescovi”, 17 ottobre 2015 [http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/october/documents/papa-francesco\\_20151017\\_50-anniversario-sinodo.html](http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html) (Francesco, 2015b)
- Francesco, “Discorso a conclusione dei lavori della XIV Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei Vescovi” [http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/october/documents/papa-francesco\\_20151024\\_sinodo-conclusione-lavori.html](http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151024_sinodo-conclusione-lavori.html) (Francesco, 2015c).
- Francesco, “Incontro con i rappresentanti del quinto convegno nazionale della chiesa italiana”, Firenze, 10 novembre 2015 [http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/november/documents/papa-francesco\\_20151110\\_firenze-convegno-chiesa-italiana.html](http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151110_firenze-convegno-chiesa-italiana.html) (Francesco, 2015d).
- Francesco, costituzione apostolica *Episcopalis Communio*, 15 settembre 2018 [http://www.vatican.va/content/francesco/it/apost\\_constitutions/documents/papa-francesco\\_costituzione-ap\\_20180915\\_episcopalis-communio.html](http://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20180915_episcopalis-communio.html) (Francesco, 2018a)
- Francesco, “Discorso all’inizio del Sinodo dedicato ai giovani”, 3 ottobre 2018 [http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2018/october/documents/papa-francesco\\_20181003\\_apertura-sinodo.html](http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2018/october/documents/papa-francesco_20181003_apertura-sinodo.html) (Francesco, 2018b).
- Francesco, “Discorso al termine dell’Assemblea sinodale”, 27 ottobre 2018 [http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2018/october/documents/papa-francesco\\_20181027\\_chiusura-lavori-sinodo.html](http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2018/october/documents/papa-francesco_20181027_chiusura-lavori-sinodo.html) (Francesco, 2018c).
- Francesco, “Lettera al Popolo di Dio che è in cammino in Germania”, 29 giugno 2019 [http://www.vatican.va/content/francesco/it/letters/2019/documents/papa-francesco\\_20190629\\_lettera-fedeligermania.html](http://www.vatican.va/content/francesco/it/letters/2019/documents/papa-francesco_20190629_lettera-fedeligermania.html) (Francesco, 2019).
- Francesco, “Incontro con i partecipanti al Convegno della Diocesi di Roma”, 9 maggio 2019 [http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/may/documents/papa-francesco\\_20190509\\_convegno-diocesi-diroma.html](http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/may/documents/papa-francesco_20190509_convegno-diocesi-diroma.html) (Francesco, 2019b).
- Francesco, “Saluto in apertura dei lavori del Sinodo”, 7 ottobre 2019 [http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/october/documents/papa-francesco\\_20191007\\_apertura-sinodo.html](http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/october/documents/papa-francesco_20191007_apertura-sinodo.html) (Francesco, 2019c).
- Francesco, “Discorso al termine dell’assemblea sinodale”, October 26, 2019 [http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/october/documents/papa-francesco\\_20191026\\_chiusura-sinodo.html](http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/october/documents/papa-francesco_20191026_chiusura-sinodo.html) (Francesco, 2019d).
- Francesco, Videomessaggio alla Prima Assemblea ecclesiale dell’America Latina e dei Caraibi, 24 gennaio 2021, citato in [http://www.fides.org/it/news/69467-AMERICA\\_MESSICO\\_Prima\\_Assemblea\\_ecclesiale\\_dell\\_America\\_Latina\\_e\\_dei\\_Caraibi\\_tutto\\_il\\_popolo\\_di\\_Dio\\_protagonista\\_della\\_missione](http://www.fides.org/it/news/69467-AMERICA_MESSICO_Prima_Assemblea_ecclesiale_dell_America_Latina_e_dei_Caraibi_tutto_il_popolo_di_Dio_protagonista_della_missione)

Spadaro, A., Il governo di Francesco. **È ancora attiva la spinta propulsiva del pontificato?**, *La Civiltà Cattolica*, 4085 (5 settembre 2020), pp. 350-364 <https://www.laciviltacattolica.it/articolo/il-governo-di-francesco/>

Spadaro, A., e Galli, C.M. *La riforma e le riforme nella Chiesa* (Brescia: Queriniana, 2016).

*Na Ecclesia semper reformanda*  
**a Terra é Irmã, Mãe e Casa**

*In Ecclesia semper reformanda*  
**the Earth is Sister, Mother and Home**

*\*Solange Aparecida Novaes*

## Resumo

O presente artigo se justifica e se alicerça na convicção de que a teologia cristã possui a capacidade de olhar, em profundidade, para o mistério da criação, de modo amplo, para considerar, à luz do Evangelho de Cristo, o homem, em relação constitutiva e fecunda com tudo o que está ao seu redor. A vitalidade da Igreja, guiada pelo Espírito, é fonte de constante renovação e suscita pessoas que apontam caminhos. Francisco de Assis e Papa Francisco são exemplos de pessoas que souberam ler os sinais dos tempos e colher, em profundidade, a relação constitutiva do ser humano com a Terra, irmã/mãe e casa de todos. Pretende-se, assim, em uma perspectiva teológica, mostrar a importância da opção pela Terra, porque hoje, mais do que nunca, cuidar da Terra e dos pobres é uma opção profética da Igreja, que se renova constantemente e se abre para ser testemunha do Evangelho, boa nova para o universo inteiro.

**Palavras-chave:** reforma, relação, irmã Terra, mãe Terra, casa comum, mudança, pobres.

## Abstract

This present article is anchored in the belief that the

\* Doutora e Mestra em Teologia moral pela Pontifícia Universidade Lateranense de Roma (Academia Afonsiana); leciona no Centro Universitário Salesiano de São Paulo. E-mail: [solnovaes@gmail.com](mailto:solnovaes@gmail.com)

Revista de Cultura  
Teológica

Texto enviado em  
11.02.2021  
Aprovado em  
17.03.2021

Ano XXIX - Nº 98  
Jan - Abr 2021



Programa de Estudos  
Pós Graduação em  
Teologia - PUC/SP

Christian Theology is capable of looking in-depth at the mystery of creation, in a broad way, to consider, in the light of the Gospel of Christ, the man in a constitutive and fruitful relationship with everything that surrounds him. The vitality of the Church, guided by the Spirit, is a source of constant renewal and it arouses people that indicate paths. Saint Francis and Pope Francis are some of those who could read the signs of the times and deeply retrieved the strict relationship between humankind and the Earth, Sister / Mother and home to us all. It is intended to show, from a theological perspective, the importance of valuing the Earth, caring for her and her poor people for it is the Church's prophetic option which is constantly renewed and opened to be the Gospel witness, Good News for the entire universe.

**Keywords:** revival, relationship, sister Earth, mother Earth, common home, change, poor, the poor

## Introdução

**P**ensar a totalidade é uma das características mais marcantes no Magistério de Papa Francisco: “o enorme desafio de proteger a nossa casa comum inclui a preocupação de unir toda a família humana na busca de um desenvolvimento sustentável e integral, pois sabemos que as coisas podem mudar” (*Laudato si'* 13,15). Para ele, é preciso estarmos atentos à dimensão global, sem perdermos de vista o local, um equilíbrio desafiador, mas que nos conduz à motivação que dirigia o agir de Jesus. De fato, o Evangelho narra o objetivo da missão de Jesus: “eu vim para que todos tenham vida” (Jo 10,10). Esse anúncio mostra como a vida trazida por Jesus fecunda todas as dimensões da pessoa humana e de toda a criação de Deus.

A presente reflexão colhe alguns elementos dos recentes ensinamentos do Magistério na busca pela reflexão sobre a Igreja de portas abertas (*EG* 46), voltada para o futuro e que habita o Planeta Terra juntamente com todas as outras criaturas.

A renovação eclesial, a partir do Concílio Vaticano II, é marcada pela lucidez na leitura dos acontecimentos e pela intensidade e abertura na busca por respostas evangélicas. São mudanças que colocam em evidência as novas maneiras de entender a vida como um todo, a pessoa humana e toda a criação. O homem de hoje, imerso no neoliberalismo, precisa de uma nova experiência de Deus

vivo em nossas culturas, e uma nova teologia ecológica pode nos ajudar nisso.

Este artigo tem como objetivo refletir sobre como a atual renovação da Igreja, apontada por Papa Francisco, focaliza a relação fundamental e imprescindível dos seres humanos com o Planeta Terra inteiro. Tal renovação integra um processo de vitalidade histórica da Igreja, que teve como auge a novidade de São Francisco de Assis, que continua atual, trazendo vigor e esperança à relação de proximidade e acolhimento do humano e da Terra, que é irmã, mãe e casa.

Depois de fundamentar a escolha de colocar no centro da reflexão teológica a Terra como irmã, mãe e casa comum, este texto analisa o estado de saúde do Planeta. Nesse ponto, São Francisco de Assis e Papa Francisco oferecem a motivação para o cuidado evangélico da Terra. Em seguida, a escolha da Terra e dos pobres é lida como uma opção profética em sintonia com a teologia da Terra. A reflexão, portanto, explicita a aliança entre a Terra e todo ser criado, como proposta de renovação da Igreja e abertura e acolhimento das realidades humanas atuais em perspectiva evangélica.

## 1. Opção fraterna pela Terra

Vemos atualmente, em especial nas gerações mais jovens, a consciência da responsabilidade pelo cuidado com o Planeta, mas ainda temos um longo caminho a percorrer, como nos diz Papa Francisco, para nos contrapor a um certo tipo de sociedade tecnocrática (*LS 101*).

As mudanças climáticas, os estragos produzidos pelo efeito estufa, a devastação das selvas e dos bosques, o declínio das condições de vida e o desequilíbrio econômico, agravados pela atual pandemia, afligem a vida no Planeta inteiro. São fenômenos que apelam à nossa responsabilidade em promover atitudes de compromisso pessoal e coletivo para encontrar caminhos que coloquem a dignidade humana, o bem comum e o cuidado pela vida na Terra como principal atenção e solidariedade.

Essa constatação nos chama ao esforço de compreendermos e de nos relacionarmos com a natureza de um modo novo, assim como colher uma nova imagem de ser humano, não como dominador (*LS 65,67*), mas em relação har-

moniosa homem – natureza, em uma nova experiência de Deus. Algumas indicações para essa nova conexão nos são sugeridas pela relação de São Francisco com a “irmã”, “mãe” Terra e pela “casa comum” de Papa Francisco.

Habitados a ver a Terra como possuidora de recursos inesgotáveis, de matéria-prima e fornecedora de tudo o que precisamos, com lentidão, abrimos os olhos para perceber que este é o único Planeta em que podemos habitar e cujos recursos naturais estão se esgotando. Cientistas, filósofos e pensadores alertam sobre a grave situação do Planeta, questionam nosso estilo de vida e afirmam que, se não mudarmos a rota, acontecerá um grande colapso na sobrevivência da humanidade.

Constituídos por Deus para proteger a Terra, falhamos em nossa missão (FRANCISCO, 2020b). Basta olhar em torno para nos darmos conta do estado de saúde da Terra, constatando como a poluição do ar, o desmatamento, a extinção das espécies, a diminuição da água, o aumento de emissões de gases e a degradação do solo levarão à destruição.

Estamos em plena crise pandêmica, que é a parte visível de uma crise sistêmica bem mais complexa. As crises sanitária, a climática e a econômico-social estão profundamente interconectadas, porque, no bem e no mal, tudo está em relação. Todas essas crises são as diversas manifestações de um mundo doente e, ao mesmo tempo, uma ocasião única para percebermos que é necessário agir para limitar o impacto que estamos causando no meio ambiente.

Esta crise é expressa na Carta Encíclica *Laudato si'* como uma crise socioambiental: “Não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise socioambiental. As diretrizes para a solução requerem uma abordagem integral para combater a pobreza, devolver a dignidade aos excluídos e, simultaneamente, cuidar da natureza” (LS 139). O fundamento dessa crise é antropológico: como o homem está vivendo e deixando sua marca no Planeta?

Papa Francisco examina e descreve as condições atuais do Planeta e o consequente empobrecimento das populações. Com o olhar sistêmico que caracteriza suas análises, ele especifica a atual crise ecológica e social: ritmo acelerado da exploração da Terra em descompasso com a lenta dinâmica dos ecos-

sistemas (n. 17-19); poluição, mudança climática e cultura do descarte (20-22); o clima como bem comum (n.23-26); a questão da água, incluindo as extensões marítimas (n. 27-31); a perda da biodiversidade (n.32-42); a deterioração da qualidade de vida humana e a degradação social (n. 43-47); a desigualdade social das populações planetárias (n. 48-52); a fraqueza das reações em face da crise ecológica e seus fatores (n. 53-59); a diversidade de opiniões no debate dessa crise e suas soluções (n. 60-61).

Cabe a todos os habitantes do Planeta e às Instituições afrontarem cada uma das crises socioambientais com lucidez, coragem e empenho. Por exemplo, sobre a crise climática, a estrada que devemos percorrer para o futuro é aquela da conversão ecológica (*LS* 216): curar a causa das constantes e diárias agruras que o Planeta enfrenta, deixando de remediar os sintomas, mas assumindo nossas responsabilidades em relação à casa comum. É necessário fazer as pazes com a natureza. Enquanto isso não acontecer, outras tentativas de colocar fim aos conflitos, às instabilidades sociais, às desigualdades e a outros problemas de natureza social e econômica serão vãs.

Não se pode deixar de lado a questão da necessidade de um equilíbrio consciente entre o avanço tecnológico e a satisfação das necessidades básicas de todos os homens, como comer, beber, respirar, gozar a vida. A *Campanha da Fraternidade* de 2016 acusa que “mais de 4.000 crianças morrem por ano por falta de acesso a água potável e ao saneamento básico. Na América Latina, as pessoas têm mais acesso aos celulares que aos banheiros. 120 milhões de latino-americanos não têm acesso aos banheiros. O Brasil está entre os 20 países do mundo nos quais as pessoas têm menos acesso aos banheiros” (*CF* 2016, nº 46). Nós precisamos da Terra até mais do que ela de nós. A Terra nos mantém em vida: “O nosso corpo é constituído pelos elementos do Planeta; o seu ar permite-nos respirar, e a sua água vivifica-nos e restaura-nos” (*LS* 2).

São Francisco de Assis, em seu cântico de louvor, composto dois anos antes de sua morte, celebrou a fraternidade de todas as criaturas, considerando-as de grande importância e chamando-as de irmão, de irmã (FONTES FRANCISCANAS, 2020, p. 122).

O cântico, em suas duas partes, celebra diversos elementos “do macrocosmos ao microcosmos, do alto ao baixo” (LEHMANN, 1993, p. 338). Primeiro, considera os elementos naturais: Sol, Lua, estrelas, vento, ar, água, fogo, Terra. Depois, dirige a atenção para a humanidade, que, mesmo suportando discórdias, doenças, sofrimentos, recebe de Deus a força para superar e perdoar.

Chama a atenção a presença implícita do homem na primeira parte do cântico. Todas as criaturas são vistas na perspectiva humana: o Sol ilumina o dia para nós, a água é útil, a Terra nos sustenta e nutre, etc. Assim, a Terra é vista em uma estreita relação com o ser humano. Cada um, nessa orquestra, tem seu lugar e função.

O cântico das criaturas é um louvor a Deus, ao seu operar e à vida. “O cosmo é uma grande família” (LEHMANN, 1993, p. 340), a natureza, descrita com amor e gratidão, reflete a imagem do Criador. Outro fator por demais relevante é o reconhecimento da fraternidade entre todos os outros elementos e criaturas do universo. Com sentimento de humildade e reconhecimento, Francisco de Assis agradece ao Senhor por toda a Criação, sem esquecer as criaturas que vivem, os elementos naturais e os fenômenos meteorológicos.

O cântico se conclui com a celebração da morte corporal como meta não negativa, mas através da qual se pode ressuscitar para a vida eterna. Para São Francisco, a morte é complemento do ciclo vital, ato supremo de abandono e confiança no Criador. Assim, ele realiza uma impensável fraternidade até com a própria morte.

Tudo aquilo que Francisco de Assis colhe do Evangelho sobre a fraternidade humana é vivido por ele como relação harmoniosa do homem com a natureza, com o universo e com Deus. A mais bela expressão da harmoniosa relação do ser humano com o ambiente é expressa na oitava estrofe da poesia, explicitando a relação familiar dos seres humanos com a Terra:

“Louvado sejas, meu Senhor,  
pela nossa irmã, a mãe Terra,  
que nos sustenta e governa  
e produz frutos diversos  
e coloridas flores e ervas”.

A originalidade de São Francisco está em considerar, ao mesmo tempo, a Terra como mãe e irmã, recordando Gênesis 1, 1-11: somos criaturas de Deus e também filhos e filhas da Terra (Cf Gn 2,7). A palavra criadora gera harmonia e equilíbrio entre todos os seres.

Para Francisco de Assis, a Terra é como uma irmã. Deus Pai é Criador de tudo o que vive e respira, de tudo o que está debaixo dos céus. A criação é o *liber creaturae*, aquele livro aberto que revela a Verdade, a Bondade e a Beleza de Deus. Não se pode contemplar a criação sem perceber os vestígios do Criador (Cf. Sb 13,5). Essa contemplação da obra maravilhosa da criação fez com que Francisco de Assis se sentisse inserido na harmoniosa beleza da irmandade cósmica, dando a cada criatura o nome de irmã, como um convite a louvar a Deus.

A Terra é como uma mãe. Antigas representações da mãe existem sob a forma daquela que nutre e que é abundante. Reconhecer a Terra como mãe é perceber a sincronicidade com a natureza dentro de nós e com a natureza abundante fora. A mãe Terra sustenta tudo o que existe, todo ser vivo, com diferentes cores, sabores, texturas, odores e formatos e em todas as estações. A Terra é como uma mãe fecunda e que nos alimenta. A Terra recebe a luz, o calor e o carinho do irmão Sol, da irmã Lua e do irmão fogo. É fecundada pela irmã água e, por sua vez, fecunda o irmão vento, ar em movimento.

A Terra é mãe cuidadosa da vida. Embora não seja um ser vivo como nós ou como os outros animais, ela se constitui como uma espécie de organismo vivo que respira e é capaz de colher a relação que temos com ela. Da mãe Terra, recebemos nutrição e acolhimento; ela é o nosso lar. O ser humano é chamado a amar e a proteger a Terra como irmã e mãe: “isto implica uma relação de reciprocidade responsável entre o ser humano e a natureza” (LS 67).

As primeiras palavras da *Laudato si'* retomam as palavras de São Francisco: “Neste gracioso cântico, recordava-nos de que a nossa casa comum se pode comparar ora a uma irmã, com quem partilhamos a existência, ora a uma boa mãe, que nos acolhe nos seus braços: «Louvado sejas, meu Senhor, pela nossa irmã, a mãe Terra, que nos sustenta e governa e produz variados frutos com flores coloridas e verduras” (LS 1).

O Documento de Aparecida, Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe de 2007, no qual o Cardeal Bergoglio foi um dos principais relatores (BRIGHENTI, 2007, p. 784), já nos apresentou a Terra como nossa “casa comum”.

Junto com os povos originários da América, louvamos ao Senhor, que criou o universo como espaço para a vida e a convivência de todos seus filhos e filhas e não-os deixou como sinal de sua bondade e de sua beleza. A criação também é manifestação do amor providente de Deus; foi-nos entregue para que cuidemos dela e a transformemos em fonte de vida digna para todos. Ainda que hoje se tenha generalizado uma maior valorização da natureza, percebemos claramente de quantas maneiras o homem ameaça e inclusive destrói seu ‘habitat’. “Nossa irmã, a mãe Terra”, é nossa casa comum e o lugar da aliança de Deus com os seres humanos e com toda a criação. Desatender as mútuas relações e o equilíbrio que o próprio Deus estabeleceu entre as realidades criadas é uma ofensa ao Criador, um atentado contra a biodiversidade e, definitivamente, contra a vida. O discípulo missionário, a quem Deus entregou a criação, deve contemplá-la, cuidar dela e utilizá-la, respeitando sempre a ordem dada pelo Criador (*DAP.*, nº 125).

No louvor pela nossa irmã e mãe Terra e por todos os que promovem uma ecologia que resgate o plano do criador e os direitos das pessoas e do ambiente, Papa Bergoglio foi buscar Francisco de Assis como inspiração, para comunicar ao mundo esse olhar atento e amoroso, para ensinar-nos que a Terra é nossa casa: “Francisco é o exemplo por excelência do cuidado pelo que é frágil e por uma ecologia integral, vivida com alegria e autenticidade [...]. Nele se nota até que ponto são inseparáveis a preocupação pela natureza, a justiça para com os pobres, o empenhamento na sociedade e a paz interior” (*LS* 10).

A reflexão teológica da Terra como irmã, mãe e casa sugere decisões de grande alcance e tomadas de responsabilidade em favor da diversidade da vida, que compete a cada pessoa que habita o Planeta.

## 2. Cuidar da Terra e dos pobres: opção profética

O ano de 2020 ficará marcado na História como uma interrupção do ritmo frenético em que estávamos vivendo; é o início de um tempo de suspensão,

de isolamento social em todo o Planeta Terra, devido a um vírus que já causou milhares de vítimas e está mudando nosso estilo de vida. Esse acontecimento se torna marco do início de uma nova etapa na História da humanidade, uma mudança de época, como há algum tempo afirmou Papa Francisco.

O Pontífice, durante o momento extraordinário de oração em tempo de pandemia, celebrado na Praça de São Pedro, no dia 27 de março de 2020, convidou-nos a “colher este tempo de prova como um tempo de decisão. Não é o tempo do teu juízo, mas do nosso juízo: o tempo de decidir o que conta e o que passa, de separar o que é necessário daquilo que não o é. É o tempo de reajustar a rota da vida rumo a Ti, Senhor, e aos outros. E podemos ver tantos companheiros de viagem exemplares, que, no medo, reagiram oferecendo a própria vida”. (FRANCISCO, 2020a)

Estamos, portanto, no tempo de tomar decisões que vão ao encontro do que realmente conta, decisões que incluam todos os seres criados em condições de vida. Tais decisões devem mirar, inequivocadamente, os pobres e a Terra.

A Exortação Apostólica pós-sinodal *Querida Amazônia* nos lembra que “O Senhor, que primeiro cuida de nós, ensina-nos a cuidar dos nossos irmãos e irmãs e do ambiente que Ele nos dá como presente a cada dia”. (QA 41). No centro da atenção do Papa, estão os mais abandonados e desfrutados da Terra: os pobres e a própria Terra. E são esses que ele quer que nos decidamos a colocar no centro. A teologia de Francisco deriva da realidade da injustiça, da pobreza e da destruição da natureza.

Papa Francisco se faz paladino em defesa do cuidado com a casa comum e propõe uma ecologia integral, que articula “tanto o grito da Terra como o grito do pobre” (LS 49). Assim, convoca a Igreja a cuidar de tudo o que existe, em um abraço, como expressão de coragem de abertura, de escuta ou resposta aos sinais dos tempos.

No mundo atual, em que a conexão com o senso de mistério foi amplamente perdida, onde se nega a transcendência, Papa Francisco apresenta o Deus humanizado. Jesus não está longe da vida cotidiana de todas as pessoas, mas age sempre mostrando proximidade aos mais necessitados de acolhimento e proteção.

Entre esses necessitados, encontra-se a Terra. Ele não identifica ecologia com meio ambiente, mas realiza uma guinada no discurso ecológico, ampliando a compreensão, propondo a ecologia integral como maneira de ler as inter-relações entre todos os seres criados.

A ecologia não pode se reduzir à vicissitude de militantes e ativistas... mas deve ser uma “atitude vital” (CARBAJO, 2016, p. 17) de todo cristão que se coloca em posição de respeito e valorização da inseparabilidade e integração entre o mundo, a pessoa humana e o Criador. A ecologia é um novo estilo de viver e de habitar a casa comum de modo que todos tenham espaço nela. Eticamente, cada ser tem direito à sua integridade, cada pessoa tem, como vocação primeira, o cuidado e a promoção da vida.

Hoje, porém, observamos que, ao nosso redor, existe uma total submissão de tudo o que é natural ao desejo de realização de projetos sempre mais sofisticados. Isso evidencia claramente a necessidade de “saber e poder” que caracteriza o homem moderno: “a luta pelo poder é hoje cada vez mais uma luta pelo acesso aos conhecimentos, sobretudo na área da biotecnologia, que muitas vezes conduz à eliminação do debate sobre questões centrais na vida humana e, em última análise, acabam sendo decididas por uma elite tecnocrática” (OLIVEIRA, 2016, 140). Essa mentalidade de conquista da natureza está esgotando as riquezas naturais e alerta sobre a necessidade de outro tipo de relação que considere o cuidado, em vez do domínio e do controle, de um olhar contemplativo que descubra a harmonia e a sabedoria contidas na criação.

A reflexão teológica, que sempre exaltou a centralidade antropológica, é chamada a ampliar sua abordagem, acolhendo a vida como categoria maior onde toda a criação tem o seu lugar. A Terra, mãe cuidadora da vida, hospeda tão gentilmente o homem transeunte, que nela encontra o seu lugar e seu valor. Essa inter-relação é uma das marcas da vida no Planeta. Tudo o que existe, animado ou não, está em relação, todas as partes estão entrelaçadas para formar o todo e, em cada uma das partes, está presente o todo nessa teia da vida. (Cf. WILSON, 2002)

A teologia atual, portanto, considerando o fenômeno ecológico, possui a tarefa de nos ajudar a ver o mundo de forma integrada, buscando a presença har-

moniosa do Criador. Isso significa pensar teologicamente a relação entre todas as criaturas e com os seres não-vivos, procurando sempre compreender o ser investigativo fundamental da teologia: Deus. Assim, a reflexão teológica pode desenvolver novas maneiras de percorrer esse caminho de integração a partir das atuais inquietações dos habitantes do Planeta.

Nessa perspectiva de reflexão, a Terra se configura como *locus theologicus*, lugar a partir do qual nos aproximamos às fontes da fé. Um lugar social que Papa Francisco coloca em grande evidência em seu ministério petrino. Sua leitura atenta às questões humanas e planetárias coloca o problema em seu contexto histórico e sabe dar nome às suas causas: a modernidade tecnocrática (LS 106) e uma certa leitura teológica (LS 66-68).

A criação é dom amoroso e gratuito de Deus entregue ao Filho, que recria, com sua vida doada, na força geradora do Espírito. A ecologia integral abraça o cuidado por todo ser nesta Terra e contempla a ação criadora de Deus.

Essa abordagem integral da questão ecológica significa admitir, do ponto de vista da fé, a beleza e a dádiva da Terra, na qual se manifestam a glória e a bondade daquele que a criou. Assim, Francisco segue a teologia clássica que reconhece a Criação como manifestação do Criador. Mais do que isso, ele opera uma gradação nessa perspectiva quando contempla o conjunto cósmico das criaturas para apontar, de maneira contundente, a Terra em suas condições atuais. Há, pois, em Francisco um olhar que desce, da Criação cósmica à natureza fenomênica; e da natureza fenomênica ao Planeta Terra, habitado pela humanidade, compreendido como ‘nossa Casa comum’ (MAÇANEIRO, 2018, p. 262).

Esse olhar integral e integrador corrobora a ênfase dada à Terra como lugar teológico, porque é nela que se compreende e que se vive a fé cristã, no reconhecimento dessa dádiva do Criador, que espera nossa resposta de cuidar e fazer florescer. A ressurreição de Cristo é a garantia da esperança cristã dos novos céus e nova Terra, que poderemos entrever quando começarmos a viver uma relação de justiça com a Terra.

Na catequese do dia 22/04/2020, Papa Francisco afirmou: “Ao celebrar o Dia Mundial da Terra, somos chamados a redescobrir o sentido do respeito

sagrado pela Terra, porque não é apenas a nossa casa, mas também a casa de Deus”. O Pontífice aproveitou a ocasião para falar das oportunidades que temos para “renovar o nosso compromisso de amar a nossa Casa comum e cuidar dela e dos membros mais frágeis de nossa família” (FRANCISCO, 2020b).

A nossa existência é coexistência e codependência entre nós e com a Terra, que é fonte de vida, alimento e sustento. O livro do Gênesis nos diz que nós mesmos somos Terra (Cf. Gn 2, 7). Essa integração indissociável entre a vida humana e o bem-estar de toda a Terra, a casa comum, é a condição para que ocorra um desenvolvimento sustentável, considerando a interdependência que há entre todos os elementos da Criação.

Assim, “tanto a experiência comum da vida quotidiana como a investigação científica demonstram que os efeitos mais graves de todas as agressões ambientais recaem sobre as pessoas mais pobres” (*Fratelli tutti* 48). Não se pode deixar de considerar que, estando no mesmo Planeta, essas consequências não tardam a pesar sobre os ombros de todos e, rapidamente, iniciam os processos de degeneração e crise do Planeta onde todos habitamos.

Trazer a Terra ao centro da reflexão teológica é uma escolha motivada pela urgência dos problemas ambientais e climáticos. É uma escolha que aponta a necessidade de criar uma cultura da ecologia integral, como categoria que está em comunhão com as inúmeras manifestações da fé em Jesus Cristo, vinculada ao cuidado da vida em todas as suas expressões. O atual Pontífice afirma: “Hoje, a análise dos problemas ambientais é inseparável da análise dos contextos humanos, familiares, laborais, urbanos e da relação de cada pessoa consigo mesma” (FT 141). E ressalta: é “fundamental buscar soluções integrais que considerem as interações dos sistemas naturais entre si e com os sistemas sociais. Não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social, mas uma única e complexa crise socioambiental. As diretrizes para a solução requerem uma abordagem integral para combater a pobreza, devolver a dignidade aos excluídos e, simultaneamente, cuidar da natureza” (FT 139).

A questão da justiça ambiental é parte integrante da justiça social, como, por exemplo, quanto mais pessoas têm acesso ao saneamento básico, mais são

beneficiadas com qualidade de vida e o ambiente recebe os cuidados necessários. Obviamente, a injustiça estrutural se combate cultivando valores de justiça social e ambiental, valores contrários àqueles que a provocam.

Cuidar da fragilidade da Terra e da vulnerabilidade dos mais desfavorecidos é uma opção profética. “O movimento ecumênico está marcado pela ação e pelo desafio de construir uma Casa Comum (*oikoumene*) justa, sustentável e habitável para todos os seres vivos. Essa luta é profética, pois questiona as estruturas que causam e legitimam vários tipos de exclusão: econômica, ambiental, social, racial e étnica” (CF 2016, nº 4).

Comprometer-se com os pobres é uma opção que a Sagrada Escritura nos apresenta com clareza, quando Deus se pronuncia diante do sofrimento do seu povo: “Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi seu grito por causa de seus opressores; pois eu conheço as suas angústias. Por isso, desci a fim de libertá-lo da mão dos egípcios e para fazê-lo subir desta terra para uma terra boa e vasta, terra de que emana leite e mel” (Ex 3,7-8b). É uma opção que Deus faz ao longo da História a ponto de mandar seu Filho, que se identifica com os mais frágeis e desamparados. Jesus viveu inteiramente dedicado aos pobres e marginalizados (cf. Mt 9,35-36; Lc 4,16-21; Mt 11,2-6; Lc 7,18-23).

Seguindo os passos de Jesus, o Concílio Vaticano II se caracteriza pelo seu desejo de reforma da Igreja, tornando-se referencial para toda a Igreja e não menos para a Igreja da América Latina. A opção pelos pobres, inspirada pelo Vaticano II, continua sendo a pedra angular do processo de evangelização, pois “a opção pelos pobres é uma das características que marcam o rosto da Igreja latino-americana e caribenha” (Dap., nº 391).

Essa opção feita de modo essencial pelos mais desfavorecidos tem sua razão na realidade de pobreza em que vive a maioria da população latino-americana. Tal realidade que se propaga é gerada pela injustiça social e pela injustiça que atinge também o meio ambiente. É o seguimento de Jesus de Nazaré que nos coloca em profética defesa da vida. Muitos são os mártires latino-americanos que, por amor aos irmãos, derramaram seu sangue em favor da vida de todos. A Igreja percorre esse caminho de opção profética pelos pobres e pela Terra, nutrindo a

esperança de mudanças estruturais, acreditando em um outro mundo possível onde se realiza mais plenamente a palavra do Senhor de vida em abundância (Cf Jo 10,10), não só para o ser humano, mas para toda a Terra.

### 3. *Ecclesia semper reformanda e de portas abertas*

O processo de renovação passa por uma nova aliança com a Terra. Iniciaremos refletindo sobre o significado desse processo no qual a Igreja está inserida. A expressão latina *Ecclesia semper reformanda est*, que foi usada por vários teólogos (Karl Barth, Agostinho, Hans Küng, para citar alguns) e pelo Magistério, significa que “a Igreja precisa reformar-se constantemente”, estar sempre em processo de mudança, atenta às alegrias, esperanças, tristezas e angústias dos homens em cada tempo (Cf. *Gaudium et spes*, no 1). A expressão latina *reformanda* não sugere que se derrube até o chão, ou quase, para construir de novo, como quando alguém quer reformar a própria casa, mas diz respeito à convicção de que a Igreja deve continuamente se questionar, a fim de manter a originalidade da doutrina e da prática. Ela deve mudar e adaptar-se aos tempos, respondendo aos novos desafios, mas mantendo o vigor da fé em Jesus Cristo.

O Decreto sobre o Ecumenismo do Concílio Vaticano II *Unitatis redintegratio afirma*: Toda a renovação da Igreja consiste essencialmente numa maior fidelidade à própria vocação [...]. A Igreja peregrina é chamada por Cristo a essa reforma perene. Como instituição humana e terrena, a Igreja necessita perpetuamente desta reforma, uma renovação que precisa ser compreendida como constante tensão de fidelidade à sua própria razão de ser e de existir. A Igreja se reforma para ser mais ela mesma (Cf *UR* 6).

Falar de “mudança” é falar de dinamismo e novidade. Para nós, é o Espírito do Senhor que “faz novas todas as coisas” (Ap 21,5) e está em ação “aqui e agora”, pois os sinais da sua presença operam no mundo, em nossa vida e, constantemente, surpreendem-nos. Falamos então da novidade que o Espírito do Senhor realiza, modelando a vida de cada um, porque o Espírito é contínua novidade que faz desabrochar na pessoa a “fantasia da caridade” (Novo millennio ineunte, no 50).

Momentos de grandes reformas sempre existiram na História da Igreja.

Depois dos Apóstolos e dos Padres da Igreja, tivemos períodos escuros, mas Deus suscitou homens e mulheres que testemunharam o Evangelho de Jesus para as pessoas do seu tempo.

Sem a intenção de fazer uma descrição histórica, mas focando a atenção em Francisco de Assis e em Papa Francisco, desejamos ver como a *Ecclesia semper reformanda* encontra momentos de grande expressão na convicção de que a reforma da Igreja consiste na “*evangelica vivendi forma*, que não depende tanto da vontade dos homens, mas da ação do Espírito” (VITALI, 2017, 48). A Igreja precisa continuamente de uma reforma interior nas convicções e atitudes. Isso se identifica com o conceito teológico de conversão, com a forte consciência de que as mudanças começam por cada um de nós.

O teólogo Yves Congar, em seu livro *Verdadeira e falsa reforma na Igreja* vê em Francisco de Assis um claro exemplo de reforma na Igreja pelo caminho da santidade (CONGAR, 1972, p. 194). O início da conversão de São Francisco é narrado por ele mesmo no seu Testamento:

O Senhor deu a mim, Frei Francisco, começar a fazer penitência assim: como estivesse em pecado, parecia-me demasiadamente amargo ver leprosos. E o próprio Senhor me conduziu entre eles e fiz misericórdia com eles. E, afastando-me deles, aquilo que me parecia amargo converteu-se em doçura da alma e do corpo; e, em seguida, detive-me por um pouco e saí do mundo (FF, p. 82).

Francisco afirma que a sua conversão não é motivada, em primeiro lugar, pelos pobres ou pela pobreza. A sua escolha radical foi aquela de não pertencer mais a si mesmo, mas a Deus. Essa profunda motivação da sua conversão não é de natureza social, mas evangélica. “Se alguém quer vir após mim, renuncie a si mesmo, tome sua cruz cada dia e siga-me. Pois aquele que quiser salvar sua vida a perderá, mas o que perder sua vida por causa de mim a salvará” (Lc 9, 23-24). Francisco entende que o Senhor o conduziu entre os leprosos. O Senhor havia preparado o seu coração e, naquele momento, os leprosos representam Jesus. “Tudo o que fizestes a um desses meus irmãos mais pequeninos, a mim o fizestes” (Mt 25,40). Portanto, o motivo principal do seu amor pelos leprosos, pelos

pobres, os mais pequeninos, é o amor por Cristo. Quando não é essa a motivação, corre-se o risco de instrumentalizar os pobres e aumentar a injustiça.

No seu tempo, mesmo sendo um fato que a Igreja institucional mostrava profunda necessidade de mudar seus costumes, Francisco de Assis entende, de um modo modesto, as palavras do crucifixo: “Francisco, vai e restaura a minha Igreja” (FF, p. 447). Ele restaura materialmente algumas Igrejas, mas, sobretudo, aprofunda seu caminho interior de adesão ao Evangelho de Jesus.

Ele não quis ser um reformador, mas cresceu na convicção expressa por ele mesmo: “E depois que o Senhor me deu Irmãos, ninguém me mostrou o que deveria fazer, mas o próprio Altíssimo me revelou que eu deveria viver segundo a forma do Santo Evangelho. E eu o fiz escrever com simplicidade e com poucas palavras e o senhor Papa mo confirmou” (FF, p. 83). Francisco alude ao momento em que escutou as palavras do Senhor no Santo Evangelho pedindo para não levarem nada consigo ao anunciarem o Reino (Cf. Lc 9,2-3) E aquela foi a orientação da sua vida: restaurar no mundo a forma e o estilo da vida de Jesus e dos discípulos. Francisco escreve na Regra bulada: “A Regra e a Vida dos Frades Menores é esta: observar o Santo Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo” (FF, p. 61).

Portanto, a reforma de Francisco de Assis consistiu em aproximar-se novamente do evangelho e, por isso, aproximar-se dos homens e, em particular, dos humildes e dos pobres, estando em profunda comunhão com a Igreja.

A vida de São Francisco de Assis nos apresenta uma atitude alternativa e de restauração do cristianismo: uma atitude fraterna que se enche de compaixão e respeito diante de cada criatura cósmica e planetária. Francisco de Assis resgata a centralidade do sentimento e a importância da ternura nas relações humanas e cósmicas. Ele se torna paradigma para nossa vida na casa comum e para que possamos bem viver nossa relação com os humanos e com todas as outras criaturas.

A capacidade de não absolutizar a própria intuição, mas encontrar o seu lugar dentro do todo, permanecendo em sintonia com a tradição da Igreja, é uma característica de Francisco de Assis que encontramos também em Francisco de Roma. Em sua primeira exortação apostólica, *Evangelii gaudium*, o Pontífice reafirma a convicção de que “o todo é superior à parte” (EG 234), por isso, qual-

quer tentativa de reformulação na Igreja deve ser vista dentro dessa ótica.

O desejo de um retorno ao Evangelho transparece nos escritos de Papa Francisco, uma Igreja em saída e de portas abertas. Papa Francisco quer nos mostrar que nós somos Igreja e que, à medida que nos transformamos interiormente, mostramos o verdadeiro rosto da Igreja. Para isso, temos necessidade de cristãos abertos à renovação.

Cada pontífice contribuiu de modo diferente ao caminho da Igreja e do mundo. Obviamente, como todos os outros, Papa Francisco se sentiu chamado a manifestar o seu olhar sobre o mundo e sobre a Igreja. Mesmo que não tenha estado presente, ele é um Papa do Concílio Vaticano II, porque sabe colher em profundidade o seu espírito de releitura do Evangelho à luz da experiência contemporânea. Ele sonha uma “Igreja samaritana”, “hospital de campanha”, “casa para todos”.

Quando fala de reformas, o Pontífice não está pensando em primeiro lugar nas reformas externas, como a Reforma da Cúria romana, que, sem dúvida é muito importante. Ele pensa em uma reforma interior, profunda da Igreja (Cf. SPADARO, 2013, p. 449-477): colocar Cristo sempre mais ao centro, porque é Ele quem realiza qualquer reforma. Por isso, ele sabe que seu pontificado está buscando iniciar processos, um passo depois do outro, não pretende ver imediatamente o resultado do que está sendo semeado.

A Carta encíclica *Evangelii gaudium* apresenta o programa do seu pontificado, fruto de um amadurecimento e de experiência pastoral. Seguindo o pensamento do Papa Bento XVI, ele afirma que “a Igreja não cresce por proselitismo, mas por atração” (FRANCISCO, 2013, nº 14) e, por isso, os cristãos devem ser fascinados pelo Evangelho. De fato, “todos somos discípulos missionários” (EG 19), uma Igreja “determinada a ‘mover-se e sair’ preferencialmente em direção às periferias” (HUMMES, 2017).

Na *Laudato si'*, Papa Francisco expressa a grande proposta de viver o Evangelho em fraternidade com toda a Criação, especialmente a Terra. A *Laudato si'* inicia o grande esforço na luta comum pela Terra. A emergência planetária que estamos vivendo nos faz ver cada vez mais nitidamente os problemas. A Terra “não é um depósito de recursos a explorar. Para nós, crentes,

o mundo natural é o ‘Evangelho da Criação’, que exprime o poder criador de Deus” e nós “poluímo-la, saqueamo-la, colocando em perigo a nossa própria vida” (FRANCISCO, 2020b).

A reforma de Francisco passa, portanto, pela conversão interior: “a crise ecológica provocada pelo modelo de progresso, pela perda de valores e dos horizontes de uma vida digna para todos exige profunda conversão espiritual e material. O respeito pela pessoa humana e o respeito pelo mundo natural devem caminhar de braços dados” (SUESS, 2017, p. 46). Papa Francisco pensa em um projeto em colaboração para salvarmos a nossa Casa comum. A Carta encíclica *Fratelli tutti* faz uma síntese das linhas principais do seu pontificado e se apresenta como uma atual proposta de vida evangélica acessível a todos, um convite à fraternidade aberta e sem confim. O Papa sempre deixou claro seu desejo de uma Igreja em contínua conversão pastoral e missionária.

O atual Pontífice se move sempre buscando o equilíbrio entre o pessoal e o social. A responsabilidade pelo cuidado da Terra é de cada um e de todos, dos indivíduos e das Instituições. Só nesse diálogo é possível que se mudem também as estruturas.

Em sua última Carta Encíclica, o Papa confirma uma importante mudança, já iniciada na *Laudato si’*. Ele não só dialoga com os cristãos, mas com todo o povo, todos os povos, com a natureza, os animais, o cosmo, a casa comum que devemos construir juntos. A fraternidade é completa com todas as criaturas. Cada elemento do cosmos está entrelaçado positivamente com todos os outros. Nesse sentido, não é possível dar atenção à pessoa humana sem cuidar também da natureza, do clima e do Planeta todo.

Essa *Ecclesia semper reformanda* e de portas abertas é anunciadora da vida, porque seguidora de Jesus Cristo. A Igreja vive uma mudança contínua, porque está em caminho com a História dos homens. Enfim, é uma Igreja em constante renovação, porque animada pelo Espírito Santo, que faz novas todas as coisas (Cf Ap 21,5).

Reforma, renovação fazem parte do processo histórico da Igreja, como em todas as organizações humanas. Todos somos chamados a percorrer caminhos

de reencontro, de “reconciliação e reconstrução da grande família cósmica” (CARBAJO, 2016, 213), caminhos que nos permitirão reconhecer a presença de Deus em cada pessoa humana e os seus vestígios nos seres criados por ele.

Renovar e “recomeçar, sempre há de ser a partir dos últimos” (FT 235), todos a serviço da fraternidade e da amizade social com o objetivo de incentivar a esperança e o compromisso com a cultura do encontro e do diálogo, pois “cada um de nós é chamado a ser um artífice da paz, unindo e não dividindo, extinguindo o ódio em vez de o conservar, abrindo caminhos de diálogo em vez de erguer novos muros” (FT 284).

## Conclusão

Na *Ecclesia semper reformanda*, a Terra é irmã, mãe e casa. A Igreja em processo de mudança, que caminha com a História, está aberta para o esforço de inculturar o Evangelho às realidades nas quais se encontra, pois tem “um coração aberto ao mundo inteiro” (FT, nº 128). Por esse motivo, não poderia deixar de ouvir o grito dos pobres, juntamente com o grito da Terra. Essa abertura cordial caracterizou profundamente o pobrezinho de Assis. Para ele, todos podem realizar o bem, guiados pelo Criador de todas as coisas, de quem procede todo bem.

O espírito da *Ecclesia semper reformanda* caracteriza o Magistério do Francisco de Roma, que convoca a todos para o cuidado da Terra, uma ecologia humana em favor do convívio social para proteger, de forma responsável, a vida de todos com justiça, equidade e ternura. Enfim, convoca a um novo estilo de vida, pautado pelas relações humanizadoras, pela inclusão social e pelo [cuidado da casa comum](#).

Vivemos em tempos históricos difíceis - mas também repletos de oportunidades – nas quais se faz necessário um olhar atento e abrangente, totalizador, que coloque a vida no Planeta Terra e as inter-relações em primeiro lugar. Habitar a Terra não significa simplesmente desfrutar os bens que nos foram dados, mas é uma tarefa que o Criador nos confiou para que cuidássemos dela e a fizéssemos frutificar.

A experiência da pandemia - que tem colocado em evidência a fragilidade

da saúde planetária, ou seja, esta relação da saúde da civilização humana e a qualidade dos sistemas naturais aos quais ela depende - está liberando a possibilidade de reflexões mais amplas e de novos caminhos, que, sustentados na experiência do mistério, podem nos levar a criar um relacionamento total entre nós e a nossa casa comum. É hora de mudar determinados hábitos já consolidados em cada um de nós e nas sociedades. Tudo tem início com a vontade de rever e de criar atitudes (adequadas às nossas realidades) que promovam a sustentabilidade e comportamentos que vão assinalando essa mudança, capazes de mostrar a importância dessa transformação.

Acolher a Terra como irmã, mãe e casa é ceder lugar a um estilo de vida que garanta equilíbrio, comunicação, reciprocidade entre as pessoas e o Planeta, solidariedade social, com as gerações futuras e com o meio ambiente, e uma **justa distribuição dos bens da criação**, para que todos e todas nós, sem excluir ninguém, possamos “ter vida e vida em abundância” (Cf Jo 10,10).

Papa Francisco afirma que a fraternidade humana e o cuidado da Criação são o caminho para o desenvolvimento e a paz. A Igreja aponta esse caminho quando internamente vive a profecia, está em processo de renovação e de portas abertas, alimentada pela mística e pela espiritualidade, centrada no mistério que faz a Igreja ser o que é: “a Eucaristia é também fonte de luz e motivação para as nossas preocupações pelo meio ambiente e leva-nos a ser guardiões da criação inteira” (LS 237).

Para um mundo doente, onde “tudo parece se dissolver e perder consistência”, o desafio de construir fraternidade é possível quando reconhecemos um Pai: todo o ministério do Papa Francisco visa narrar a misericórdia do Pai, no mundo, que torna possível viver a fraternidade por todos. Fazemos parte da grande família cósmica. “*Nós mudamos, a Igreja muda, a História muda, quando começamos a querer mudar - não os outros, mas a nós mesmos, fazendo da nossa vida um dom*” (FRANCISCO, 2019).

## Referências

- BRIGHENTI, Agenor. “Documento de aparecida. O contexto do texto”. In: *Reb67*, v. 67 n. 268, 2007, p. 772-800.
- CARBAJO NÚÑEZ, Martín. *Ecologia franciscana. Raízes da Encíclica Laudato si’ do Papa Francisco*. Braga: Editorial franciscana, 2016.
- CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO (CE-LAM). *Documento de Aparecida*. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. Brasília: Edições CNBB; São Paulo: Paulus; Paulinas, 2007.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB), *Campanha da Fraternidade 2016*. Casa comum, nossa responsabilidade. Texto Base. Brasília: Edições CNBB, 2016.
- COMPÊNDIO DO VATICANO II. *Constituições, Decretos e Declarações*. 21 ed. Petrópolis, Vozes, 1991.
- CONGAR, Yves. *Vera e falsa riforma nella Chiesa*. Milano: Jaka Book, 1972.
- FONTES FRANCISCANAS. São Paulo: Editora Mensageiro de Santo Antônio, 2020.
- FRANCISCO. *Evangelii Gaudium*. Exortação Apostólica sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual (24.11.2013). São Paulo: Paulinas, 2013. (A voz do Papa, 198).
- FRANCISCO. *Laudato si’*. Carta encíclica sobre o cuidado da casa comum (24.05.2015). São Paulo: Paulinas, 2015. (A voz do Papa, 201).
- FRANCISCO. *Veritatis Gaudium*. Constituição Apostólica sobre as Universidades e as Faculdades Eclesiásticas (27.12.2017). São Paulo: Paulinas, 2018. (A voz do Papa, 205).
- FRANCISCO. *Homilia na Solenidade do Natal do Senhor* (24.12.2019). In: [http://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2019/documents/papa-francesco\\_20191224\\_omelia-natale.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2019/documents/papa-francesco_20191224_omelia-natale.html). Consulta em 13 de janeiro de 2020 às 8h37.
- FRANCISCO. *Querida Amazônia*. Exortação apostólica pós-sinodal ao povo de Deus e a todas as pessoas de boa vontade (02.02.2020). São Paulo: Paulus, 2020.
- FRANCISCO. *Momento extraordinário de oração em tempo de pandemia*, 27 de março de 2020a. In: [http://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2020/documents/papa-francesco\\_20200327\\_omelia-epidemia.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2020/documents/papa-francesco_20200327_omelia-epidemia.html). Consulta em 09 de janeiro de 2021 às 20h45.
- FRANCISCO. *Audiência geral*, Biblioteca do Palácio Apostólico, Catequese por ocasião do 50º Dia Mundial da Terra, Quarta-feira, 22 de abril de 2020b. In: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiencies/2020/documents/>

- [papa-francesco\\_20200422\\_udienza-generale.html](http://papa-francesco.20200422_udienza-generale.html). Consulta em 08 de janeiro de 2021 às 16h28.
- FRANCISCO. *Fratelli tutti*. Carta encíclica sobre a fraternidade e a amizade social (03.10.2020). São Paulo: Paulus, 2020.
- HUMMES, Cardeal Cláudio. *Grandes Metas do Papa Francisco*. São Paulo: Paulus, 2017.
- JOÃO PAULO II. *Novo millennio ineunte*. Carta apostólica no início do novo milênio (06.01.2001). São Paulo: Paulinas, 2001. (A voz do Papa, 180).
- LEHMANN, Leonhard. *Francesco. Maestro di preghiera*. Roma: Edizioni Collegio San Lorenzo da Brindisi, 1993.
- MAÇANEIRO, Marcial. “Ecologia e solidariedade”. Proposições da Encíclica *Laudato si’*. In: R. ZACHARIAS; R. MANZINI (Orgs). *A doutrina social da Igreja e o cuidado com os mais frágeis*. São Paulo: Paulinas, 2018.
- OLIVEIRA, Manfredo A. “O paradigma tecnocrático”. In: MURAD, Afonso; TAVARES, Sinivaldo S. *Cuidar da casa comum*. Chaves de leitura teológicas e pastorais da *Laudato si’*. São Paulo: Paulinas, 2016, 129-245.
- SPADARO, Antonio. “Entrevista a Papa Francisco”. In: *Civiltà Cattolica*, 2013 III, p. 449-477.
- SUESS, Paulo. *Dicionário da Laudato si’*. São Paulo: Paulus, 2017.
- VITALI, Dario. “La Chiesa di Innocenzo III e la Chiesa di Papa Francesco. Esigenze pastorali e risposte teologiche a confronto”. In: *Theologica leoniana* 6, 2017, p. 23-48.
- WILSON, Edward. *O futuro da vida*. Um estudo da biosfera para a proteção de todas as espécies, inclusive a humana. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

## Por uma reforma do Papado: história, apelos e caminhos à luz do Pontificado do Papa Francisco

Towards a reform of the Papacy: history, appeals and paths in the light of the Pontificate of Pope Francis

*\*Ney de Souza*

*\*\*Tiago Cosmo da Silva Dias*

### Resumo

Desde que o Papa Francisco subiu a Sé de Pedro, em março de 2013, muito tem se falado, na Igreja, de reformas em todos os âmbitos. A finalidade deste artigo é refletir acerca da urgência da reforma do papado, resgatando os elementos históricos que favorecem os dogmas da infalibilidade e do primado e, ao mesmo tempo, revisitando os apelos dos papas às mudanças, procurando apontar alguns caminhos por onde a reforma pudesse transcorrer.

**Palavras-Chave:** Igreja. Reforma. Papado. Papa Francisco

### Abstract

Since Pope Francis came up to the See of Peter in March 2013, much has been said in the Church about reforms in all areas. The purpose of this article is to reflect on the urgency of the reform of the papacy, rescuing the historical elements that favor the dogmas of infallibility and primacy and, at the same time, revisiting the popes' calls to change, trying to point out some paths through which the reform could take place.

**Keywords:** Church. Reform. Papacy. Pope Francis.

\*Pós Doutor em Teologia PUC Rio. Doutor em História Eclesiástica, Gregoriana (Roma).  
Docente do Programa de Estudos Pós-graduados em Teologia PUC SP.

Contato: [nsouza@pucsp.br](mailto:nsouza@pucsp.br)

\*\*Mestrando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC SP. Contato: [pe.tiagocosmo@gmail.com](mailto:pe.tiagocosmo@gmail.com)

Revista de Cultura  
Teológica

Texto enviado em  
11.02.2021

Aprovado em  
10.03.2021

Ano XXIX - Nº 98  
Jan - Abr 2021



Programa de Estudos  
Pós Graduados em  
Teologia - PUC/SP

## Introdução

Desde o Concílio Vaticano II (1962-1965), a palavra *reforma* parece ser uma constante no vocabulário e na vida eclesial, ainda que com algumas resistências. Fala-se em reformar diversos âmbitos, seja a própria Igreja como um todo, seja algumas instâncias como a cúria, a liturgia e a eclesiologia, donde urge a importância da *reforma do papado*. De fato, já nos tempos de Paulo VI (1963-1978) que os próprios papas têm oferecido seu ministério para análises e discussões, ao mesmo tempo em que têm pedido ajuda para se pensar em como exercê-lo sendo mais fiel ao Evangelho e àquilo que é em si mesmo: uma referência para a Igreja.

No entanto, todo projeto de reforma é composto de dois elementos: o *utópico*, que é a fonte que alimenta permanentemente o segundo, sem deixar que a rotina o sugue quando as forças contrárias vêm com seus tradicionalismos ou racionalismos; e o *estratégico*, que está a serviço do primeiro e pretende concretizá-lo mediante ações planejadas e avaliadas. “É da utopia anunciada que nasce um projeto de mudança, desde onde fala um líder novo que atrai pela força que emana de si mesmo um grupo de adeptos e de companheiros colaboradores” (PASSOS, 2013, p. 90).

A questão é que no dia 18 de julho de 1870, sob o pontificado do papa Pio IX (1846-1878), o Concílio Vaticano I (1869-1870) promulgou a Constituição Dogmática *Pastor Aeternus*, que definiu como dogma de fé divinamente revelado a infalibilidade papal em matéria de fé e de costumes, quando o bispo de Roma fala *ex cathedra*. Se feitas nessas circunstâncias, as declarações do papa são irreformáveis *ex sese, non ex consensu Ecclesiae* – por si, não pelo consenso da Igreja. Não de menor importância, o documento também definiu o primado de jurisdição do bispo de Roma, realçando que “a ele estão obrigados, por dever de subordinação hierárquica e de verdadeira obediência, os pastores e fiéis de qualquer rito e dignidade” (COD n. 5 p. 814), acrescentando, ao mesmo tempo, que o poder do papa é diferente daquele dos demais bispos, já que é “confirmado, corroborado e vindicado pelo pastor supremo e universal” (COD n. 10 p. 814).

Escrever, portanto, sobre a reforma do papado toca diretamente não só em tradição, mas também em dogmas que, na Igreja, são palavra definitiva. Extrapolando, assim, dificuldades práticas, como a própria cúria romana que se põe entre o papa e a reforma, é preciso refletir se, para além de meras palavras, haverá coragem suficiente para contextualizar os dogmas e realizar, efetivamente, a esperada reforma.

## 1. Revisitando o contexto dos dogmas papais

As definições do Concílio Vaticano I, acerca do papa, não surgiram aleatoriamente. Os primeiros testemunhos sobre uma primazia romana datam da época de Cipriano de Cartago (210?-258), que interveio corroborando a atitude do papa Cornélio (251-253) com relação aos *lapsos*, ou seja, os apóstatas da fé durante as perseguições. Cipriano foi o primeiro a falar de uma “cátedra de Pedro” em Roma (ESTRADA, 2005, p. 450). Ambrósio (334?-397) também escreveu que “onde está Pedro, aí está a Igreja”, e Jerônimo (347-419), dirigindo-se ao papa Dâmaso, registrou: “Não sigo a ninguém como cabeça, a não ser a Cristo somente, e por isso quero permanecer em comunhão contigo, isto é, com a Sé de Pedro. Eu sei que sobre este rochedo está fundada a Igreja” (JERONIMO *apud* SCHMAUS, 1983, p. 155).

Esta compreensão progrediu ao longo dos séculos, embora, em alguns momentos da história, tenha se tornado um “problema”; dois deles, por sinal, no século XI: o primeiro, em 1054, quando se consumou o cisma entre as Igrejas do Ocidente e do Oriente, cuja razão principal foi o primado de jurisdição do papa; o segundo, em 1075, quando o papa Gregório VII (1073-1085), no contexto da Reforma Gregoriana, escreveu o *Dictatus Papae*, um conjunto de 27 afirmações que está registrado ao final de uma carta do seu catálogo de cartas que, contudo, não foi divulgado. No texto, o papa dizia que o mundo tinha dois braços: o temporal e o espiritual – aquele sujeito a este! -, e ambos tinham uma só cabeça: o papa (HARTMANN, 2012, pp. 237-238). Este documento representou o ápice do desenvolvimento da ideia do primado e gerou sérios conflitos com o então imperador do Sacro Império Romano Germânico, Henrique IV (1056-1106). Em síntese, até o século XIX o primado de jurisdição era uma *autocompreensão* por

parte dos papas, não um dogma do *corpus Ecclesiae*.

A definição aconteceu somente no Concílio Vaticano I não por acaso: já desde a Revolução Francesa (1789-1799), com os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade, a Europa começara a se transformar. As influências chegaram na Igreja, e nesta surgiu um grupo que ficou conhecido como católicos liberais<sup>1</sup>, que se opôs radicalmente ao grupo dominante da época, hoje chamado de católicos intransigentes<sup>2</sup>.

Naquele contexto, o papa Gregório XVI (1831-1846), na encíclica *Mirari Vos* (MV), condenou os princípios do liberalismo político e religioso, e considerou um ultraje qualquer ideia que tentasse expor que era necessária uma reforma na Igreja.

Sendo, portanto, máxima infrangível — para valer-nos das palavras dos padres tridentinos — que a Igreja foi ‘instruída por Jesus Cristo e seus apóstolos, e é dirigida pelo Espírito Santo, o qual diariamente lhe sugere todo tipo de verdade’, *parece claro quanto seja absurdo e sumamente ultrajante para a mesma Igreja o propor certa restauração e regeneração como necessária para prover sua salvação e seus progressos, como se fosse possível entendê-la sujeita a defeito, ou a obscurecimento, ou a outros inconvenientes do gênero*. Tudo isso são maquinações e tramas dirigidas pelos inovadores, tendo em vista seu desafortunado fim de lançar os fundamentos de um recente empreendimento humano, onde surja aquilo que tanto detestava são Cipriano, ‘que a Igreja se tornasse uma realidade humana’, ela que é inteiramente divina. Mas aqueles que vão meditando tais desígnios, considerem que, pelo testemunho de s. Leão, somente ao romano pontífice ‘é confiada a dispensa dos cânones’, e que somente a ele compete, e a nenhum outro homem, definir qualquer coisa “a respeito das regras de paternas sanções’, e, como escreve s. Gelásio, ‘sacudir em tal maneira os decretos dos cânones e comensurar os preceitos dos predecessores de modo tal que, após diligentes reflexões, traga conveniente renovação àquelas coisas que a necessidade dos tempos requerem dever-se prudentemente rever para o bem das Igrejas’ (EE - MV, 33, *grifos e tradução nossos*).

Na mesma linha, o papa Pio IX, que sucedeu a Gregório XVI, não via os ide-

---

1. Para a leitura das convicções dos católicos liberais, ver: MARTINA, Giacomo. *História da Igreja*. De Lutero a Nossos Dias. III – A Era do Liberalismo. São Paulo: Loyola, 2005, p.182ss.

2. Para as características dos católicos intransigentes, ver: MARTINA, *Op. Cit.*, p.150ss.

ais do liberalismo com bons olhos. Apesar de no início de seu pontificado ainda se acreditar que ele havia recebido influxos liberais, o desenrolar dos acontecimentos mostrou o inverso: em 1864, como uma espécie de comemoração pelo décimo aniversário da proclamação do dogma da Imaculada Conceição, Pio IX publicou o *Syllabus* e a Encíclica *Quanta Cura*, que listou 80 erros modernos e representou o cume do fechamento da Igreja aos novos tempos que começavam a despontar.

Num cenário em que as doutrinas eram questionadas, o poder papal era ameaçado não só em âmbito eclesial, mas também político, devido ao movimento de unificação do território que, hoje, é conhecido como Itália. Numa trajetória de idas e vindas a partir de 1848, que envolveu tensões partidárias e até a fuga de Pio IX, no dia 20 de setembro de 1870 os italianos ocuparam Roma, pela Porta Pia, e o papa perdeu o poder temporal sobre os Estados Pontifícios – fato que, inclusive, interrompeu o Concílio Vaticano I (MARTINA, 2005, pp. 279-280).

Aliás, quando se começou a cogitar a possibilidade de um Concílio, em 1869, já havia um grupo de cardeais franceses que acreditava que a reunião dos bispos deveria fazer uma proclamação solene do *Syllabus* e, ao mesmo tempo, forçar que a infalibilidade papal fosse aprovada *por aclamação* – uma tentativa de reforçar o poder do papa, transformando textos de encíclicas papais em documentos conciliares.

Além disso, naquele contexto a devoção em torno da pessoa do papa alcançou níveis extremos. John Quinn, então arcebispo de São Francisco (Califórnia, USA- 1977-1995) e presidente da Conferência Episcopal Estadunidense (1977-1980) narra o caso do bispo suíço que, num sermão no início do Vaticano I, falava da “encarnação do filho de Deus no ancião do Vaticano” (2002, p. 49). A questão é que quando se apresentava a extrema exaltação do magistério papal, chegando mesmo a dizer que no papa há uma espécie de encarnação do Cristo, significava também dizer que havia quase duas “presenças reais”: a presença do Cristo silencioso e escondido na Eucaristia, e a presença do Cristo, mestre visível no papa. Ainda que não tenha conseguido uma aceitação significativa, esse ponto de vista teve uma influência silenciosa em vários níveis (QUINN, 2002, p. 83).

De fato, até aquele momento, o motivo tradicional de peregrinação a Roma era a oração nos túmulos dos apóstolos Pedro e Paulo. Agora, um motivo para ir a Roma era ver o papa.

Portanto, é nítido, a rigor, que todo o contexto histórico-eclesial favoreceu a definição do dogma da infalibilidade papal e as afirmações acerca do primado, o que, se levado devidamente em consideração, “atenua” a força dos dogmas, por mais que, na Igreja, estes sejam soberanos.

## 2. Os apelos à reforma do papado

As definições do Concílio Vaticano I acerca do papado passaram a compor o corpo dos dogmas de fé e, aos poucos, a Igreja se abriu para novas realidades: com Leão XIII (1878-1903), à *questão social*, com a publicação da Carta Encíclica *Rerum Novarum*, em 1891; com Pio X (1903-1914), à *ampla reforma interna*, da cúria às questões litúrgicas e canônicas, esta última encerrada com Bento XV (1914-1922); com Pio XII (1939-1958) e a Carta Encíclica *Divino Afflante Spiritu*, em 1943, *ao reconhecimento da importância das outras ciências para o estudo e a interpretação das Sagradas Escrituras*; e assim sucessivamente. Nesse interim, houve também atitudes de fechamento, como foi o caso da Encíclica *Mortalium Animos*, de 1928, do Papa Pio XI (1922-1939), que demonstrava a desconfiança da Igreja com relação ao movimento ecumênico (SOUZA; GONÇALVES, 2013, pp. 99-112).

O giro copernicano definitivo aconteceu somente em 1959, quando o papa João XXIII (1958-1963) anunciou seu desejo de convocar um Concílio para toda a Igreja, que aconteceu de 1962 a 1965 e, sem dúvida, tornou-se o grande marco histórico-eclesial do século XX. À época, a convocação de João XXIII teria causado um certo escândalo, visto que, se o papa havia sido proclamado infalível em matéria de fé e de costumes quando falasse *ex cathedra*, muitos interpretaram que concílios não seriam mais necessários, já que a palavra dos papas, a partir de então, seria soberana. Fato é que embora João XXIII não tenha visto a conclusão do Concílio, “seu ato de coragem procurou tirar o “mofo” acumulado atrás dos muros do Vaticano por mais de um século e anunciou uma nova fase para o catolicismo como sendo de alegria para a Igreja” (SOUZA; GOMES, 2014, p. 12).

O Concílio começou, oficialmente, no dia 11 de outubro de 1962. O primeiro período foi encerrado no dia 8 de dezembro daquele mesmo ano. Alguns meses depois, no dia 3 de junho de 1963, João XXIII faleceu. Com sua morte, muito se discutiu se seu sucessor daria continuidade ao Concílio ou se o interromperia. O novo papa, porém, que assumiu o nome de Paulo VI, disse: “Poderíamos nós abandonar um caminho tão magistralmente desenhado por João XXIII, visando inclusive o futuro? Temos razões para acreditar que não” (ALBERIGO, 1995, p. 409). A Igreja se propunha ao *aggiornamento*, ou seja, à atualização e ao diálogo com o mundo moderno. E assim o fez: ao todo, o Concílio promulgou 4 Constituições, 9 Decretos e 3 Declarações.

O curioso é que, segundo Aurélio (2016, pp. 63-64), o termo “papado” não consta nos textos conciliares, enquanto “papa” aparece seis vezes (três vezes em LG 22c; 23a e 23c; duas vezes em “nota prévia”; uma vez em CD 4b). Há também o termo “romano pontífice” (20 vezes em LG; 9 vezes em CD); “sucessor de Pedro” (11 vezes em LG; uma vez em CD); “sumo pontífice” (9 vezes em LG e 6 vezes em CD) e “cabeça do colégio” (três vezes em LG) e “supremo pastor” (uma vez em LG). Como “bispo de Roma”, aparece uma só vez, num inciso histórico (LG 22a). Essa designação, de acordo com o autor, é importante porque, com ela, o papa não se apresenta mais como o bispo de toda a Igreja Católica ou como o bispo dos bispos, mas sim como bispo de uma Igreja local e a partir da qual “preside as demais no amor”.

Com o término do Concílio, Paulo VI continuou, no seu pontificado, insistindo na questão do diálogo, já acenando à necessária reforma do papado. No dia 10 de junho de 1969, por exemplo, pela primeira vez na história um papa visitou, em Genebra, a sede do Conselho Mundial das Igrejas (CMI), órgão de colaboração entre as igrejas e comunidades eclesiais ortodoxas, anglicanas e protestantes. Tomando a palavra, Paulo VI disse: “Eis-me, portanto, entre vós. Nosso nome é Pedro”. A afirmação petrificara a assembleia, mas Paulo VI estava, no fundo, reconhecendo que o seu ministério era um dos grandes impasses no caminho da unidade entre as igrejas. Por isso, acrescentou: “O primado se oferece na sua plena afirmação, não como um domínio orgulhoso, mas como condição de serviço à unidade” (PAULO VI, 1969).

Com a morte de Paulo VI, em 1978, foi eleito papa o cardeal Albino Luciani (1912-1978), que permaneceu no ministério somente por 33 dias, de 26 de agosto a 28 de setembro daquele mesmo ano. Apesar do curto período, o novo papa, que escolhera o nome de João Paulo I, também teve a oportunidade de realizar gestos que contribuíram para salientar a necessidade da reforma: recusou ser coroado com a tiara tríplice, rompendo com uma tradição de mais de mil anos, e abandonou a *sedia gestatoria*. No dia 3 de setembro, foi investido apenas com o pálio em uma cerimônia descrita como “investidura em seu ministério como pastor supremo” (MCBRIEN, 2013, p. 389). Estes pequenos gestos de João Paulo I puseram em realce que, antes de ser um líder político e, como tal, chefe de uma nação, o papa é sucessor de Pedro. Logo, sua principal responsabilidade é para com a Igreja.

Com a morte repentina de João Paulo I, foi eleito papa o cardeal polonês Karol Wojtyła (1920-2005), que adotou o nome de João Paulo II (1978-2005). Na linha do que já assinalara Paulo VI, o papa polonês, em 1987, numa homilia na Basílica Vaticana diante de Dimitrios I, então patriarca de Constantinopla, pediu a luz do Espírito para que se encontrasse uma forma de exercer seu ministério no serviço e no amor, palavras que ele repetiu em 1995 quando afirmou, na Encíclica *Ut Unum Sint*, a magnitude e a importância da reforma no exercício de sua missão:

Dirigindo-me ao Patriarca Ecumênico, Sua Santidade Dimítrios I, disse estar consciente de que ‘por razões muito diferentes, e contra a vontade de uns e outros, o que era um serviço pôde manifestar-se sob uma luz bastante diversa. Mas [...] é com o desejo de obedecer verdadeiramente à vontade de Cristo que eu me reconheço chamado, como Bispo de Roma, a exercer este ministério [...]. O Espírito Santo nos dê sua luz, e ilumine todos os pastores e os teólogos das nossas Igrejas, para que possamos procurar, evidentemente juntos, as formas mediante as quais este ministério possa realizar um serviço de amor, reconhecido por uns e por outros’. Tarefa imensa, que não podemos recusar, mas que sozinho não posso levar a bom termo (UUS 95-96).

Essa discussão se torna atual para a Igreja quando se pensa, em primeiro lugar, na renúncia do Papa Bento XVI (2013), que destacou o aspecto *humano*

do ministério papal. Em sua declaração de renúncia, o papa afirmou que para governar a Barca de Pedro e anunciar o Evangelho era necessário o vigor do corpo e do espírito, algo que sentia haver diminuído de tal modo a ponto de ter que reconhecer sua incapacidade para administrar bem o ministério (BENTO XVI, 2013).

A renúncia de Bento XVI é por si mesmo delatora da necessidade de reforma na Igreja. Mas o próprio papa anunciou explicitamente essa necessidade em sua retirada ao despedir-se do clero de Roma, dizendo que a “Igreja deveria renovar-se”. [...] O fato histórico é inédito, por tratar-se de renúncia voluntária, feita com plena consciência da gravidade e assumida como responsabilidade eclesial: para ao bem da Igreja, pelo futuro da Igreja. A renúncia reparte a história da Igreja Ocidental em passado e futuro e deixa um recado implícito de que a Igreja pode ser mudada em suas práticas institucionais, de que nenhum modelo é eterno e de que o papado é um serviço e não um poder sagrado intocável e imutável (PASSOS, 2013, p. 85).

Intimamente relacionada a este fato, está a eleição do Papa Francisco, considerado, em si mesmo, um *projeto de reforma*. Muitos teólogos, leigos e clérigos, viram em Bergoglio um “ar de mudanças” já em sua primeira aparição na sacada da Basílica de São Pedro, na noite do dia 13 de março de 2013, e por alguns pequenos detalhes: ele aparecera usando a mesma cruz peitoral que havia levado de Buenos Aires e que o acompanhara durante todo o conclave; e não chegara usando nem a tradicional mozeta e nem a estola, esta última colocada apenas na hora de dar a bênção.

As primeiras palavras do papa latino-americano e jesuíta mostravam, de antemão, sua simplicidade: “Irmãos e irmãs, boa noite! Vós sabeis que o dever do Conclave era dar um Bispo a Roma. Parece que os meus irmãos Cardeais foram buscá-lo quase ao fim do mundo... Eis-me aqui. Agradeço-vos o acolhimento: a comunidade diocesana de Roma tem o seu Bispo. Obrigado!” (PAPA FRANCISCO, 2013). Já da sua primeira fala, pelo menos duas realidades chamaram a atenção: primeiro, o fato dele referir-se a si como *bispo de Roma*, o que, segundo Hoornaert (2013, p. 153), assinalava que a primeira instituição do cristianismo é o episcopado, não o papado; segundo, dele dirigir-se primeiramente

à comunidade diocesana de Roma, demonstrando que ele era um bispo como os demais, à frente de uma igreja local.

Ao dirigir-se a todo o mundo e fazer o apelo para que exista uma grande fraternidade, Francisco retomou a expressão de Inácio de Antioquia, de que a Igreja de Roma é aquela “que preside todas as Igrejas no amor”. Em síntese, já na sua primeira fala Francisco apresentava sua intenção de ser o *primus inter et cum pares*, não um monarca soberano.

Os primeiros gestos vão pouco a pouco revelando seu perfil, como a inclinação diante da Praça de São Pedro e o pedido de uma oração abençoante dos fiéis sobre sua pessoa. Ou a recusa dos carros oficiais, do luxo dos mantos de arminho, mitras enfeitadas e casulas bordadas a ouro. Ou, ainda, o descer do altar para beijar e acariciar um enfermo na cerimônia de entronização. Ou o sorriso, não forçado, não congelado na face, mas espontâneo e constante (BINGEMER, 2013, p. 240).

Na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (n.27), o Papa Francisco disse sonhar com uma opção missionária capaz de transformar tudo, para que “os costumes, os estilos, os horários, a linguagem e toda a estrutura eclesial se tornem um canal mais proporcionado à evangelização do mundo atual que à autopreservação”. O papa foi incisivo ao dizer que era preciso mudar *tudo*, ou seja, que era necessário repensar a missão da Igreja nos dias de hoje. A este pedido, o papa acrescentou: “Dado que sou chamado a viver aquilo que peço aos outros, devo pensar também numa conversão do papado” (EG 32). Neste sentido, Francisco colocou-se na linha de seus predecessores, fazendo, igualmente, apelos à reforma:

[...] Compete-me, como Bispo de Roma, permanecer aberto às sugestões tendentes a um exercício do meu ministério que o torne mais fiel ao significado que Jesus Cristo pretendeu dar-lhe e às necessidades atuais da evangelização. O Papa João Paulo II pediu que o ajudassem a encontrar uma ‘forma do exercício do primado que, sem renunciar de modo algum o que é essencial da sua missão, se abra a uma situação nova’. Pouco temos avançado nesse sentido. Também o papado e as estruturas centrais da Igreja universal precisam ouvir este apelo a uma conversão pastoral [...]. Uma centralização excessiva, em vez de ajudar, complica a vida da Igreja e sua dinâmica missionária (EG 32).

Note-se que Francisco não só realçou o apelo de João Paulo II como o atualizou: se, em 1995, o papa polonês destacava a relevância da reforma sob a perspectiva da unidade, agora o pontífice argentino realça sua importância para a pastoral.

Não se trata de reinventar a Igreja, mas de continuar a reforma a partir do governo central, descendo aos governos locais. Isso significa repensar o exercício do poder como serviço, sem arrogâncias pagãs do poder sagrado, sem as tiranias monárquicas e sem os pragmatismos dos governos modernos. [...] A Igreja peregrina na história não tem um modelo definitivo nem uma receita segura para si mesma. [...] Reforma é algo inerente à Igreja, atitude de espírito (audição e docilidade ao Espírito) que se torna ação em cada tempo e lugar; fidelidade à própria dinâmica da tradição, entendida como o que é transmitido através do tempo, e que rejeita, por isso mesmo, toda forma de conservadorismo. [...] A sintonia com a história exige discernimento e coragem por parte da Igreja, para que possa responder, no ritmo da história rápida e não da história lenta do mundo pré-moderno, àquilo que a fé tem que a fazer pelo ser humano (PASSOS, 2013, pp. 98-99).

De fato, não se pode esquecer daquele princípio elementar de que, para qualquer mudança ou reforma, os líderes devem ser os primeiros a dar o exemplo. E este é um pontificado, o de Francisco, que é da revolução da misericórdia e o início de reformas da Igreja (cf. SPADARO; GALLI, 2017, 5-14). Para a reforma e reformas, “este é um pontificado, o de Francisco, que é da revolução da misericórdia...” (SOUZA, 2019, p. 10).

### 3. Alguns desafios

Efetivamente, o governo central da Igreja precisa ser repensado. Se, de certa forma, as palavras e os gestos dos papas, após o Vaticano II, já demonstraram essa necessidade, chegou o momento de agir. Para isso, antes de tudo, a Igreja necessitará de coragem para visitar os dogmas papais e situá-los em seu respectivo contexto, visando verificar se, nestes tempos, são realmente necessários – ao menos nos moldes da definição.

Além disso, é preciso reconhecer que o papado não veio diretamente de Jesus, como se faz continuamente recuperando o texto de Mt 16,16, mas é, antes,

o resultado de um longo processo, inclusive de conflitos e domínios. Na verdade, o papado tem suas origens não na pessoa de Pedro, mas sim no *carisma petrino*, e tocar no tema da reforma significa assumir suas configurações como construções e reconstruções permanentes, com a consciência de sua fidelidade ao carisma original e como um modo mais adequado de vivenciá-lo em cada tempo e lugar, o que significa dizer que o *carisma petrino* permanece, mas o papado muda.

Do ponto de vista prático, o fato de Francisco preferir ser chamado de bispo de Roma é um indicador de que ele, pessoalmente, sonha com uma Igreja menos centralizada, mais aberta e democrática; uma Igreja, de fato, Povo de Deus, na qual os carismas possam florescer sem medo e os ministérios possam ser exercidos livremente, sem a centralização excessiva de hoje. Aliás, a antiga prática da Igreja do primeiro milênio, de levar as questões mais importantes ao papa, embora manifestasse que o bispo de Roma tinha uma autoridade única e final entre a Igreja e seus bispos, não significa que o “poder papal” era exercido de modo arbitrário, mas sim rara e moderadamente, dimensionado para o bem maior das Igrejas. Nos primeiros milênios, inclusive, o uso da força do primado aparece de modo especial nos concílios ecumênicos, e com razão: se um dos principais objetivos do primado era a unidade dos bispos, era natural que ele viesse à tona nos momentos de crise doutrinal, quando a unidade era querida pela Igreja (QUINN, 2002, pp. 100-101).

Nesse aspecto, emerge a urgência da colegialidade dos bispos, que não é, como escreveu Quinn (2002, pp. 106-107), o resultado da decisão de um concílio ou a determinação de uma lei canônica, mas sim uma propriedade da natureza sacramental da função episcopal. Ou seja: o Colégio dos Bispos é constituído por Cristo que, enviado pelo Pai e agindo pelo Espírito, é o ministro do sacramento. Logo, na medida em que o papa é bispo pela ordenação sacramental, é irrevogavelmente membro do Colégio dos Bispos, e jamais pode ser colocado fora dele. Desse modo, “o Colégio não pode exercer seu poder a não ser que esteja em comunhão com o papa; por sua vez, o papa não pode anular a função colegial do episcopado, pois é papa somente enquanto é membro do colégio episcopal” (AURÉLIO, 2016, p. 70). A colegialidade “é um tema importante e um difícil legado pelo Vaticano II” e é uma ‘necessidade impreterível’” (JOSAPHAT, 2015, p. 149).

Apesar disso, a reforma de Francisco não tem sido assumida como reforma *da e pela* Igreja. A maioria do episcopado parece esperar a ordem superior ou a norma a ser aplicada, ao invés de viver uma efetiva colegialidade. No atual modelo eclesial, no qual o “protagonismo” concentrou-se nas mãos da hierarquia, cuja origem primeira é o papa e a administração curial, vive-se um modo de ser eclesial pautado pela cultura da reprodução obediente, no qual qualquer protagonismo renovador é entendido como atrevimento e desobediência. Por sua vez, as reformas que Francisco propõe ocorrem dentro desse quadro, que se pauta pela conservação da “unidade” e pela integridade da tradição, entendida como preservação intacta do passado (PASSOS, 2018, pp. 14-15).

No entanto, como escreveu Miranda (2017, p. 199), “a reforma de Francisco não é só dele, pois nos convida a viver com maior profundidade e autenticidade o que professamos. E ele conta não somente com nossas orações, mas também com nossa ajuda. A missão de Francisco é também nossa missão”. O teólogo jesuíta afirma que o Papa Francisco insiste, corajosamente, “em concretizar uma Igreja sinodal, apesar das resistências de alguns, devidas a razões diversas: aversão a mudanças, medo de perda de poder e de prestígio, ceticismo pela complexidade da tarefa, sentimentos de insegurança...” (MIRANDA, 2018, p. 10). Importante frisar e aprender as lições históricas, portanto, como afirma a filósofa alemã Hannah Arendt (1906-1975): o poder não é pensado como algo que pode ser imposto através da vontade de um único indivíduo, mas deve surgir entre pessoas que chegam a um consenso (ARENDR, 1965, p. 181).

Enquanto, porém, a reforma do papado for considerada como uma heresia que atenta contra a Igreja, senão contra o próprio Cristo, ela não deixará de ser um projeto utópico. É próprio, porém, da fé, exigir que se busquem, por meio da razão, seus modos de expressão (cf. 1Pd 3,15).

[...] Embora o papado já esteja modificado em muitos aspectos de seu *modus operandi* e refeito simbolicamente, qualquer reforma efetiva deverá ser traduzida em estatuto jurídico e, por certo, em última instância na revisão do próprio Direito Canônico. Do contrário, poderá ter a durabilidade do pontificado, mesmo que as reformas sejam promulgadas na figura usual de *motu próprio*, sujeito a uma contrarreforma posterior.

Uma reforma do papado toca diretamente na trade na tradição ocidental instituída sobre o bispo de Roma e que se encontra legislada no Código de Direito Canônico em termos de bispo da Igreja universal (cf. cân. 331-333) (PASSOS, 2018, p. 266).

Em síntese, o ministério petrino deve se caracterizar como serviço na e para a Igreja, e não como poder sobre ela. E assim, sua “eleição (2013) parece evocar aquela visão de oito séculos atrás: ‘Vai Francisco, e restaura a minha Igreja em ruínas’” (SOUZA, 2016, p. 192). Essa missão foi conferida ao Papa Francisco pelos cardeais eleitores, que é de reformar, mudar a Igreja.

## Considerações finais

Ainda que a Igreja, sob os pontificados de João Paulo II e Bento XVI, tenha vivenciado uma interrupção da reforma inaugurada pelo Vaticano II e um controle de seu carisma renovador, a renovação de Francisco começou com carisma e simplicidade, mesmo que exposto a dois vilões: a cúria romana e o espetáculo da mídia. A bondade, a proximidade, a naturalidade e a normalidade de um homem simples, que se despojou dos símbolos de poder e da sagrada distância que os papas anteriores adotavam, têm cativado milhões de cristãos. De fato, “a humanidade é aquilo em que todos nós, seres humanos, coincidimos. O humano é anterior ao religioso” (CASTILHO, 2013, p. 114).

Com Francisco, o papado deu sinais de mudança: a saída de Bento XVI demonstrou que o ministério do bispo de Roma não é eterno e existe como o de qualquer outro bispo, em relação à sua igreja particular; e a chegada de Francisco tem demonstrado um aspecto próprio do ministério petrino que, por vezes, acaba sublimado, que é o serviço aos mais pobres. De fato, “o papa Francisco tem se mostrado um fenômeno de resistência política e espiritual: líder hábil, reformador convicto e místico sereno” (PASSOS, 2018, p. 19).

Agora é com a Igreja: permitir-se abrir à docilidade do Espírito que, a cada tempo, suscita quem quer para guiar a Barca de Pedro e abraçar o projeto de Francisco. Uma coisa, porém, é certa: a reforma é inadiável. É para já.

## Referências

- ALBERIGO, Giuseppe. O Concílio Vaticano II (1962-1965). In: ALBERIGO, Giuseppe [org.]. *História dos Concílios Ecumênicos*. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1995, pp. 393-440.
- ARENDT, Hannah. *On Revolution*. New York: Viking Press, 1965.
- AURÉLIO, Marlos. *A Igreja do Papa Francisco à luz do Vaticano II*. Aparecida: Santuário, 2016.
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Esperança de Futuro Para a Igreja. In: PASSOS, J. D. et SOARES, Afonso M. L. *Francisco: renasce a esperança*. São Paulo: Paulinas, 2013, pp. 238-250.
- COD – *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1991.
- HARTMANN, Wilfried. Reforma da Igreja e a Questão das Investiduras. In: KAUFMANN, Thomas; KOTTJE, Raymund [et. al.]. *História Ecumênica da Igreja*. 1. Dos Primórdios até a Idade Média. Trad. Irineu J. Rabuske. São Paulo: Loyola, Paulus; São Leopoldo, Sinodal, 2012, pp. 231-243.
- EE – *Enchiridion delle Encicliche*. Gregorio XVI, Pio (1831-1878). Bologna: Edizioni Dehoniane, 1996.
- HOORNAERT, Eduardo. O Bispo de Roma. In: *Francisco: renasce a esperança*. São Paulo: Paulinas, 2013, pp. 145-162.
- JERÔNIMO apud SCHMAUS, Michael. *A Fé da Igreja*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1983.
- JOSAPHAT, Carlos. Colegialidade. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes (coord.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2015, pp.149-153.
- MARTINA, Giacomo. *História da Igreja*. De Lutero a Nossos Dias. III – A Era do Liberalismo. Trad. Orlando Soares Moreira. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- MIRANDA, Mario de França. *A Reforma de Francisco*. Fundamentos Teológicos. São Paulo: Paulinas, 2017.
- MIRANDA, Mario de França. *Igreja Sinodal*. São Paulo: Paulinas, 2018.
- PAPA BENTO XVI. *Declaratio*. Disponível em: [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2013/february/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20130211\\_declaratio.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2013/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20130211_declaratio.html)  
Acesso em: 12 mai. 2020.
- PAPA FRANCISCO. *Bênção Católica 'Urbi et Orbi'*. Primeira Saudação do Papa Francisco. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/>

[speeches/2013/march/documents/papa-francesco\\_20130313\\_benedizione-urbi-et-orbi.html](https://www.vatican.va/press-speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130313_benedizione-urbi-et-orbi.html)  
Acesso em: 20 mai. 2020.

PAPA PAULO VI apud PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS. *Documentário Ut Unum Sint*. 40 anos de Ecumenismo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=f5NJ6qXyqbg>  
Acesso em: 06 mai. 2020.

PASSOS, João Décio. *As reformas da Igreja Católica*. Posturas e processos de uma mudança em curso. Petrópolis: Vozes, 2018.

PASSOS, João Décio. Uma Reforma na Igreja: Rumos e Projetos. In: PASSOS, J. D. et SOARES, Afonso M. L. *Francisco: renasce a esperança*. São Paulo: Paulinas, 2013, pp. 85-101.

QUINN, John R. *Reforma do Papado*. Indispensável para a unidade cristã. Trad. Flávio Cavalca de Castro. São Paulo: Santuário, 2002.

SOUZA, Ney de. et GOMES, Edgar S. Os papas do Vaticano II e o diálogo com a sociedade contemporânea. *Teocomunicação* 44, 2014, pp. 5-27.

SOUZA, Ney de et GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. *Catolicismo e Sociedade Contemporânea*. Do Concílio Vaticano I ao Contexto Histórico-Teológico do Concílio Vaticano II. São Paulo: Paulus, 2013.

SOUZA, Ney de. A Igreja herdada pelo Papa Francisco, um estudo histórico. In: *Revista de Cultura Teológica* 88 (2016) 173-196.

SOUZA, Ney de. *Piedade Popular*. São Paulo: Paulinas, 2019.

SPADARO, Antonio; GALLI, Carlos Maria (ed.). *La Riforma e le riforme nella Chiesa*. Brescia: Queriniana, 2017.

## Papa Francisco e o Projeto da “Transformação Missionária da Igreja”

Pope Francis and the Project of a  
“Transformed Missionary Church”

*\*Celia Maria Ribeiro*

### Resumo

É recorrente a preocupação da Igreja quando o assunto é a sua própria missão, sobretudo na sociedade contemporânea, não obstante os inúmeros desafios que vão da baixa participação dos agentes pastorais à resistência para a transformação de ações inexpressivas que já não dão conta da complexidade das relações humanas. Ao Papa Francisco é mais do que necessária a renovação do estilo missionário, cujo centro é a proximidade com a pessoa de Jesus Cristo, a partir do chamado misericordioso do Senhor. Diante de tão significativo encontro, é praticamente inevitável o impulso comunicativo para que outros também sejam alcançados pela alegria de fazer parte do mesmo “rebanho”. De forma análoga, a missão ganhará o contorno esperado, quanto maior o discernimento ao longo da caminhada evangelizadora, pois se trata de dar espaço ao entendimento inequívoco da mensagem salvífica, sem prejuízo à liberdade de escolha e principalmente ao acesso à boa nova oferecida sem distinção alguma. O reflexo será observado no presente artigo, sob o objetivo de dar clareza à incidência prática do projeto missionário.

**Palavras-chave:** evangelização, missão, Igreja, transformação, encontro.

\*Mestra e Doutora em Ciências da Religião – PUC/SP; Pós-Doutoranda em Teologia – PUC/SP. Contato: [cmariar@uol.com.br](mailto:cmariar@uol.com.br)

Revista de Cultura  
Teológica

Enviado em

11/02/2021

Aprovado em

15/03/2021

Ano XXIX - Nº 98

Jan - Abr 2021



PUC-SP

Programa de Estudos  
Pós Graduação em  
Teologia - PUC/SP

## Abstract

The Church's concern is recurrent when it comes to her own mission, especially in contemporary society, despite the innumerable challenges that range from the low commitment of pastoral agents to the refuse to transform actions that no longer account for the complexity of human relationships. It is more than necessary for Pope Francis to renew his missionary style, whose center is the closeness to the person of Jesus Christ, based on the Lord's merciful call. In the face of such a significant meeting, the communicative impulse is practically inevitable so that others can also be reached out by the joy of being part of the same "flock". In a similar way, the mission will gain the expected contour, the greater the discernment along the evangelizing journey, as it is about giving space to an unambiguous understanding of the saving message, without prejudice to freedom of choice and, especially, granting access to the good news offered without distinction. The reflection will be observed in this article, in order to clarify the practical impact of the missionary project.

**Keywords:** evangelization, mission, Church, transformation, encounter.

## Os frutos do "encontro" com Jesus Cristo

**A** chegada do então Cardeal Jorge Mario Bergoglio à cátedra de São Pedro, mediante tantos problemas institucionais e de natureza diversa, por menor que seja o grau de envolvimento dos fiéis cristãos e até mesmo de pessoas distantes do universo católico, trouxe algumas expectativas, e a reforma eclesial dificilmente estaria de lado. Os desafios para a sua concretização não são estranhos à respectiva liderança pontifícia, mas a hostilidade direta ou indireta observada no âmbito interno e a resistência de alguns setores em relação à "transformação missionária da Igreja" e às questões que lhe são adjacentes dão margem para inúmeras reflexões, entre as quais a que se coloca no presente texto que tem como base a crença de que o encontro com Jesus Cristo é capaz de encher o coração e a vida inteira da pessoa humana, conforme expresso no início da Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, a primeira do Papa Francisco. Nesse sentido, nada mais inspirador do que a proposta de uma evangelização sob nova caminhada. O assunto, entretanto, já figura como ponto emblemático desde o primeiro ano do seu pontificado, diante do risco da "tristeza individualista que brota do coração comodista e mesquinho, da busca desordenada de prazeres superficiais, da consciência isolada", ainda presente no

mundo atual. Embora não seja a única dificuldade, trata-se de uma força contrária ao entusiasmado anúncio da boa nova; por vezes, suficiente para a derrocada de muitos fiéis, transformando-os em pessoas ressentidas e queixosas (EG nº 1). O que era para ser motivo de constante alegria, transforma-se em abatimento interior.

Palavra central tanto no documento quanto no exercício cristão, a alegria é lembrada desde o Antigo Testamento, quando os profetas<sup>1</sup> preanunciaram a alegria da salvação. Posteriormente, o Evangelho<sup>2</sup> faz o insistente convite à alegria, mediante a gloriosa Cruz de Jesus Cristo, seguido dos Atos dos Apóstolos<sup>3</sup> pela partilha comunitária, visita frutuosa, satisfação ainda que sob perseguição, ajuda aos necessitados. Essa vereda já está suficientemente percorrida, o que nos leva a fazer o mesmo, sem dúvida, no coração para transbordá-lo de alegria. Mesmo diante das tribulações, é necessário ter o cuidado de render-se cada vez menos à tristeza, abrindo espaço para a alegria da fé, pois é grande a fidelidade do Senhor misericordioso para conosco (EG nº 6). Outro agravante são desculpas e queixas diante das incontáveis condições para sentir alegria, como se tal condicionamento fosse indispensável. Às vezes, a alegria é experimentada nas situações mais simples, sob escassos recursos materiais, realidade que sinaliza para o fato de que a alegria brota do coração humilde, haja vista a consciência da pessoa humana sobre o risco da autossuficiência e a percepção de que o auxílio chega verdadeiramente das mãos do Senhor, que fez o céu e a terra e tem predileção pelo ser humano, criado à Sua imagem e semelhança. Por outro lado, há também “a alegria genuína daqueles que, mesmo no meio de grandes compromissos profissionais, souberam conservar um coração crente, generoso e simples”. O fato é que tais alegrias têm a mesma fonte como alimento que é o amor de Deus (EG nº 7).

Na mesma direção de quem preserva a confiança na misericórdia divina para o restabelecimento da alegria interior, a fim seguir em frente, quem sente o amor de Deus almeja levá-lo adiante a tantos quantos estiverem no seu caminho, pois

---

1. Is 9,2; 12,6; 40,9; 49,13; Zc 9,9; Sf 3,17; são os destacados (EG nº 4).

2. Lc 1,28; 1,41; 1,47; 10,21; Jo 3,29; 15,11; 16,20.22; 20,20; apenas alguns exemplos (EG nº 5).

3. At 2,46; 8,8.39; 13,52; 16,34; na primeira comunidade (EG nº 5).

o construtivo encontro – ou reencontro – que lhe dá sentido na vida é extraordinariamente contagiante para ficar aniquilado no egoísmo da existência humana (EG nº 8). O outro é parte fundamental no processo de comunicação; melhor ainda, de evangelização, cuja palavra visa o bem de quem se dispõe a recebê-la, sem qualquer tipo de distinção. Nesse ato de doação está, segundo o Papa Francisco, uma “profunda lei da realidade”, ou seja, “a vida se alcança e amadurece à medida que é entregue para dar vida aos outros” e “isso é, definitivamente, a missão” (EG nº 9). Por sua vez, quando se fala em “missão”, trata-se de algo relevante ao Papa Francisco, pois está entre os pilares da espiritualidade inaciana, a base de sua formação eclesial. Segundo Klein, “a missão é mais totalizante, abrangente, integradora e mobilizadora do que as tarefas, dando-lhes sentido e direção, impregnando-a de uma mística, constituindo a sua identidade” (KLEIN apud RIBEIRO, 2018, p. 40). Na condição de apóstolo de Jesus Cristo, Papa Francisco tem a missão junto ao povo que segundo as suas próprias palavras “não é uma parte de minha vida, ou um ornamento que posso pôr de lado, não é um apêndice ou um momento entre tantos outros da minha vida”. E elucida ainda mais: “É algo que não posso arrancar do meu ser, se não quero me destruir. Eu *sou uma missão* nesta terra, e para isso estou nesse mundo.” (EG nº 273).

Ao evangelizador espera que seja repleto do fervor de espírito, distancian-do-se da tristeza, salvo a semente da palavra entre lágrimas, ainda que des-tas certamente colherá muitos frutos. O aprofundamento nas coisas de Deus faz com que a pessoa humana seja menos vulnerável às intempéries de qualquer natureza, pois quanto maior o engajamento na missão evangelizadora, mais apta estará para a compreensão daquilo que lhe escapa racionalmente, haja vista a presença criativa do Espírito Santo que “sopra” como e onde lhe apraz. Os es-quemas enfadonhos perderão força gradativamente pela presença cuidadosa de Jesus Cristo, que sempre caminha ao lado de quem o busca de coração aberto, portanto, em constante renovação evangelizadora. Entretanto, a iniciativa é sempre de Deus, que faz o chamado sem reserva. De fato, o evangelizador presta alguma colaboração ao plano salvífico do Senhor, cujo propósito é considerado exigente e desafiador, sem dúvida nenhuma, aos fiéis e àqueles que dão tímidos passos nessa direção. Em quaisquer situações, não se trata de heroísmo pessoal,

mas somente da ação amorosa do senhorio divinamente humano e humanamente divino. Ressalta-se também o elo histórico estabelecido a partir da fé dos nossos antepassados, cuja memória está cotidianamente reavivada na celebração eucarística. Na condição de crentes, é imprescindível “fazer memória” absolutamente agradecida da revelação divina “encarnada” no meio de nós, preservada ao longo da história da Igreja e transmitida pelos nossos pais ou pessoas simples próximas de nós (EG nº 13).

O desafio não se restringe ao revigoramento espiritual, mas é extensivo aos três âmbitos da nova evangelização, oportunamente recordados por ocasião da XIII Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos, no período de 7 a 30 de outubro de 2012, sobre o tema “A nova evangelização para a transmissão da fé cristã”: o primeiro é o âmbito da pastoral ordinária, que se refere à manutenção do ânimo de todos os fiéis sedentos da Palavra de Deus e “Pão de vida eterna”, reunidos semanalmente na celebração eucarística, da qual também faz parte quem ainda não é frequente, mas conserva a “fé católica intensa e sincera”; o segundo diz respeito ao âmbito das pessoas batizadas, porém, sem a vivência das exigências desse sacramento, devido à falta do sentido de pertencimento à Igreja e à desolação da fé, oportunidade para a presença real de evangelizadores que lhes “restituam a alegria da fé” e o compromisso evangélico; por fim, o âmbito da proclamação do Evangelho àqueles que desconhecem Jesus Cristo ou que sempre O recusaram durante a caminhada, porque a Igreja preserva a compreensão de que todos têm o direito ao Evangelho, anunciado sem proselitismo ou obrigatoriedade no cumprimento literal de sua mensagem, mas sob a confiança de que se trata verdadeiramente do “horizonte estupendo” que se abre à sua vista (EG nº 14).

A realidade descrita até o presente momento toca, portanto, no ponto sensível e principalmente tenso que é o “anúncio”, do qual não se prescinde em hipótese alguma, mesmo sob as inúmeras dificuldades, pois se trata da “ação missionária”. Esse é o âmago da Igreja, à luz do Evangelho de Jesus Cristo segundo Lucas 15,7: “Haverá mais alegria no Céu por um só pecador que se converte do que por noventa e nove justos que não necessitam de conversão” (EG nº 15). Esse cenário e os coirmãos no episcopado têm significativo papel na questão ora

tratada, levando o Papa Francisco a deter-se entre outros temas sobre “a reforma da Igreja em saída missionária” (EG nº 17).

## **A evangelização missionária ao alcance de todos**

A missão que se almeja está subsidiada também pelo Concílio Ecumênico Vaticano II, que faz declarado convite à renovação, dirigindo-se aos indivíduos e a toda Igreja. Mas, é conveniente que já se diga que por renovação entende-se a “emenda dos defeitos” que “a consciência aprofundada de si mesma” denuncia e rejeita em observância ao que Jesus Cristo propôs de si para nós. A reforma que se vislumbra a longo prazo tem essa característica, segundo a qual nenhuma pessoa minimamente consciente do seguimento cristão está isenta de responsabilidade; muito menos o corpo eclesial. O espelho é sempre a segunda pessoa da Santíssima Trindade, que se fez humano para em tudo estar próximo de nós. Assim, o espírito evangélico autêntico afasta o risco de corrupção na renovação eclesial, já considerada inadiável. Esta ainda pressupõe clareza missionária, a partir da conversão pastoral, mas cujo foco institucional infelizmente está mais voltado à autopreservação do que à evangelização propriamente dita. Quando se fala em “reforma das estruturas”, a missão leva em conta a comunicatividade junto ao Povo de Deus, mantendo a abertura necessária para ouvi-lo em suas aspirações e dificuldades temporais, mediante o desafio da constante “saída” na direção do outro, facilitando-lhe o encontro com a pessoa de Jesus Cristo (EG nº 26, 27).

É importante que se tenha em vista também as diferentes formas de evangelização, por vezes, restrita à paróquia, pelo equivocado entendimento de que esta seja a principal fonte de comunicação entre a Igreja e as famílias e demais segmentos sociais. Obviamente que a paróquia tem a sua contribuição, na medida em que está territorialmente instalada para a escuta da Palavra de Deus, a participação na adoração e celebração eucarística, o convívio comunitário regado pelo diálogo, a partilha fraterna, o exercício da caridade etc., porém, grande parte da população urbana (e principalmente rural) está fora desse círculo, às vezes, proclamado como grupo de eleitos olhando sempre para si, aumentando o risco da introversão eclesial, lembrado pelo Papa Francisco (EG nº 27). No âmbito pa-

roquial, as exigências missionárias também são referidas nos termos de “saída” e todas as suas implicações, pois o Povo de Deus é chamado à missão e por esta, orientado. Outra parte significativa é a Igreja particular, guiada pelo respectivo Bispo, a qual também é chamada à conversão pastoral, e de quem é esperada a expressão concreta do seu rosto local, sobretudo em relação às periferias do seu território e a outros contextos socioculturais carentes da presença missionária ou reativos ao anúncio da mensagem cristã (EG nº 30).

O aspecto missionário da evangelização passa ao largo de quaisquer decisões impetuosas ou critérios elitistas; de outro modo, leva em consideração a necessidade constante do discernimento da comunicação de Jesus Cristo aos seus que “estavam no mundo” e para todos os fiéis ou pessoas de boa vontade que estão na sua trilha misericordiosa. Então, o discernimento é de suma importância para a Igreja na medida em que a potencializa a chegar ao conhecimento do que diz respeito ao ser humano em todos os aspectos de suas relações, inclusive naquilo que já não condiz com a proposta do Evangelho, a exemplo de alguns costumes, por vezes, radicados no curso da história, mas sob nova interpretação hodierna, portanto, divergente do que era habitual. Essa realidade precisa de elucidação, pois há os preceitos da Igreja e os preceitos de Jesus Cristo e dos apóstolos, estes em menor número, conforme ressaltado por Santo Tomás de Aquino de que “são pouquíssimos” aqueles dados pelo Mestre e o Grupo dos Doze. A questão dos preceitos dados pela Igreja precisa de “moderação”, completava o Presbítero e Doutor da Igreja fazendo alusão à palavra de Santo Agostinho, cuja advertência era para que não houvesse sobrecarga aos fiéis, e que a religião não se transformasse em escravidão, quando “a misericórdia de Deus quis que fosse livre”. Papa Francisco é categórico ao afirmar que essa admoestação é “tremendamente atual” e precisa ser levada em conta quando se pensa na “reforma da Igreja e da sua pregação” a fim de alcançar todas as pessoas (EG nº 43).

Obviamente que há muitos pontos aguardando as devidas análises para as providências cabíveis quando se trata de reforma eclesial. Aqueles momentaneamente assinalados aqui têm alguns aspectos instigantes que dão ênfase ao respectivo fio condutor da almejada transformação *ad intra* ou *ad extra*. Primeiramente, o de que “a história da evangelização tem início com uma busca

apaixonada do Senhor, que chama e quer estabelecer com cada pessoa, onde quer que esteja, um diálogo de amizade” (Jo 15,12-17). O exemplo dos apóstolos e os seus respectivos testemunhos de encontro com a pessoa de Jesus Cristo dão prova real de quão importante é tal experiência. A partir desse fato marcado pela proximidade amorosa do Senhor, e cada qual ao seu tempo e de forma específica, ressalta-se que essa força impulsiona outra ação que é a própria missão. Esse segundo aspecto relevante põe a pessoa em marcha rumo ao anúncio de tão grande acontecimento: “Encontramos o Senhor.” (Jo 1,41). Isso significa mais do que a simples ideia de sua presença, mas a convicção fideísta do bem sentido pela mensagem repleta de esperança ao nosso coração, sob a lembrança daqueles três âmbitos para a nova evangelização, observados anteriormente.

O desempenho harmonioso da atividade missionária precisa de alguns requisitos circunstancialmente adquiridos ou aprendidos ao longo da jornada. Não obstante a existência de outros, o discernimento é fundamental nesse almejado percurso de mudança. Inicialmente, sobre esse terceiro e decisivo aspecto, não se trata de submetê-lo às imposições decorrentes do processo de transformação, sobretudo diante das exigências da modernidade, mas de usá-lo para o entendimento real das situações postas, ora do ponto de vista espiritual, ora pastoral. O discernimento espiritual tem o objetivo de identificar a vontade de Deus, no caso, diante da missão evangelizadora; já o pastoral – e aqui se recorda o modo jesuíta de proceder – de evitar tanto quanto possível o imobilismo ou a indisponibilidade missionária. Por fim, mas cioso da mesma representatividade dos demais, está o valor da vida humana, cuja mensagem própria do carisma cristão, figura acima de quaisquer supostas reformas ou “modernizações”. Trata-se de uma questão sobre a qual a Igreja preserva a posição, ou seja, a eliminação da vida humana não é opção para a resolução de problemas, embora reconheça o baixo empenho eclesial no acompanhamento de mulheres para as quais o aborto soa como solução rápida para as suas angústias profundas sobretudo quando a vida gerada nos seus ventres fora resultado de violência ou se encontra em estado de extrema pobreza (EG nº 214).

Papa Francisco, sempre em sintonia com a respectiva questão, reafirma que “a cultura da vida é patrimônio que os cristãos desejam compartilhar com to-

dos. Cada vida humana, única e irrepetível, constitui um valor inestimável. Isso deve ser sempre anunciado novamente com a coragem das palavras e ações” (@Pontifex\_pt, 6 de janeiro de 2021). A postagem está na contramão do projeto de lei que descriminaliza o aborto, no seu país de origem. Aprovado pelo senado argentino, em 30 de dezembro passado, o texto assegura a interrupção da gravidez de até 14 (quatorze) semanas, fato comemorado pelos movimentos feministas e sociais. As gestações que estiverem fora desse período serão extirpadas em casos de estupro ou perigo à saúde da gestante, dentro de dez corridos a partir da solicitação, além da assistência pós-procedimento nos serviços do sistema de saúde argentino. Entretanto, a lei promulgada pelo presidente Alberto Fernández, em 14 de janeiro do corrente ano, foi suspensa por medida liminar proferida pela juíza do 19ª tribunal da província do Chaco, Marta Aucar, a qual acolheu “a medida cautelar requerida” de que a nova lei “restringe, menospreza, violenta, limita e altera a existência, o exercício e o gozo do direito à vida da criança por nascer, protegida pelo nosso ordenamento jurídico desde a concepção”, segundo a parte da alegação.

A suspensão está temporariamente vigente, pois há a possibilidade de que a medida liminar seja anulada pelo fato de a Argentina ser uma federação, prevalecendo o interesse nacional. De toda forma, o que se destaca é a indiscutível posição da Igreja sobre a preservação da vida humana, diante da qual o Papa Francisco é absolutamente honesto em sequer colocá-la em revisão durante quaisquer encaminhamentos da reforma eclesial, salvo nas questões diretamente vinculadas à precariedade no acompanhamento das gestantes em situação de risco ou vulnerabilidade já indicadas anteriormente, portanto, no sentido de prestar auxílio às mulheres em perigo, sem prejuízo às suas ou às vidas dos seres humanos trazidos circunstancialmente em seus ventres, cuja observância está ao alcance desde a paróquia, porção expressiva da ação evangelizadora. São medidas eclesiais voltadas à configuração pretendida por Jesus Cristo, levando em consideração o rosto real da Igreja no tempo presente. Não se trata de fuga aos fatos, mas vê-los sob o discernimento pastoral. Assim, a missão será tanto mais harmoniosa quanto promissora diante da realidade.

## O desafio da interpretação dos “sinais dos tempos”

Papa Francisco, sempre alinhado ao propósito do Vaticano II, recorda a influência exercida pela novidade da inesgotável riqueza do Evangelho de Jesus Cristo, cuja substância perene tem linguagem própria; porém, mediante constante atualização, daí a sua característica sempre nova, pois a Palavra alcança o hoje da caminhada do ser humano. No discurso de inauguração do respectivo concílio, Papa João XXIII afirmava que no depósito da doutrina cristã “uma coisa é a substância (...) e outra é a formulação que a reveste”. Quando comparada ao verdadeiro Evangelho de Jesus Cristo, a linguagem passada aos fiéis apresenta divergência na medida em que, sob a reta intenção de comunicar-lhes “a verdade sobre Deus e o ser humano”, os próprios responsáveis pela evangelização dão-lhes “um falso Deus ou um ideal humano que não é verdadeiramente cristão”. Nesse sentido é que se observa a fidelidade à formulação e menos ou nada à substância. Isso é grave. Então, é necessária a renovação da linguagem à medida que o foco seja a transmissão da “mensagem evangélica no seu significado imutável” (EG nº 41). Pouco a pouco, o sentido de renovação ganha o formato pretendido desde aquele fato histórico, pois são muitas as visões, por vezes concorrentes, a respeito dessa questão.

A percepção efetiva da transformação missionária pretendida entre nós leva em consideração a capacidade sempre vigilante de “estudar os sinais dos tempos”, vista como uma responsabilidade grave pelo Papa Francisco, pois há o risco do desencadeamento de processos desumanizantes, por vezes, irreversíveis, caso aqueles sejam mal interpretados ou estejam na contramão no projeto divino. Daí, a necessidade de distinção do que seja o fruto do Reino e daquilo que atenta contra o plano de Deus. Para tanto, lança mão indiretamente de outra significativa característica da espiritualidade inaciana que é o reconhecimento e a interpretação das moções do espírito bom e do espírito mau, mas sobretudo a escolha daquelas procedentes do espírito bom, rejeitando as do espírito mau (EG nº 51). Nos Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola, “há muitos textos correspondentes e elucidadores a respeito da distinção entre os espíritos”. No texto básico, sob o título “Regras de discernimento dos espíritos” consta o sentido do uso da palavra *moções*, importante para o entendimento de sua ar-

ticulação no âmbito pessoal e social; já no texto sob o título geral “Exames” e mais especificamente “Exame geral de consciência...” nota-se o significado da palavra *espírito* (RIBEIRO, 2018, p. 218). Guardadas as devidas especificidades do assunto, Papa Francisco recorda as análises oferecidas por outros documentos do Magistério universal e as propostas pelos episcopados regionais e nacionais; porém, no documento a que se refere o presente artigo, *Evangelii Gaudium*, trata somente de alguns aspectos da realidade para justamente pôr às claras aquilo que ocasionalmente detém ou enfraquece os dinamismos de renovação missionária da Igreja (EG nº 51).

Ater-me-ei a dois pontos considerados pertinentes à discussão posta, sem a pretensão de esgotamento de outras possibilidades viáveis. O primeiro diz respeito à inculturação da fé, haja vista a tentativa de ignorar a expressiva importância da cultura marcada pela fé cujos recursos são maiores do que os ataques do secularismo atual (EG nº 68). Trata-se de uma “necessidade imperiosa de evangelizar as culturas para inculturar o Evangelho”. Papa Francisco dá a nítida orientação para que se prossiga a missão da *ecclesia*, o que suscita no mínimo coragem para seguir em frente sob tão indiscutível desafio especialmente na sociedade contemporânea. Atenta para que se fortaleça, com o acompanhamento e cuidado, a tradição católica onde esta já existe, e onde ainda não é encontrada que se vislumbre novo processo de evangelização da cultura, mesmo que suponha projeto a longo prazo. No caso de fragilidade na vivência da fé católica, sobretudo na cultura popular, por questões de alcoolismo, machismo, violência doméstica, escassa participação na Eucaristia, crenças fatalistas ou supersticiosas que põem as pessoas junto a outras práticas como a bruxaria etc., Papa Francisco recomenda que se valorize a piedade popular, que é distinta da devoção popular (EG nº 69, 70). Esta caracteriza-se mais pelas formas exteriores de expressão da fé cristã católica, enquanto a piedade popular observa os aspectos da experiência junto aos seus elementos constitutivos e sobretudo à pessoa de Jesus Cristo e personagens ligados a tal universo. O campo da espiritualidade popular, devido às inconsistências fideístas, é às vezes alvo de ações mal intencionadas exercidas por quem pretende obter benefícios econômicos ou algum poder sobre outras pessoas, desvirtuando a autêntica “piedade popular”, conforme realisticamente

advertido pelo Papa Francisco.

O segundo ponto destacado é o que se refere à espiritualidade missionária, haja vista a crescente onda individualista presente em boa parte de agentes pastorais e mesmo em pessoas consagradas. Lamentavelmente, a preocupação pelos espaços de autonomia e relaxamento estão colocando os deveres em segundo plano, como se fossem apêndices da cotidianidade da caminhada, cujo alvo é a realização do projeto divino. A espiritualidade, que antes de outra coisa faz parte da própria identidade e cristã, às vezes é exercida como momento de tranquilidade sem nenhuma alusão ao outro, à responsabilidade de estar no mundo ou à evangelização missionária. O individualismo exacerbado, a crise de identidade e o declínio do fervor são os três males descritos pelo Papa Francisco que se dão como alimento entre si (EG nº 78). Não obstante, a cultura midiática e alguns ambientes intelectuais dão baixa ou nenhuma credibilidade à mensagem da Igreja o que gera complexo de inferioridade na comunidade de fiéis levando-os à tibieza de espírito e consequente enfraquecimento do testemunho cristão, pois as suas convicções evangélicas são relativizadas diante do que a maioria está buscando para si, geralmente na contramão dos valores do reino oferecido a nós. A evangelização missionária fica prejudicada pelo pouco esforço em favor das atividades que lhe são próprias e tempo destinado ao respectivo trabalho (EG nº 79). Em se tratando de relativismo, Papa Francisco ainda alerta para outro que é mais grave do que o relativismo doutrinal, pois está ligado às opções de vida da pessoa. Nesse caso, as seguranças são basicamente as econômicas ou os espaços de poder e de glória humana, usando quaisquer meios para obtê-los (EG nº 80).

Os “sinais dos tempos” estão atrelados ao contexto historicamente experienciado e às suas particularidades geográficas haja vista as diferenças culturais e fideístas entre territórios. A “Igreja em saída” certamente reunirá maiores condições de conhecê-los e identificá-los para ser em si mesma canal da presença divina e humana entre nós, sem prejuízo à atividade missionária. Para tanto, é necessário ter discernimento para a leitura fidedigna da mensagem veiculada pelo Evangelho de Jesus Cristo, que jamais se cansa de vir ao nosso encontro, quanto mais ao de quem o busca de coração contrito e humilde. Diferentemente da práxis dos teóricos da suspeita ou sociedade em geral, o ideal cristão sempre

faz o convite para a superação da desconfiança permanente, do medo de alguma invasão da privacidade, de atitudes defensivas, tudo isso comumente praticado (EG nº 88). O objetivo é a liberdade na abertura de coração, por vezes, escravizado pelo fechamento em si mesmo e o corrosivo incentivo cultural, econômico e midiático ao egoísmo.

## Conclusão

A configuração pessoal, comunitária ou social ao projeto de transformação missionária da Igreja se dá de forma gradual e mediante a colaboração dos agentes pastorais envolvidos nos respectivos trabalhos e sob o humilde reconhecimento de que a iniciativa é sempre de Deus, por sua misericórdia para conosco, conforme assinalado pelo Papa Francisco na mensagem do dia mundial das missões do corrente ano: “Tudo em Cristo lembra-nos que o mundo em que vivemos e a sua necessidade de redenção não lhe são estranhos e também nos chama a sentirmo-nos parte ativa desta missão.” A prova vemo-la, por exemplo, em Mt 22,9: “Ide às saídas dos caminhos e convidai todos quantos encontrardes.” Isso significa que o amor repleto de compaixão do Senhor é extensivo a todas as pessoas, portanto, ninguém está de fora. Uma vez contagiado pelo encontro, o indivíduo é surpreendido pela vontade de comunicá-lo aos demais, porque se trata da resposta de gratidão por tão significativa presença em nossa caminhada.

O olhar misericordioso do Senhor desconhece limite, exceto aquele imposto pelo orgulho humano cujas conseqüências vão do afastamento voluntário de nossa parte ao abatimento ressentido pelo sofrimento que se passa conosco. De fato, é o círculo vicioso gerado pela insatisfação consigo próprio e as respectivas atividades, marcada pela ausência do sentimento de identificação com a missão evangelizadora, o que prejudica a entrega sob a convicção na fé cristã. A atividade missionária torna-se pesada porque realizada simplesmente pelo protocolo, até a ruptura; e o trabalho inconcluso passa novamente pela mesma carência observada no início do percurso. Ainda que seja constante, a missão evangelizadora tem o passo a passo para o seu desenvolvimento construtivo. Nesse sentido, o que lhe diz respeito precisa da atenção contínua, pois o processo já está instalado; uma vez interrompido, outro poderá ou não ser aberto para dar-lhe

continuidade, ainda que sob nova orientação, porém, sempre focada no objetivo da alegria do encontro com a pessoa de Jesus Cristo.

É necessário lembrarmos também de que a pessoa humana, seja no laicato ou seguimento religioso consagrado, embora ciosa da intervenção divina, às vezes, foge da atividade evangelizadora pelo receio de que lhe seja “roubado” o tempo livre. Por isso, a espiritualidade missionária tem papel crucial no combate à acédia egoísta, como se a busca por espaço de autonomia fizesse parte do centro de sua atividade. Quando há advertência sobre essa prática já é também o sinal da debilidade do compromisso assumido. Todavia, a evangelização está ao alcance de todos, desde aquele momento em que alguém precisa da sabedoria da palavra, por consequência do anúncio, para seguir em frente. A solidão da pessoa humana diz muito ao missionário, pois o vazio está presente de alguma forma naquele ser; às vezes, é a solidão da Epifania do Senhor, cuja eficácia aguarda a nossa feliz participação.

## Referências

- ESCRITOS de Santo Inácio. *Exercícios Espirituais*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- FRANCISCO, Papa. *Evangelii Gaudium*. Exortação Apostólica do Santo Padre sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. Vaticano, nov. 2013.
- FRANCISCO, Papa. *Mensagem para o dia mundial das missões de 2021*. Roma, 6 de janeiro de 2021.
- RIBEIRO, Célia Maria. *O Espírito do Pastor*. A Espiritualidade Inaciana no Ministério do Papa Francisco. Tese de Doutorado em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2018.

## Consultas em sites da Internet

- G1. *Juíza suspende lei do aborto em província da Argentina*. Disponível em <<https://g1.globo.com/mundo/noticia/2021/01/29/juiza-suspende-lei-do-aborto-em-provincia-da-argentina.ghtml>> Acesso realizado em 30/01/2021.
- UNIVERSA. *Juíza suspende lei do aborto em província da Argentina*. Disponível em <<https://www.uol.com.br/universa/noticias/afp/2021/01/29/juiza-suspende-lei-do-aborto-em-provincia-da-argentina.htm>> Acesso realizado em 30/01/2021.

## Mulher e Ministérios na Igreja Católica à luz do pensamento do Papa Francisco

Woman and Ministries in the Catholic Church  
in the light of Pope Francis' thought

\* Clélia Peretti

\*\* Ivoneide Queiroz

### Resumo

Neste artigo, refletimos sobre a Mulher e seu lugar na Igreja, levando em consideração o pensamento do Papa Francisco e a proposta de renovação eclesial. No percurso investigativo, revisitamos a literatura teológica, mapeando as contribuições do Concílio Vaticano II, das Conferências latino-americanas, da teologia feminista e dos documentos do Papa Francisco. Por este caminho, delineamos uma pesquisa bibliográfica de abordagem qualitativa. Apontamos como essencial para uma renovação eclesial o resgate do conceito de “Povo de Deus” e de uma “Igreja em Saída”. Francisco, na sua perspectiva eclesiológica relança o papel da mulher na Igreja a partir de seu ministério, portanto, vai além das suas funções. Ele quer dar visibilidade à presença feminina, sua participação em todas as expressões da vida eclesial e o exercício de seu ministério, incluindo, hoje, os ministérios de leitorado e acolitato, aberto de forma estável e institucionalizada, com um mandato especial. Concluímos mostrando que a Igreja, sensível às diferentes realidades deve abrir-se sempre mais para acolher e valorizar cada vez mais o compromisso da mulher nas diversas pastorais, no acompanhamento às pessoas, na reflexão teológica e, de modo particular, nos locais de decisão da Igreja.

**Palavras-Chave:** Renovação Eclesial. Mulher. Ministérios.

\* Pós-doutora pelo Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche e Pontificia Universidade Lateranense - Roma (2015). Doutora em Teologia pela Escola Superior de Teologia - EST, São Leopoldo- RS (2009).

\*\* Doutoranda em Teologia pela Pontificia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Mestre em Teologia com concentração em Missiologia pelo Instituto Teológico São Paulo (ITESP).

Revista de Cultura  
Teológica

Enviado em:  
31/01/2021.

Aprovado em:  
23/03/2021.

Ano XXIX - Nº 98  
Jan - Abr 2021



Programa de Estudos  
Pós Graduação em  
Teologia - PUC/SP

## Abstrat

In this article, we reflect on the woman and her place in the church, taking into account the pope Francis' thought and the proposal for ecclesial renewal. In the investigative path, we revisited the theological literature, mapping the contributions of the Second Vatican Council, Latin American Conferences, feminist theology and Pope Francis' documents. In this way, we outline a bibliographic research with a qualitative approach. We point out as essential for an ecclesial renewal the rescue of the concept of "People of God" and of "a Church which goes forth". Francis relaunches the role of woman in the Church from his ministry in his ecclesiological perspective, therefore, he goes beyond his functions. He wants to give visibility to the female presence, her participation in all expressions of ecclesial life and the exercise of her ministry, including, today, the ministries of reader and acolyte, open in a stable and institutionalized way, with a special mandate. We conclude by showing that the Church, that's sensitive to different realities, must always be more open to accept and value more and more the commitment of woman in different pastorals, in accompanying people, in theological reflection and, particularly, at Church decision-making sites.

**Keywords:** Ecclesial Renewal. Woman. Ministries.

## Introdução

**N**este artigo, objetiva-se revisitar a partir de uma metodologia qualitativa teórica, com revisão bibliográfica parcial, o pensamento do Papa Francisco sobre os ministérios da Mulher na Igreja a partir de documentos, discursos, catequeses, homilias e entrevistas. É consensual que a renovação eclesial proposta no Concílio Vaticano II implicou numa nova forma de escrever a história das mulheres, seu protagonismo e o impacto de sua ação na missão da Igreja. Contudo, pesquisas realizadas no âmbito da Igreja, na academia e outros setores da sociedade mostram que nas últimas décadas houve uma recentralização da Igreja sobre si mesma.<sup>1</sup>

Deste modo, Papa Francisco propõe no seu magistério "uma Igreja em saí-

---

1. Sobre este tema consultar também ANDRADE, J.; RASCHIETTI, E; Uma Igreja Sinodal e "em saída" na Amazônia: Os maiores desafios apontados por bispos no Brasil. **Rev. Pistis Praz., Teol. Pastor.**, Curitiba, v. 11, n. 3. 641-668, set./dez.2019. ROSADO-NUNES, M. J. F.; CARRANZA, B. M. Fim de uma ordem: natureza, lei divina, feminismo. **Horizonte . Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 17, n. 53, p. 936, 31 ago. 2019. BRIGHENTI, A. O contexto de uma ousadia que continua fazendo caminho: a propósito dos 40 anos de Medellín. **Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor.**, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 415-434, jul./dez. 2009.

da”, uma Igreja que tome iniciativa, se abra ao mundo e reabilite o conceito de “Povo de Deus” no centro de sua eclesiologia. O resgate do conceito de “Povo de Deus”, reintroduz na reflexão eclesial a necessidade de promover na Igreja uma mudança de pensamento, uma renovação das estruturas, a fim de levar aos povos e às culturas a verdadeira mensagem do Evangelho.

Francisco propõe na Exortação Apostólica *Evangelli Gaudium*, de 2013 (EG 27-33) a necessidade de renovação das estruturas eclesiais. Isso nos leva a entender que evangelizar é assumir a vida humana tocando a carne sofredora de Cristo no povo, a fim de que a Palavra seja acolhida e manifeste a sua força libertadora e renovadora (EG 24). Para levar a cabo a proposta de uma “*Igreja em Saída*”, aposta na missionariedade, de modo que “hoje todos somos chamados a esta nova saída missionária” (EG 20), sem medo de enfrentar os cenários e os desafios da missão na Igreja.

Nessa perspectiva o Papa enfatiza a valorização da missão dos leigos/as. Ele afirma que estes devem descobrir cada vez mais sua identidade na Igreja: os leigos/as, de modo particular as mulheres não devem continuar permanecer às margens das decisões. No seu magistério, exalta o papel das mulheres em todos os setores da sociedade afirmando que sua contribuição não deve se limitar a temas “femininos”. Francisco valoriza o papel da mulher, sua presença na vida social, econômica e política em nível local, nacional e internacional, assim como eclesial. Enfatiza a grande contribuição das mulheres na teologia e sua contribuição no Magistério da Igreja.

Na sua teologia, entende a mulher como - um ser ontológico - dentro da Igreja, enquanto instituição. Isso porque compreende que a própria Igreja é “feminina” e, Maria, a Mãe do Filho de Deus, é mulher, Mãe da Igreja; foi ofertada ao discípulo amado, (representando toda humanidade, não apenas o masculino) como Mãe: “Eis aí tua Mãe”, e a Ela toda a humanidade: “Mulher, Eis aí teu filho” (Jo, 19, 26-27).

Em várias ocasiões o Papa Francisco afirmou que a “Igreja é feminina”, “a Igreja é mulher”, isso porque, sua essência é feminina. No Novo Testamento são usadas imagens que nos dão a conhecer a natureza íntima da Igreja. Uma das

mais importantes é a Igreja como esposa, que indica algo que é central de seu próprio ser e mistério. No Apocalipse chamam-na “a esposa”, “a noiva”, “a esposa de Cristo”, “uma mulher”. De tal modo, para Francisco é impossível imaginar a Igreja sem a mulher, porque a Igreja é feminina. Para mim, acrescenta, “gosto também de pensar que a Igreja não é o Igreja, é a Igreja. A Igreja é feminino, é mãe” e devemos “aprofundar a nossa compreensão disso” (FRANCISCO, 2018).

Além do que, a mulher é fundamental na transmissão da fé. As primeiras testemunhas da ressurreição do Senhor são as mulheres. (Mt 28, 5-7). Neste sentido, destaca-se a importância do gesto do Papa Francisco de elevar a posição da figura de Maria Madalena, “na liturgia da Igreja **de memória a Festa**, tanto para a recuperação do seu justo lugar na Igreja das origens e na superação da distorção preconceituosa de sua identidade, quanto para impulsionar o debate sobre o lugar das mulheres na Igreja” (ANDREATTA; ROCCA; AZEVEDO, 30 junho 2019).

Não só, mas o magistério de Francisco é rico em gestos e palavras sobre as mulheres: ele se abaixa para lavar os pés das mulheres, pela primeira vez, na história da liturgia da quinta-feira santa<sup>2</sup> (2013); visita cárceres femininos; cria comissões de estudo sobre o diaconato feminino com a participação efetiva de mulheres<sup>3</sup>; nomeia mulheres para participar a outras comissões, como a comissão responsável para tratar dos abusos sexuais na Igreja<sup>4</sup> e a exercer cargos importantes no Vaticano e no mundo. Em seus escritos, Francisco quer dar visibilidade a presença feminina na Igreja, sua participação em todas as expressões

---

2. Este gesto realizou-se em 2013, no Cárcere de menores infratores em Roma. Junto com os homens que representavam os doze apóstolos estavam duas mulheres, uma delas de fé mulçumana. Gosto que tenha repetido já várias vezes durante seu pontificando (SCAMPARINI, Globo.com, 29 março 2013).

3. Em 2016, o Papa Francisco havia criado uma ‘omissão de Estudo sobre o Diaconato das Mulheres que, como comissão, chegou a um resultado parcial sobre como era a realidade do diaconato das mulheres nos primeiros séculos da Igreja e suas implicações hoje. Esta comissão permaneceu até 2018. Depois da conclusão do Sínodo sobre a Amazônia (2019) e com base nas propostas do Sínodo, criou em abril de 2020 uma nova Comissão de Estudo sobre o diaconato feminino, integrando novos membros. A comissão é formada por um grupo 10 professores provenientes de sete países, dentre os quais estão cinco mulheres: Catherine Brown Tkacz, Lviv (Ucrânia); Dominic Cerrato, Steubenville (EUA); professor Don Santiago del Cura Elena, Burgos (Espanha); Caroline Farey, Shrewsbury (Grã-Bretanha); Barbara Hallensleben, Friburgo (Suíça); Don Manfred Hauke, Lugano (Suíça); James Keating, Omaha (EUA); monsenhor Angelo Lameri, Crema (Itália); Rosalba Manes, Viterbo (Itália); Anne-Marie Pelletier, Paris (França).

4. Papa Francisco cria a comissão para tratar de abusos sexuais na Igreja em dezembro de 2013.

da vida eclesial e o exercício de seu ministério, incluindo, hoje, os ministérios de leitorado e acolitato, abertos às mulheres de forma estável e institucionalizada, com um mandato especial. Dessa maneira, exalta ainda mais o papel da mulher, tornando-a sujeito eclesial.

As implicações eclesiológicas desse pensamento são importantes, frutíferas e transformadoras. Do contrário, como seria possível repensar o sujeito eclesial de acordo com uma linha de distinção entre masculino e feminino? Qual seria o risco de inverter a escala de importância, sem repensar a dinâmica de pertencimento em um contexto de comunhão entre sujeitos? Em virtude disso, Francisco chama atenção para o respeito, o reconhecimento da dignidade e dos direitos e deveres das mulheres. Fundamenta a teologia da mulher numa compreensão antropológica. A mulher foi criada à imagem e semelhança de Deus, com igual dignidade ao ser masculino.

Enfim, preocupa-se com todos indistintamente, tem muito a ensinar, sobretudo nessa época de crise econômica, moral e de identidade. Em sua missão de pastor da Igreja, Francisco valoriza a dignidade das pessoas, combate qualquer tipo de discriminação independente de seu *status* social, gênero ou posição que ocupa. Denuncia as condições de exploração, de servidão que tantas mulheres devem suportar. Ele se refere carinhosamente à mulher, a ponto de afirmar que Deus quis criar a mulher e nascer de uma Delas, “para que todos nós tivéssemos uma Mãe”. (GISOTTI, 2018).

## 1. A mulher na Igreja: uma questão aberta

Os estudos acerca da presença feminina no Cristianismo e na Igreja tem se intensificado nas últimas décadas, sobretudo, como aporte da teologia feminista. Além da investigação, a busca por espaços efetivos de protagonismo no seio da Igreja tem assumido um caráter marcante no magistério dos últimos Papas, principalmente, do Papa Francisco. De certo modo, é um resgate da presença feminina original, invisibilizada ao longo dos processos de estruturação e institucionalização do Cristianismo. No processo de institucionalização do Cristianismo, a Igreja assumiu diferentes estruturas epocais, que excluíram as mulheres dos espaços públicos, por exemplo, no mercado de trabalho e na política, relegando-

-as, muitas vezes, somente aos espaços privados, ou seja, ao lar e à família.

O Concílio Vaticano II, introduziu várias reformas na vida eclesial, tendo como base o reconhecimento da igualdade entre homens e mulheres, enquanto criados à imagem de Deus e destinados à mesma vocação e destinos divinos. Já durante o Concílio, a Igreja tomou posição em favor das mulheres ao combater a sua discriminação na vida social e cultural, insistindo que a educação acompanhasse os novos tempos e proporcionasse homens e mulheres cultos e de personalidades fortes, defendeu ambos como autores de cultura. Além do mais, protegeu interesses específicos das mulheres como os direitos fundamentais da pessoa, “à faculdade de escolher livremente o seu esposo, de abraçar o seu estatuto de vida ou o acesso à mesma cultura e educação que se admitem para o homem” (GS 29).

Apesar disso, a questão da mulher na Igreja pouco modificou, mas tem ampliado desde então, a sua atuação enquanto leiga, como cita o Decreto *Apostolicam Actuositatem*, n. 9: “[...] Mas, porque, nos nossos dias, as mulheres têm cada vez mais parte ativa em toda a vida da sociedade, é de grande importância uma participação mais ampla delas também nos vários campos do apostolado da Igreja”. Porém, o apostolado é compreendido enquanto serviço como leiga, sem poder de decisão. O próprio Vaticano II, foi quem autorizou o diaconato permanente como ministério ordenado, na Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja, em seu número 29, mas, mais uma vez, as mulheres foram excluídas do serviço hierárquico.

Cumprе ressaltar que desde a década de sessenta a Igreja sofria com escassez de sacerdotes e, mais uma vez foi estimulada, por parte do movimento feminista, a questão que as mulheres, são a maioria no exercício das funções diaconais, mas apenas o exercício de tais atividades pelos homens passou a ser legitimado. Ainda assim, a não inclusão das mulheres ao diaconato, a sua restauração como grau autônomo e permanente do ministério ordenado constituiu um passo importante para a renovação da visão teológica da Igreja e do ministério ordenado. A partir do Vaticano II, desenvolveu-se, também a teologia do laicato acompanhada pelo desenvolvimento de uma eclesiologia centrada na ótica do

Reino de Deus e não mais na separação Igreja-Mundo, sagrado-profano, possibilitando a valorização dos carismas dentro dela.

Todavia, a questão da mulher na Igreja pouco modificou, tem sim ampliado, desde então, a sua atuação enquanto leiga. As mulheres têm tido cada vez parte ativa em toda a sociedade, participado efetivamente em vários campos do apostolado da Igreja tais como: a participação das mulheres nas Comunidades Eclesiais de Base, nos conselhos paroquiais e diocesanos de pastoral e nas assembleias diocesanas, mas sem poder de decisão. Com as Conferências Episcopais Latino-americanas as preocupações da Igreja foram modificando-se. A Igreja, mormente, na América Latina, assume um olhar preocupado com a realidade e apresentou questionamentos de como modificar as injustiças sociais.

Desse modo, podemos entender que a Igreja resgata o protagonismo laical, situando o leigo/a na base comum da Igreja, como um sujeito coletivo sobre o qual se edificam todas as diferentes funções do Povo de Deus. A visão do leigo/a e a de protagonista, ou seja, sujeito na Igreja e no mundo, é sustentada na Exortação Apostolólica *Christifideles laici* (ChL, 1988). Essa questão ganha força com o Sínodo realizado em 1987, que marcou a história a Igreja por afirmar de forma bem consolidada os fundamentos da vida laical e suas possibilidades de assumirem o seu papel na Igreja e no mundo. Uma vez “incorporados em Cristo pelo Batismo, constituídos em Povo de Deus e tornados participantes, a seu modo, da função sacerdotal, profética e real de Cristo, os leigos exercem, pela parte que lhes toca, a missão de todo o povo cristão na Igreja e no mundo” (ChL 2). Os leigos são considerados “o verdadeiro tesouro escondido dentro da Igreja e da sociedade” (ChL 4).

Portanto, é no reconhecimento da dignidade batismal que consiste a grande renovação da participação da mulher na Igreja, enquanto reconhece que todos os batizados são chamados “a participar no tríplice múnus, sacerdotal, profético e real, de Jesus Cristo. A tradição viva da Igreja nunca se esqueceu desse aspecto” (ChL 14). Em vista do seu batismo os leigos/as são chamados a agir e viver no mundo, trabalhar juntamente com a hierarquia, participando da missão da Igreja de acordo com seus próprios carismas

Deste modo, os ministérios da mulher devem ser compreendidos em sua viva relação com a comunidade total, pois, “os ministérios, como sabemos, estes estão referidos e possuem em sua base teológica a reflexão sobre o batismo” (CONGAR, 1971, p. 8) Assim, “os leigos são especialmente chamados para tornarem a Igreja presente e operosa naqueles lugares e circunstâncias onde apenas através deles ela pode chegar como sal da terra” (LG 33b). Pois “o Evangelho não pode penetrar profundamente nas consciências, na vida e no trabalho de um povo sem a presença ativa dos leigos” (AG 21a).

Deste modo, a Igreja reconhece a vocação e a missão dos leigos, assim como a índole de santificação. Os leigos são chamados a exercer um apostolado no mundo para ser sinal de esperança e de uma vida verdadeiramente cristã e a participar como os clérigos e os religiosos das realidades celestes. Além disto, são chamados a participar de todos os aspectos da vida da Igreja, conforme seus próprios carismas.

Sem dúvida, a Igreja avançou na reflexão teológica dos diferentes ministérios e não lhe negou a mulher o seu direito à vivência na vida cultural, na educação, na sociedade e assumir funções, “de acordo com a própria índole, o papel que lhes toca”. Também reconheceu e promoveu “a participação da mulher na vida cultural” (GS 60). Todavia, a questão da mulher na Igreja ficou ainda aberta, muitas coisas ficaram só no papel, de modo particular o reconhecimento dos diversos trabalhos pastorais.

As Conferências Latino-americanas mostram a preocupação com a mulher, todavia, essa, ainda fica a margem da Igreja. Na Conferência de Medellín, em 1968, a classe das mulheres se encontra dentro das maiorias excluídas, e serão citadas apenas uma só vez ao longo de todo o documento “a mulher reivindica sua igualdade, de direito e de fato, com o homem” (MED 1, 20; 15, 10). De fato, a mulher será sujeito de transformação na Igreja e na sociedade, porque vai lutar por condições integras e igualitárias para seus filhos e netos; intensifica-se a sua presença nas Comunidades Eclesiais de Base (CEB’s) e nos movimentos da Ação Católica. Já na Conferência de Puebla, em 1979, as mulheres por sua vez, não ficaram escondidas. Elas aparecem nos “debates sobre a evangeliza-

ção, o que lhe traz características especiais. O texto denuncia a marginalização da mulher e a sua quase total ausência da vida pública, econômica e cultural” (TEPEDINO, 2010. p. 387).

Ao falar da questão da mulher a Conferência de Santo Domingo (SD), em 1992, aponta três caminhos: a Igreja precisa dar uma resposta a realidade vivenciada pelas mulheres, pois a marginalização e as injustiças sociais ferem o projeto de Deus e os direitos básicos da pessoa humana (SD 167); tanto a Igreja e a sociedade devem zelar pela dignidade, igualdade e direitos entre homens e mulheres (SD 105); a igreja relega a vocação das mulheres “ao papel de mãe, defensora da vida, e educadora do lar”. (SD. 210). São muito perceptíveis os progressos e os regressos que a V Conferência de Aparecida (DAp), em 2007, faz entorno da mulher latino-americana, ao mesmo tempo que valoriza seu protagonismo na Nova Evangelização, o reduz na sua vocação de mãe dentro da família patriarcal. Neste documento, o tema da mulher é discutido na sessão dedicada à família (DAp 459-463). O documento “lamenta a mentalidade machista, que as desvaloriza, valoriza sua participação na vida social e eclesial, escuta o clamor das mulheres silenciadas, garante sua presença nos ministérios e a conclama a participação plena em todos os setores da vida”. (TEPEDINO, 2010. p. 391).

## 2. A mulher no magistério do Papa Francisco

Em sua primeira Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual, no ano de 2013, o Papa discorre elogios aos ministérios não ordenados, homens e mulheres de bens (EG 52, 86, 104, 171, 252, 271, 283). Portanto, a mulher da *Evangelii Gaudium* é ainda a “mulher zeladora da casa e cuidadora dos filhos, inspirada pelo imaginário de Maria de Nazaré (EG 287). Para Suess, “mulher, na Igreja, é, até hoje, voluntária e não profissional nas instâncias administrativas e decisivas” (SUESS, 2015, p. 128). Por mais que esta linguagem sexista predomine a exortação, a mentalidade de Francisco enche-nos de esperança.

Francisco insiste na valorização do serviço das mulheres nas comunidades de fé, na teologia e em outros ministérios na Igreja. Adverte a necessidade “de ampliar os espaços para uma presença feminina mais incisiva na Igreja”.

Enaltece o “gênio feminino” esse “é necessário em todas as expressões da vida social; por isso deve ser garantida a presença das mulheres também no âmbito do trabalho e nos vários lugares onde se toma decisões importantes, tanto na Igreja como nas estruturas sociais” (EG, 103). Alude à reivindicação dos “legítimos direitos das mulheres”, e sua dignidade compartilhada com os homens (EG 104).

Ao falar da dimensão social da evangelização, a mulher aparece, ainda, no tópico sobre a opção preferencial pelos pobres, no qual exorta a cuidar dos mais frágeis. As mulheres são categorizadas como pobres, que como os pobres vivem situações de exclusão, maus-tratos e violência, visto que têm menores possibilidades de defender seus direitos (EG 212). Um dos pontos nevrálgicos dos discursos do Papa Francisco é relacionar Maria e a mulher, não para justificar, mas por sua grande devoção. Segundo ele “Maria é mais importante que os apóstolos. Sem Maria o colégio apostólico não existe. Portanto sem uma adequada valorização e importância dadas à mulher, a Igreja não será o que deve ser, ou seja, falhará em sua vocação” (BINGEMER, 2014, p. 149).

É nesse contexto que podemos entender os conflitos e as crises da Igreja diante do grande desafio em acolher a “contribuição de muitas mulheres que trabalham na família, no campo da educação na fé, na atividade pastoral, na formação escolar, mas também nas estruturas sociais, culturais e econômicas”. O mundo atual requer “a presença da mulher na esfera pública, no mundo do trabalho e nos lugares onde são tomadas as decisões mais importantes, e ao mesmo tempo manter a sua presença e atenção preferencial e muito especial na e para a família” (FRANCISCO, 2015).

Ao mesmo tempo, o Papa insiste para o desenvolvimento de “uma renovada cultura da identidade e da diferença”. Para isso, é necessária uma “aliança entre o homem e a mulher”, “chamada a tomar em suas mãos a direção de toda a sociedade” (FRANCISCO, 2015). Em seu discurso de conclusão do Sínodo da Amazônia, em 26 de outubro de 2019, Francisco sublinha “o papel das mulheres na Igreja vai muito além da funcionalidade”, da transmissão da fé e da preservação da cultura. Na Exortação apostólica pós-sinodal Querida Amazônia, o Papa recordou o grande papel das mulheres na região e reiterou o convite a alargar o

horizonte para evitar reduzir a nossa compreensão da Igreja a meras estruturas funcionais” (QAm,2020) Alude a valorização do feminino, seus dons e apela aumentar a participação das mulheres na vida litúrgica, abrindo espaços para com os ministérios do acolitamento e do leitorado.

O longo caminho traçado até aqui mostra que o Papa está convencido da urgência de oferecer espaços às mulheres na vida da Igreja e de acolhê-las, tendo em consideração as específicas e diferentes sensibilidades culturais e sociais. Não há como falar de nova evangelização sem assegurar a presença feminina nas comunidades, nas responsabilidades pastorais, no acompanhamento de pessoas, famílias e grupos, assim como na reflexão teológica. Reivindica “uma profunda teologia da mulher”. Aos membros do Pontifício Conselho para os Leigos, nos 25 anos da *Mulieris Dignitatem* de João Paulo II - afirma que, na Igreja, “é importante perguntar-se que presença tem a mulher” (GISOTTI, 2018).

Enfim, para Francisco o papel da mulher na Igreja não é feminismo, é um direito!”. Portanto, é fundamental reconhecer a mulher como “sujeito eclesial”, de efetiva participação em todas as expressões da vida eclesial, incluindo o ministério ordenado. A Exortação Apostólica Pós-Sinodal “Querida Amazônia” (2020) enfatiza a força e o dom das mulheres nas comunidades de fé (QAm 99). “Sem as mulheres, a Igreja se desmorona, como teriam caído aos pedaços muitas comunidades da Amazônia se não estivessem lá as mulheres, sustentando-as, conservando-as e cuidando delas. Isto mostra qual é o seu poder característico” (QAm 100) e o perfil feminino na Igreja.

### 3. Os ministérios da mulher na Igreja

O Papa Francisco tem surpreendido a Igreja e a sociedade com o seu jeito de ser e de agir um tanto quanto incomum para um pontífice. Com isto, tem provocado grandes discussões e debates principalmente acerca de temas controversos na atualidade. Um desses temas é, sem dúvidas, o lugar da mulher na Igreja. A questão dos ministérios é um tema caro às mulheres que atuam na Igreja. Muitas mulheres exercem os mais variados ministérios, porém, considerados de segunda categoria. Perguntada sobre o papel das mulheres na Igreja, Mary Hunt (2018) diz que se estamos falando da Igreja institucional, não há papel oficial das

mulheres embora elas estejam no trabalho pastoral e ministerial em muitas partes do mundo. Isso acontece devido à não-ordenação, pois se as mulheres não são ordenadas, não há a possibilidade para tomarem decisões. Então, enquanto papel oficial, não existe lugar para as mulheres entre as lideranças da Igreja.

Conforme vimos nos tópicos anteriores, a Igreja tem avançado muito pouco nas reflexões e ações com relação à participação da mulher no ritmo que exige os sinais dos tempos. Como diz León (1984, p. 31), a presença feminina é pequena ou nula nos Secretariados, nas Comissões, Sagradas Congregações, nos Concílios e Sínodos. Por exemplo, no Concílio Vaticano II (1962-1965), dentre mais de 2.500 participantes, apenas 07 eram mulheres, sem direito a voto. Este fato nos mostra que existem muitos espaços na Igreja Católica onde são tomadas as decisões e a mulher não é incluída. E mais: não é nada agradável participar se não tiver direito a voto. Por incrível que pareça, até no Sínodo para a Amazônia acontecido em 2019 com a participação recorde de 35 mulheres, ainda não foi possível o voto feminino nas decisões.

Apesar desta lenta caminhada, temos a grata satisfação de perceber que o Papa Francisco veio, como ele mesmo diz, “do fim do mundo”, com o desejo de dar impulsos espirituais, pastorais e teológicos e assim promover uma necessária e esperada reforma na Igreja. Além da publicação de documentos, o Papa Francisco também surpreende com seus pronunciamentos e atitudes concretas que agrada a uns e desagrada a outros, provocando rejeição e até certa ira.

Para o historiador Massimo Faggioli (2015), a escolha de Bergoglio, um bispo latino-americano, revela o desejo de renovação na Igreja. Ele compreende o pontificado pela perspectiva do Concílio Vaticano II e Francisco é o primeiro Papa que aceita as orientações conciliares e pensa a partir delas, pois “João Paulo II e Bento XVI eram homens do Concílio Vaticano II e seus pontificados estavam empenhados em corrigir as trajetórias do Concílio. Francisco aceita o Concílio como um dado fundamental da Igreja de hoje”, diz Faggioli.

Neste sentido, Agenor Brighenti (2019), analisa os avanços e retrocessos com relação à renovação proposta pelo Concílio Vaticano II, de modo especial com relação à identidade dos leigos/as no seio da Igreja em que todos são su-

jeitos pelo batismo. Ele diz que “na Igreja, caminhamos mais ou menos como o Vaticano II propôs, até por volta do Sínodo de 1985, ocasião da celebração dos 25 anos do Concílio” (BRIGHENTI, 2019, p. 28). Desta forma, a Igreja caminhou para trás, por isso se fala em “virar a página para trás”, em “involução eclesial” ou “inverno eclesial” onde se verifica o distanciamento da renovação trazida pelo Vaticano II. Mas, o Papa Francisco resgata, com Aparecida, o Concílio e a tradição eclesial latino-americana. Por isso podemos falar de Francisco como o Papa reformador, o qual traz de volta a teologia do laicato proveniente do Vaticano II e se mostra favorável à superação do clericalismo e patriarcalismo em vista de uma Igreja toda ela ministerial reportando-se ao lugar e ao papel das mulheres. “As mulheres precisavam ouvir uma palavra de reconhecimento de sua identidade, presença e serviço à causa da evangelização, sobretudo, vindo de um papa” (BRIGHENTI, 2019, p. 37).

Buscar a superação do clericalismo tem muita importância quando se trata dos espaços de atuação da mulher na Igreja. Embora o Vaticano II e a tradição eclesial latino-americana tenham contribuído muito para o reconhecimento do valor e dignidade da mulher, ainda é insuficiente. É necessário também uma eclesiologia que envolva mais as mulheres e traga à Igreja as mudanças que lhe são necessárias. Para Francisco às mulheres devem assumir responsabilidades também onde as decisões são tomadas na Igreja. Nesse sentido, o Sínodo da Amazônia serviu para mostrar a presença de mulheres fortes e corajosas que mantiveram em pé a Igreja, servindo com coragem missionária e profética, naqueles lugares em que a presença de sacerdotes era ausente.

Um dos sinais de reconhecimento da presença feminina na Igreja nos parece ser o gesto do Papa Francisco na institucionalização por meio da Carta Apostólica em forma de Motu Proprio *Spiritus Domini* (2020), o acesso das mulheres aos ministérios do leitorado e acolitado, de forma estável e institucionalizada, com um mandato especial. Para isso, O Papa Francisco, altera o cânon 230 parágrafo primeiro do Código de Direitos Canônico, que agora passa a ter a seguinte redação: “Os leigos que tenham a idade e os dons determinados por decreto da Conferência Episcopal poderão ser assumidos estavelmente, mediante o rito litúrgico estabelecido, nos ministérios de leitores e acólitos; no entanto, tal

atribuição não lhes confere o direito de apoio ou de remuneração da Igreja”. Com a alteração, fica institucionalizada a abertura para homens e mulheres desempenharem tais funções, antes reservadas para seminaristas durante a preparação para o ministério ordenado.

Diante da necessidade de despatriarcalização, teólogas como Ivone Gebara, consideram que a Teologia da Libertação ainda é patriarcal e repleta de imagens masculinas de Deus (NUNES, 2006). É preciso, pois, a desconstrução dessas ideologias patriarcais. Para Tomita (2010, p. 3), “o método da desconstrução das ideologias patriarcais tem sido muito importante para mostrar que a maioria dos ensinamentos cristãos foram baseados em uma perspectiva patriarcal”, onde os homens têm todo o poder e às mulheres restava ocupar o segundo ou o terceiro lugar nas igrejas e no lar.

Emerge, então, nas décadas de 1960 a 1980, a Teologia feita pelas mulheres, trazendo questionamentos para as práticas estruturais vigentes nas Igrejas cristãs, tais como a ocultação das mulheres na construção do discurso teológico. Neste sentido, Fiorenza (1995), afirma que “o afastamento das mulheres da liderança e da teologia no espaço eclesial foi realizado por meio da domesticação da mulher sob autoridade masculina”. Infelizmente, goza-se de certos privilégios e de certo destaque na Igreja quando se entra nas estruturas existentes. Não é mais possível continuar com os mesmos esquemas de pensamento, nem reproduzir as mesmas formulações teológicas que foram elaboradas pelos homens. Gebara, ao falar de sua experiência como teóloga feminista, nos diz: “Quando eu repetia as ideias dos outros, particularmente dos homens, não havia problemas [...]. Mas chegou o tempo dos frutos maduros e com eles o desejo e a coragem de dizer a minha palavra” (GEBARA, 2000, p. 91).

Segundo Silva (2010, p. 88), no fazer teológico feminista, “o conhecimento não se dá apenas através do exercício da razão, pois a reflexão não se separa da experiência vital”. A Teologia Feminista surge de um lugar específico, daí a importância do cotidiano como lugar teológico. O cotidiano com suas contradições surge como uma categoria hermenêutica que possibilita a superação de uma visão dualística e dicotômica da vida.

Por isso, é muito importante o fazer teológico feminista, pois os muitos serviços assumidos pelas mulheres são considerados sem importância e, portanto, ficam na invisibilidade. Basta citar a atuação das mulheres nas Comunidades Eclesiais de Base onde procuram resolver problemas do bairro, do trabalho, das crianças, de saúde, educação e moradia. As mulheres estão presentes não apenas na Igreja assumindo os muitos serviços, mas também nos sindicatos, partidos políticos e movimentos populares, entendidos como forma de serviço e compromisso com a justiça e igualdade. Entre os mais pobres, as mulheres representam uma força incansável de resistência às estruturas injustas. Deste modo assumem um papel ativo na Igreja e na sociedade, colaborando na construção de um mundo justo e fraterno, sinal do Reino definitivo.

## Considerações Finais

A pesquisa mostra a necessidade de superar a perspectiva machista enraizada no poder hierárquico da Igreja, a partir do paradigma da reciprocidade na equivalência e na diferença dos gêneros. Quanto ao papel da mulher na Igreja, o Papa se diz convicto da urgência de oferecer espaços às mulheres, levando em consideração as específicas e diversificadas sensibilidades culturais e sociais. Emerge, ainda, a premência da valorização da presença feminina nas comunidades de fé, de sua reflexão teológica e da possibilidade de as mulheres assumirem responsabilidades sociais e eclesiais, de maneira harmônica com a vida familiar. Para Francisco, a Igreja é mulher. Deste modo, o ministério feminino - como vocação -, ganha força à luz da **Ruah** ou **Espírito Santo**.

Com esta pesquisa alimentamos a esperança de que a Igreja possa se abrir sempre mais aos sinais dos tempos e ampliar os espaços para a participação feminina. A mulher já é presente na Igreja, porém, sempre ocupando o segundo ou terceiro lugar, nunca com o poder de decisão! Se para participar das decisões, ela precisa ser ordenada, que seja! Afinal não existem argumentos suficientes que justifique a ordenação reservada aos homens. Além disso, seria um grande gesto de coragem e abertura numa Igreja que carrega ao longo dos anos o peso de uma tradição machista e excludente. Porém, a luta maior deverá ser a de mudar a compreensão que se tem do poder e a maneira de exercê-lo, inserindo valores

e formas diferentes das que estamos habituadas a ver nas práticas masculinas. Caso contrário, não terá nenhuma importância participar nas instâncias de poder na Igreja.

Por fim, trazemos uma poesia da sul-africana Jero Mofokeng; ela nos mostra que ao longo dos séculos um pensamento que marcou a nossa história foi com relação às diferenças sociais entre homens e mulheres, consideradas pela sociedade como algo natural e que por isso não podiam ser mudadas. Essas diferenças seriam determinadas pelas diferenças biológicas entre homens e mulheres e, portanto, estabelecidas por Deus. Hoje, sabe-se que certas características e práticas masculinas e femininas foram moldadas e construídas pela sociedade, não são só naturais. As diferenças no exercício dos ministérios na Igreja, por exemplo, foram construídas por aqueles que mesmo sem argumentos bíblicos e teológicos sustentam que a ordenação sacerdotal, e conseqüentemente a participação nas instâncias de poder na Igreja, é reservada aos homens e, ainda acreditam em decisão fechada, “assunto encerrado”. Como acreditar “em assunto encerrado”, se a vida é tão dinâmica? Eis a poesia:

Quando criança,  
me ensinaram o que eu podia  
e o que não podia fazer.  
Na escola,  
me disseram que  
não podia estudar matemática,  
porque as meninas  
não eram boas em matemática.  
Na universidade  
aconselharam as meninas  
a não tentarem a carreira do direito.  
A razão!  
o direito era uma matéria difícil,  
e os negros,  
especialmente as mulheres negras,  
não conseguiriam acompanhá-la.  
No trabalho,  
a mesma discriminação.  
O que torna os estereótipos de gênero  
um assunto tão sério  
para a sociedade e para as Igrejas  
é a crença fundamental  
sobre a qual se baseiam

todos os estereótipos de gêneros:  
o mito de que os homens  
são superiores às mulheres  
(MOFOKENG, 1996, p. 41).

## Referências

- ANDRADE, Joaquim; RASCHIETTI, Estefano. Uma Igreja Sinodal e “em saída” na Amazônia: Os maiores desafios apontados por bispos no Brasil. *Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor.*, Curitiba, v. 11, n. 3. 641-668, set./dez.2019.
- ANDREATTA Cleusa Maria; ROCCA, Susana; AZEVEDO; Wagner Fernandes de. Mulheres na Igreja: Vozes que desafiam. *IHU*. Unisinos. 30 junho 2019.
- Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/590456-por-completar-mulheres-na-igreja-vozes-que-nos-desafiam>. Acesso em 30 janeiro 2021.
- BÍBLIA SAGRADA. Bíblia de Jerusalém. Ed. Revista. São Paulo: Paulus, 2002.
- BINGEMER, Maria Clara. Francisco e as mulheres. Da “Abuela Rosa” a uma nova reflexão sobre a mulher. In: SILVA, José M (org.). *Papa Francisco: Perspectivas e expectativas de um papado*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p. 145-158.
- BRIGHENTI, Agenor. *O laicato na Igreja e no mundo. Um gigante adormecido e domesticado*. São Paulo: Paulinas, 2019.
- BRIGHENTI, Agenor. O contexto de uma ousadia que continua fazendo caminho: a propósito dos 40 anos de Medellín. *Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor.*, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 415-434, jul./dez. 2009.
- CONGAR, Yves. *Ministères et Communion Ecclésiale*. Les Éditions du Cerf: Paris. 1971
- CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida*. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. 13-31 de maio de 2007. São Paulo: CNBB/Paulinas/ Paulus, 2007.
- CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Conclusões da IV Conferência do Episcopado Latino-americano. Santo Domingo*. Texto Oficial. Nova Evangelização Promoção Humana Cultural Cristã. Paulinas: São Paulo, 1992.
- CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Conclusões da Conferência de Puebla*. Evangelização no presente e no futuro da América Latina. 27.1 a 13-2 de 1979. 13. ed. São Paulo: Paulinas, 2004.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Conclusões da Conferência de Medellín – 1968*. Texto oficial. Trinta anos depois, Medellín é ainda atual ? São Paulo: Paulinas, 1998.

FAGGIOLI, Massimo. *Francisco: o primeiro Papa totalmente pós-Concílio*.

Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/542430-francisco-o-primeiro-papa-totalmente-pos-concilio-entrevista-especial-com-massimo-faggioli> Acesso em 28 janeiro 2021.

FRANCISCO. PAPA. *Discurso do Papa Francisco aos participantes na Plenária do Pontifício Conselho para a Cultura*. Sábado, 7 de fevereiro de 2015. Disponível em: [http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/february/documents/papa-francesco\\_20150207\\_pontificio-consiglio-cultura.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/february/documents/papa-francesco_20150207_pontificio-consiglio-cultura.html). Acesso em 12 dezembro 2020.

FRANCISCO. Papa. Exortação Apostólica Pós-Sinodal. *Querida Amazônia*. Ao povo de Deus e a todas as pessoas de boa vontade. Roma, 2 de fevereiro de 2020. São Paulo: Paulinas, 2020.

FRANCISCO. Papa. Exortação Apostólica. *Evangelii Gaudium*. A alegria do Evangelho. Roma, 24 de novembro de 2013. São Paulo: Paulinas, 2020.

FRANCISCO. Papa. *Homilia do Papa Francisco. Santa Missa na Solenidade de Maria Santíssima Mãe de Deus*. 53º Dia Mundial da Paz. Basílica Vaticana. Quarta-feira, 1º de janeiro de 2020. Disponível em: [http://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2020/documents/papa-francesco\\_20200101\\_omelia-madredidio-pace.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2020/documents/papa-francesco_20200101_omelia-madredidio-pace.html). Acesso em 12 dezembro de 2020.

FRANCISCO. PAPA. *Meditações Matutinas na Santa Missa Celebrada na Capela da Casa Santa Marta. A mulher é a harmonia do mundo*. Quinta-feira, 9 de fevereiro de 2017. Disponível em: [http://www.vatican.va/content/francesco/pt/cotidie/2017/documents/papa-francesco-cotidie\\_20170209\\_mulher-harmonia-mundo.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/cotidie/2017/documents/papa-francesco-cotidie_20170209_mulher-harmonia-mundo.html). Acesso em 12 dezembro de 2020.

FRANCISCO. Papa. *Francisco e o papel das mulheres na Igreja*. 03 março 2018. Disponível em:

<https://www.pom.org.br/francisco-e-o-papel-das-mulheres-na-igreja/>. Acesso em 30 janeiro de 2021.

FRANCISCO. Papa. Carta Apostólica sob forma de “Motu Próprio”. *Spiritus Domini*. Sobre a modificação do Cân. 230 § 1 do código de direito canônico acerca do acesso das pessoas do sexo feminino ao ministério instituído do leitorado e do acolitado. Disponível em:

FIORINZA, Elizabeth Schüssler. *Discipulado de Iguais: uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1995.

GISOTTI, Alessandro. *Francisco e o papel das mulheres na Igreja*. Vatican News, 07 de março de 2018. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/>

- [papa/news/2018-03/francisco-e-o-papel-das-mulheres-na-igreja.html](http://papa/news/2018-03/francisco-e-o-papel-das-mulheres-na-igreja.html). Acesso em 12 de dezembro 2020.
- GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- HUNT, Mary. *O lugar das mulheres no pontificado de Francisco*. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/579720-o-lugar-das-mulheres-no-pontificado-de-francisco-entrevista-especial-com-mary-hunt> Acesso em 28 janeiro 2021.
- JOÃO PAULO II, Papa. Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem*. A Dignidade e a Vocação da Mulher. 6. ed. Roma, 15 de agosto de 1988. São Paulo: Paulinas, 2005.
- JOÃO PAULO II, Papa. Exortação apostólica *Christifideles laici*. Sobre vocação e missão dos leigos na Igreja e no mundo. São Paulo: Loyola, 1989.
- LEON, Maria A. Rodrigues. A discriminação da mulher na Igreja Católica. In: MARCÍLIO, Maria Luíza (org.) *A mulher pobre na história da Igreja Latino-Americana*. São Paulo: Paulinas; CEHILA, 1984.
- MOFOKENG, Jero. Diferentes e Iguais. *Revista Sem Fronteiras*. Março de 1996, nº 238, p.41
- NUNES, Maria José Rosado. Teologia feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. *Revista de Estudos Feministas*. Florianópolis, vol. 14, p. 294-304, jan./abr. 2006.
- ROSADO-NUNES, Maria José Fontelas; CARRANZA, Brenda Maribel. Fim de uma ordem: natureza, lei divina, feminismo. *Horizonte . Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 17, n. 53, p. 936, 31 ago. 2019.
- SCAMPARINI, Ilze. Papa Francisco faz lava-pés em cárcere de menores em Roma. *Globo.com*, 29 março 2013. Disponível em: <http://g1.globo.com/bom-dia-brasil/noticia/2013/03/papa-francisco-faz-lava-pes-em-carcere-de-menores-em-roma.html>. Acesso em: 30 janeiro 2021.
- SILVA, Silvia Regina de Lima. Abriendo Caminos, teología feminista e teología negra feminista Latinoamericana. *Revista Magistro*. Rio de Janeiro, vol. 1, n. 1, p. 88, 2010. Disponível em: <http://publicacoes.unigranrio.edu.br/index.php/magistro/article/view/1055>. Acesso em: 28/01/2021 às 20:23min.
- SUESS, Paulo. *Dicionário da Evangelii Gaudium: 50 palavras para uma leitura pastoral*. São Paulo: Paulus, 2015.
- TEPEDINO, Ana Maria. De Medellín a Aparecida: Marcas, trajetórias da Igreja Latino-americana. *Revista do Departamento de teologia da PUC- Rio/*

*Brasil*. Ano XIV nº 36, setembro a dezembro/2010. p. 382.

TOMITA, Luiza Etsuko. A Teologia feminista libertadora: deslocamentos epistemológicos. *Revista Fazendo Gênero* 9, diásporas, diversidades, deslocamentos. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2010, p. 3. Disponível em:

[http://www.fg2010.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1278455084\\_ARQUIVO\\_FAZENDOGENERO.final.pdf](http://www.fg2010.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1278455084_ARQUIVO_FAZENDOGENERO.final.pdf) Acesso em 28/01/2021 às 17:40min.

VATICANO II. *Mensagens, discursos e documentos*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

## Papa Francisco e o específico da Teologia Moral. Análise do discurso à Academia Afonsiana pelos seus 70 anos de fundação

Pope Francis and the specific of Moral Theology.  
Analysis of the speech to the Afonsian  
Academy for its 70 years of foundation

*\*Andre Luiz Boccato de Almeida*

### Resumo

O presente artigo abordará a renovação da teologia moral no contexto do magistério eclesial do Papa Francisco. No atual pontificado, a reflexão em torno da questão moral recebe um impulso renovador, haja vista os vários posicionamentos do pontífice diante de questões referentes à criatividade da consciência na decisão dos sujeitos cristãos, ao papel do discernimento, à questão ecológica, às grandes linhas da moral social, à globalização, à economia, à educação, entre outros. O foco desta reflexão será o discurso proferido pelo Papa Francisco na Academia Afonsiana, por ocasião dos seus 70 anos de fundação. Por meio da apresentação de oito tópicos, Francisco coloca-se em continuidade com o ensinamento conciliar e estimula a um criativo labor teológico-moral. O artigo será desdobrado em três partes: num primeiro momento, serão apresentados alguns paradigmas históricos em teologia moral; em seguida, os elementos principais da renovação teológico-moral no Concílio Vaticano II; e, por fim, serão evidenciados alguns elementos do seu discurso na Academia Afonsiana.

**Palavras-chave:** Francis; teologia moral; Academia Afonsiana; renovação eclesial.

\*Pós-doutor em teologia - PUC-PR e professor da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Contato: [a.l.boccato@gmail.com](mailto:a.l.boccato@gmail.com)

Revista de Cultura  
Teológica

Texto enviado em  
11.02.2021  
Aprovado em  
17.03.2021

Ano XXIX - Nº 98  
Jan - Abr 2021



Programa de Estudos  
Pós Graduação em  
Teologia - PUC/SP

## Abstract

This article will address the renewal of moral theology in the context of Pope Francis' ecclesial magisterium. In the current pontificate, the reflection on the moral issue receives a renewed impulse, considering the various positions of the pontiff in relation to questions regarding the creativity of conscience in the decision of Christian subjects, the role of discernment, the ecological question, the broad lines of social morality, globalization, economics, education, among others. The focus of this reflection will be the speech given by Pope Francis at the Afonsiana Academy, on the occasion of its 70 years of foundation. Through the presentation of eight topics, Francis puts himself in continuity with the conciliar teaching and encourages a creative theological-moral work. The article will be divided into three parts: first, some historical paradigms in moral theology will be presented; then, the main elements of theological-moral renewal in the Second Vatican Council; and, finally, some elements of his speech at the Academia Afonsiana will be highlighted.

**KEYWORDS:** Francisco; moral theology; Afonsiana Academy; ecclesial renewal.

## Introdução

O presente artigo, pretende, analisar o discurso do Papa Francisco à Academia Afonsiana, na comemoração dos seus 70 anos. Primeiro, se apresentará alguns indicativos históricos ou modelos morais que marcaram a reflexão teológico- moral até o Vaticano II. Segundo, destacar-se-á a importância do Concílio Vaticano II enquanto evento de renovação e marco histórico para a abertura de uma nova metodologia em moral. Terceiro, à luz do discurso de Francisco aos professores e estudantes da Academia Afonsiana, será apresentado as características do fazer teológico-moral diante de alguns novos desafios.

Francisco, no evento ocorrido no dia 9 de fevereiro de 2019, na sala Clementina, do qual o Papa Francisco recebeu 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. Francisco enfatizou a particular missão do *saber moral*: “compete a difícil mais indispensável tarefa de fazer encontrar e acolher o Cristo na vida cotidiana con-

creta, aprofundando a vida sub *lumine mysterii Christi*” (FRANCISCO, 2020). Repropondo o proêmio da *Veritatis Gaudium* (VG), acerca das Universidades e Faculdades eclesiásticas, 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”.

## 1. Paradigmas históricos em teologia moral: o desafio da renovação

O cristianismo nasceu em meio a várias pluralidades históricas, mas caminhou lentamente em direção a uma busca de identidade doutrinal e moral. Assumiu desde os inícios o contexto histórico social. Se inicialmente a mensagem querigmática em torno de Cristo tenha representado o centro da mensagem moral do Novo Testamento, não determinou, em consequência, um mesmo e único ethos comunitário. Ao mesmo tempo que a comunidade cristã se manteve fiel à memória do Mestre Jesus, buscou ainda viver esta experiência no seu próprio contexto (ZUCCARO, 2007, p. 35).

Na reflexão teológico-moral, ao longo da história, percebe-se um complexo caminho de busca por uma fundamentação que considere a pluralidade hermenêutica como um indicativo central. Ora foi se acentuando uma perspectiva de caráter mais ‘identitário’, ora uma que emerge de forma antitética, segundo a antropologia assimilada dentro de determinado contexto histórico social. Esta realidade teve a sua gênese na nascente comunidade cristã com desenvolvimentos posteriores, caracterizando um fenômeno que exige uma rigorosa análise tanto do ethos bíblicos como o ethos correspondente às várias tradições culturais (CARLOTTI, 2016, p. 54). Considera-se que três referenciais marcaram a tradição histórica em teologia moral: a do dualismo corpo/alma; o da lei e o da centralidade da pessoa.

O primeiro, o do dualismo corpo/alma orientou-se mais numa perspectiva em que o corpo era assumido como uma dimensão negativa, fruto da assimilação do pessimismo antigo greco-romano. É verdade que hoje há uma hermenêutica crítica capaz de integrar este antigo dualismo, chegando ao ponto de não mais falar em corpo, mas em corporeidade. O corpo, num contexto anterior, precisava ser domado e dominado (COMBLIN, 2005, p. 14), já que era um rebelde e indis-

ciplinado (GIRARD, 1990, p. 27).

Salienta-se deste paradigma que uma separação absoluta entre o psiquismo e a corporeidade, entre o espírito e a matéria, entre o racional e o biológico (AZPITARTE, 1984, p. 245). Os sistemas ético-antropológicos posteriores ao dualismo foram influenciados pelo platonismo, gnosticismo, jansenismo e cartesianismo moderno. Essa visão recebeu críticas duras (FOUCAULT, 1992, p. 77).

O segundo paradigma foi centrado na lei, isto é, em um modelo deontológico, mais próprio de uma fase pós escolástica e na Baixa Idade Média. A teologia acadêmica e universitária, assimiladora das contradições pluralistas das universidades foi paulatinamente cedendo espaço a um referencial positivo de lei, em detrimento de uma perspectiva mais integral.

As clássicas Sumas de Teologia e os Livros Penitenciais (VIDAL, 2003, p. 365) foram a expressão moral do regime de penitência individualizada que tinha neste modelo da lei, a obrigatoriedade externa com o objetivo de oferecer aos futuros sacerdotes certa instrução prática para desempenhar o ministério da confissão. A busca por uma identidade eclesial e organizacional na fase pós Trento, lançou as bases para uma perspectiva ética que lentamente perdia contato com a espiritualidade e o tratado da graça, fortalecendo o acento legalista. Com isto, se introduz uma interpretação legalista da ética cristã, alheia à Boa Notícia do anúncio de Jesus (KEENAN, 2013, p. 21). O referencial casuístico tradicional, devido à carência metodológica, tendeu a fundamentar o dever e a obrigação moral (TRENTIN, 1997, p. 848) diretamente na vontade de Deus, que se manifesta ao homem mediante a revelação ou a lei natural.

O terceiro modelo é o da centralidade da pessoa que encontrou na corrente filosófica personalista uma mediação coerente. Esta visão tem em Bernhard Häring seu representante mais expressivo no sentido de ser um grande protagonista de uma cristologia centrada no encontro de Cristo com o homem (ANJOS, 2015, p. 426). A centralidade da pessoa, no contexto de uma ética cristã, justifica-se pelo fato de que a autonomia da vontade é o princípio único de todas as leis morais, assim como dos deveres que a elas se ajustam (QUEIRUGA, 2015, p. 94).

No contexto do Concílio Vaticano II, a dignidade da pessoa é assumida

como base para o diálogo entre a Igreja e as culturas modernas, entre a cidade celeste e a terrena. Assim, a realização e o empenho na busca pela resolução dos problemas constituem um valor fundamental (GAUDIUM ET SPES, 1998, nº 40), em sua relação com todas as instâncias que fazem parte da vida humana, tais como: o matrimônio, a família, a cultura humana, a vida econômico-social, a política, a comunidade internacional em busca de uma paz duradoura entre os povos (GAUDIUM ET SPES, 1998, nº 46). Os Padres Conciliares recorreriam ao personalismo ao afirmarem os direitos de liberdade, responsabilidade e racionalidade (GAUDIUM ET SPES, 1998, nº 28). Se do ponto de vista cristológico (vertical) a libertação plena da pessoa é um convite (Gl 5,13) proveniente do próprio anúncio do Reino, do ponto de vista humano (horizontal), é um itinerário que a própria pessoa é chamada a realizar, mediante o empenho dinâmico da liberdade de consciência rumo a um agir concreto.

Esse triplo referencial em teologia moral (dualismo corpo/alma, legalista e o personalismo) convergirá no Concílio Vaticano II, e será provocado a uma mudança a partir diante dos avanços das ciências humanas e a renovação teológica iniciada alguns anos anteriores (LEONE, 2017, p. 12). Esses modelos teológico-morais ainda hoje continuam com suas marcas tanto na teologia moral como no magistério eclesial. Destarte renovação iniciada no Vaticano II e o seu novo impulso metodológico, a teologia moral recebeu um impulso a partir de uma assimilação de uma visão antropológica integral, em diálogo com os novos desafios do mundo moderno.

## 2. A renovação da teologia moral no contexto do Concílio Vaticano II

O discurso inaugural do Papa João XXIII (*Gaudet Mater Ecclesia*) no dia 11 de outubro de 1962 dava uma perspectiva ao que tinha sido pensado e organizado para o evento eclesial. Contra uma atitude de condenação dos erros, o Papa sonhava uma Igreja misericordiosa que atualizasse a doutrina evangélica como uma boa nova nas novas condições dos tempos atuais, com o “remédio da misericórdia do que o da severidade” (JOÃO XXIII, 1962). Pode-se dizer que o sentido deste discurso foi acolhido nas sessões conciliares, sendo assumido, de modo particular na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (GS).

Do ponto de vista metodológico, no Vaticano II há uma ruptura com a tradicional abordagem dedutiva que julgava a realidade a partir da mera aplicação das verdades dogmáticas e universais à uma dada situação histórica particular. Foi propriamente com o Decreto *Optatam Totius* (OT) que a teologia moral recebeu uma atenção especial dos Padres Conciliares, principalmente no que tange à cristologia e à centralidade da pessoa (OÑA, 2013, p. 102-146). Sob uma perspectiva de *sequela Christi*, o cristão deveria encontrar na sua própria consciência a lei fundamental do amor que o liga a Deus e aos irmãos, e com base nela, é chamado a resolver muitos problemas novos que se colocam na sua vida, seja em nível pessoal ou comunitário (ZUCCARO, 2007, p. 72).

O grande impulso teológico proveniente das sessões conciliares foi promotor de uma nova metodologia na moral de inspiração cristã, justamente porque o decreto conciliar (OT, nº 16), insistiu no fato de que à teologia moral é confiada a missão, não de assegurar leis a serem seguidas ou um sistema a ser assumido, mas de produzir frutos de caridade para a vida no mundo. Portanto, a grandeza do chamado que os fiéis receberam de Cristo e a urgência de uma resposta a este chamado é a transformação da vida em experiência de caridade e santidade para o bem do mundo (DOLDI, 2004, p. 100).

Um problema que despertou a atenção dos teólogos moralistas assim que terminou o Vaticano II foi a delicada tarefa de superar e ir além do juridicismo da ‘antiga moral’, sem cair no situacionismo da ‘nova moral’ (KENNAN, 2013, p. 126). Na nova moral, o homem é o sujeito e responsável de seu destino propriamente ético. Antes de seguir leis ou normas externas de sua vida, ele participa diretamente da vida nova em Cristo, na caridade do Pai e pela força do Espírito Santo. Nessa nova compreensão, a pessoa é chamada em sua consciência a orientar sua vida, em toda sua dinâmica existencial, colocando em movimento toda a sua complexa estrutura ôntico-dinâmica e personalista a partir de uma vida virtuosa, mediante o exercício prudencial da fé na prática (PARISI, 2013, p. 94).

Sabe-se que o Vaticano II falou pouco de moral, mas forneceu as diretrizes metodológicas que propiciaram a integração de uma hermenêutica da pluralidade como condição de superação de certa tendência tradicional ou fundamenta-

lista de uma fase anterior (CARLOTTI, 2016, pp. 116-117). A assimilação desta perspectiva plural adveio da necessidade de levar em consideração a análise dos problemas típicos do homem moderno em meio ao saber científico moderno (GRANDIS, 1994, p. 474), confrontando com a mensagem evangélica primordial.

O Concílio Vaticano II pode ser certamente considerado como o que ultrapassa uma visão pessimista do mundo, apresentando os aspectos positivos da cultura e do mundo, com um olhar de esperança. É verdade que ele pode ser considerado como portador de uma visão otimista, mas um otimismo realista que não se confunde como ingênuo ou perda de identidade, mas que admitiu a crítica (FOLLET, 1967, p. 257) como condição para um diálogo com as novas realidades humanas. O diálogo com a pluralidade legítima supõe o confronto positivo com os valores evangélicos que necessitam ser reconhecidos como a manifestação do *ethos*.

De fato, a grande missão da teologia moral é o de mostrar a altura e a grandeza da vocação que os fiéis receberam em Cristo, sendo importante para isso aprofundar a relação entre o ser humano e as suas várias perspectivas: o fundamento bíblico, a relação com a cristologia e a pastoralidade (LORENZETTI, 2013, p. 403-419). Esta opção do Vaticano II legitimou, de certa forma, uma mudança metodológica que levaria a um aprofundamento com a particularidade da experiência cristã. No Concílio, a centralidade de Cristo e uma visão personalista integral, passou a ser objeto de ricos e abundantes estudos, principalmente na exegese bíblica, nas ciências e com as novas abordagens antropológicas (BORDEYNE, 2010, p. 161).

O enfoque metodológico presente na reorientação conciliar, além de buscar superar os dualismos e reducionismos próprios das perspectivas precedentes, também lançou um olhar de esperança e de diálogo com o complexo mundo moderno, ainda a ser mais bem aprofundado (DOLDI, 2004, p. 99-114). Pode-se, deste modo, dizer que há implicações para a teologia moral, ao menos em três campos da reflexão: a importância da autonomia em ética (tema levado a sério pelos modernos); uma teologia interpretativa da experiência humana (a hermenêutica à serviço da teologia e da vida concreta); uma nova forma em unir a

vida moral, propriamente, e o teologal em seu sentido da revelação (GAZIAUX, 2010, p. 210).

Portanto, é no contexto deste rico impulso antropológico, teológico e metodológico que se pode compreender o sentido do discurso do Papa Francisco à Academia Afonsiana, convidando a uma retomada da inspiração conciliar de diálogo, com vistas a lançar propostas concretas à reflexão atual. Há um expresso convite do Papa a superar modelos ou sistemas do passado para reapropriar-se das profundas questões diante dos novos desafios e perspectivas que se colocam no hoje dos sujeitos eclesiais. O Concílio Vaticano II propiciou um processo renovador da teologia moral que encontra hoje no magistério de Francisco uma motivação.

### **3. Papa Francisco e o impulso renovador à teologia moral: desafios e perspectivas**

No discurso do Papa Francisco à Academia Afonsiana pelos seus 70 anos de fundação, aos professores e estudantes, podem-se encontrar alguns elementos que explicitam um impulso renovador no fazer teológico-moral. Embora o discurso tenha sido considerado mais um no contexto protocolar do Vaticano, fruto de encontros e acolhimento, para um olhar atento, encontram-se elementos basilares para a sua missão de pensar a realidade com os seus desafios à ética de inspiração cristã.

No discurso papal há uma consciência histórica das grandes marcas da moral cristã, embora ele insista no específico do saber moral a ser ainda aprimorado: “fazer encontrar e acolher Cristo na vida quotidiana concreta, como Aquele que, libertando-nos do pecado, da tristeza, do vazio interior e do isolamento, faz nascer e renascer em nós a alegria” (FRANCISCO, 2020). Recorda com insistência que “todas as estruturas acadêmicas hoje são chamadas a um compromisso mais decisivo de renovada planificação e renovação” (FRANCISCO, 2020) à luz da Constituição Apostólica *Veritatis Gaudium*, que em seu próêmio insiste em quatro aspectos centrais: o querigma; o diálogo sem reservas; a interdisciplinaridade e transdisciplinaridade; criar redes entre as instituições.

O específico do saber teológico-moral, segundo Francisco, localiza-se dentro do contexto histórico que necessita ser confrontado diante das novas questões humanas que interpelam a fé cristã. Pode-se dizer que no seu discurso emergem algumas ideias que suscitam uma criatividade do viver a fé, diante dos novos desafios do tempo presente. Constata-se oito elementos centrais no seu discurso. São os seguintes:

Primeiro. Uma teologia moral que acompanhe a perspectiva de uma Igreja “em saída”, assumindo as interpelações de hoje, sem se acomodar às posições de escolas ou juízos formulados do passado (FRANCISCO, 2020). Diante de uma certa tendência eclesial atual, marcada por um sectarismo cristão tribal, por um isolacionismo e até o retorno de um neognosticismo mascarado de meritocracia religiosa (GONZÁLEZ FAUS, 2015, p. 70), urge retornar a uma perspectiva de diálogo para superar uma busca de respostas simples diante dos problemas complexos emergentes. Nos inícios do cristianismo, a revelação foi compreendida pelos primeiros teólogos como uma realidade cuja expressão foi influenciada pela contingência histórica, exigindo discernir entre o conteúdo e a forma. Esta experiência será profundamente interpelada pela modernidade, abalando inclusive a capacidade que o ser humano possui de escutar a Deus (VERGOTE, 2002, p. 36). A modernidade, ao iniciar seu caminho interpelador dos fundamentos, no contexto da civilização cristã ocidental, promoveu também conjuntamente uma atitude de reação, o que pode gerar posturas rígidas diante das constantes desconstruções de sentido dentro do campo religioso (PASSOS, 2020, p. 54-55). Esse é um desafio profundo que exige uma nova postura na relação com o mundo. O Papa Francisco, motiva no seu discurso, a uma não idealização em “excesso” da vida cristã, por fuga ou refúgio dos problemas e questões do ser humano atual. Esta não seria uma postura compatível com uma escuta sincera da complexa realidade. Cabe, portanto, ao teólogo moralista, a árdua missão de repropor a mensagem cristã às pessoas para que estas produzam um juízo moral na sua situação concreta. O que Francisco pede aos moralistas é uma sábia prudência pastoral e pesquisa séria em tempos de mudança de paradigma.

Segundo. Uma teologia moral que seja capaz de ouvir a realidade e apresentar a ela respostas esperançosas à exemplo de Santo Afonso (FRANCISCO,

2020). Com o Concílio Vaticano II brotou o desejo da Igreja de dialogar com o mundo moderno, escutando as alegrias e esperanças das pessoas e dos cristãos. É crescente uma postura ou tendência de defesa e desconfiança, própria da crise de sentido niilista pós-moderna que atinge a raiz da questão moral (BOFF, 2014, p. 175). Para Francisco a realidade precisa ser ouvida com seriedade para que dela apareça o objeto a ser discernido e vivido, e mediante ela, se faça o sério labor teológico (BLANCO, 2020, p. 25). A experiência concreta na vida pastoral, deste modo, deixa de ser uma aplicação doutrinal do universal ao particular para se tornar o ponto de partida reflexão teológica. Na verdade, este elemento metodológico exprime uma tradição teológica latino-americana que centra na condição concreta da pessoa. Essa experiência do cotidiano, enquanto escuta da singularidade, embora não tenha sido muito valorizada na longa tradição de matriz europeia, por carregar consigo a desconfiança de um certo relativismo moral e espiritual (DUQUOC, 2006, p. 78), no pontificado de Francisco é uma orientação central, justamente por superar o dualismo entre o universal e o particular. Assim, à luz de Santo Afonso, intrépido doutor da escuta, os teólogos moralistas são chamados a seguir um corajoso caminho de escuta e reproposta ao ser humano hodierno.

Terceiro. Uma teologia moral que se deixe plasmar pela misericórdia, tendo sempre como centro a caridade (FRANCISCO, 2020). Para o Papa, o primado da teologia moral de inspiração cristã é o amor enquanto resposta à iniciativa gratuita do amor de Deus ao humano e não o contrário. Ele próprio já tinha dito isso na exortação pós-sinodal *Amoris Laetitia* nestes termos,

O ensino da teologia moral não deveria deixar de assumir estas considerações, porque embora seja verdade que é preciso ter cuidado com a integralidade da doutrina moral da Igreja, todavia sempre se deve pôr um cuidado especial em evidenciar e encorajar os valores mais altos e centrais do Evangelho, particularmente o primado da caridade como resposta à iniciativa gratuita do amor de Deus. Às vezes custa-nos muito dar lugar, na pastoral, ao amor incondicional de Deus. Pomos tantas condições à misericórdia que a esvaziamos de sentido concreto e real significado, e esta é a pior maneira de frustrar o Evangelho (...). Por isso, convém sempre considerar 'inadequada qualquer concepção teológica que, em última instância,

ponha em dúvida a própria onipotência de Deus e, especialmente, a sua misericórdia (FRANCISCO, 2016, nº 311).

Francisco tem consciência de que no interior da tradição cristã a caridade possui uma centralidade inigualável, justamente porque existe outras expressões e tradições morais que foram equiparadas a ela. Outros paradigmas teológico-morais, como o do dualismo corpo-alma, do pecado e da lei, por motivos históricos e culturais (ALMEIDA, 2017, p. 151-171), ao ocuparem certa centralidade até em documentos do magistério, desenraizaram-se de uma reflexão cujo primado é a caridade. Esse processo foi gerador de uma assimetria teológica que desfavoreceu uma salutar busca da verdade, sem confundir o essencial no contexto da “hierarquia das verdades” (UNITATIS REDINTEGRATIO, 1998, nº 11). Assim, o teólogo moralista é chamado constantemente discernir, com análise crítica e metódica próprio do seu ofício, o essencial da lógica da caridade, nas suas várias expressões e acepções, com o devido cuidado de não perder a integridade da doutrina moral e encorajando aos valores mais altos e centrais do Evangelho (PINCKAERS, 1991, p. 117).

Quarto. Uma teologia moral chamada a experimentar “a lei do Espírito que dá vida em Jesus Cristo”, capaz de conduzir a pessoa à liberdade mediante um agir responsável (FRANCISCO, 2020). Francisco faz alusão à dimensão pneumática da experiência cristã, referência central na teologia paulina. É verdade que em Paulo o Espírito Santo ocupa um lugar privilegiado diante da controvérsia judaizante da lei enquanto categoria de afirmação dos valores legais e a nova lei do Espírito revelada por Jesus Cristo na comunidade cristã (WENDLAND, 1972, p. 99-104). Em Paulo, o Espírito favorece a criatividade inteligente no coração e consciência da pessoa pois todo aquele que foi salvo e redimido é capaz de pensar e viver para o alto (Rm 6,6.11; 13,14; Gl 3,17; 5,1.13), em detrimento de uma falsa segurança que a normatividade em si dá à consciência. A lei do Espírito, fonte de vida nova, é um indicativo de que o cristão, regenerado em Cristo, é um sujeito de possibilidades (VERDES, 1999, p. 91). Na ética teológica paulina se sobressai a capacidade criativa e dinâmica da pessoa que vive a experiência teologal em sua realidade concreta, mediante a constante busca pela sua opção fundamental, fonte dinâmica de sua vida moral. O Papa Francisco,

deste modo, tem consciência que Cristo e a sua proposta misericordiosa, devem ocupar o centro da vida cristã e da reflexão dos teólogos moralistas. Embora na fundamentação da teologia moral haja ainda certo “esquecimento do Espírito Santo” (GONZÁLEZ FAUS, 2015, p. 149-163), diante da supervalorização legalista, a sua força no agir cristão é o dom maior de Deus na vida da pessoa de fé. Portanto, a lei do Espírito que dá vida em Jesus Cristo deve mover as propostas reflexivas dos teólogos moralistas no contexto de mundo e de Igreja.

Quinto. Uma teologia moral que supere uma ética individualista, própria de grupos particulares, com ânsia de competitividade e imersa na cultura do descarté (FRANCISCO, 2020). Este apelo do Papa coloca-se em continuidade com a proposta do Vaticano II (GAUDIUM ET SPES, 1998, nº 30), que já acenava para essa perspectiva nos anos sessenta. No contexto da “comunidade humana”, o Concílio aludia ao risco do fechamento diante do dever da justiça e da caridade, sem uma preocupação social. Considerava a necessidade de um cultivo individual e social das virtudes humanas para que houvesse uma unidade do mundo e a boa convivência entre todos. Esta sensibilidade conciliar, segundo Francisco, é ainda mais urgente nos dias de hoje, tornando-se uma das tarefas do teólogo moralista, principalmente porque impera uma “cultura do descarté” (FRANCISCO, 2013, nº 53), que promove a exclusão e a exploração das pessoas. O Papa sugere aos teólogos moralistas, com suas reflexões e produções, serem sonhadores no mundo, pelo desarmamento e desconstrução das sutis interfaces da competitividade e da necropolítica, incentivadora desta lógica anti-evangélica (ALMEIDA, 2019, p. 357-382), presentes no imaginário social e na consciência social. É um sonho ao mesmo tempo social, cultural, ecológico e eclesial (FRANCISCO, 2021) a ser cultivado no cotidiano por todos, para que a humanidade sobreviva diante da crise civilizacional. Deste modo, esta orientação de Francisco, depende muito de uma visão de alargamento da consciência individual para um compromisso social no horizonte de uma responsabilidade mundial (JOSAPHAT, 2010, p. 95).

Sexto. Uma teologia moral que se preocupe com a dimensão ecológica e a consciência do cuidado da casa comum, mediante formas viáveis de desenvolvimento integral (FRANCISCO, 2020). Até pouco tempo o tema da ecologia e do meio ambiente era praticamente ausente nos manuais de teologia moral. Com a

encíclica *Laudato Si* (FRANCISCO, 2015), a reflexão cristã passou a ter um protagonismo explícito acerca do problema ecológico e do cuidado com o destino do planeta, sendo considerado um “giro copernicano” (SORGE, 2017, p. 439-452) no diálogo com o mundo laico sobre o tema. No pontificado de Francisco a questão ecológica é assumida como central na moral social, exprimindo uma mudança paradigmática no modo de ler a teologia da criação em diálogo com outros saberes (MAÇANEIRO, 2016, p. 230-283). Esta importância dada ao tema, no horizonte da reflexão ética justifica-se pelo fato de que a civilização tecnocientífica, ao chegar a níveis de exploração e consumo desenfreado dos bens da natureza, atinge o cume de domínio nas relações no planeta, gerador de uma crise inimaginável. Francisco, sensível a essa gritante situação, também pede que os teólogos moralistas que promovam um desenvolvimento integral assumindo a dimensão ecológica e uma formação da consciência no cuidado com a casa comum enquanto uma missão própria e específica do saber moral. Para o Papa, o teólogo moralista deve ser o promotor de um processo educativo das consciências anestesiadas pela autorreferencialidade, pelo privatismo, pela exclusão dos pobres e o descuido com a natureza (MATTOS, 2018, p. 350). Pede aos moralistas, uma postura de resistência profética e defesa da casa comum e que seja aprofundado uma teologia da criação e da redenção em relação ao tema ecológico.

Sétimo. Uma teologia promotora do diálogo com as novas possibilidades que o desenvolvimento das ciências biomédicas põe à disposição da humanidade, defendendo a vida dos mais vulneráveis (FRANCISCO, 2020). Esta é uma questão que já vem sendo tratada por pensadores de várias vertentes (MORIN, 2001), onde se busca um diálogo em vista de uma valoração ética diante do avanço da tecnociência no campo do corpo humano com suas múltiplas possibilidades. A questão de fundo, que revela a preocupação de Francisco é dupla. Primeiro, com o avanço de uma bioética secular, fruto do lento processo de secularização, há um questionamento sobre o papel das tradições religiosas no debate sobre origem da vida e suas interfaces (TOMÁS, 2014, p. 74). Segundo a linguagem religiosa, no que se refere às questões científicas, poderia oferecer alguma contribuição, já que no debate público perdeu seu protagonismo (ALMEIDA,

2019, p. 152)? Estas questões fazem emergir o problema da religião, e em específico, da reflexão teológica no espaço público com suas plurais discursividades. Francisco pede aos teólogos moralistas que dialoguem e debatam as grandes questões éticas relacionadas à vida em seu início até o fim<sup>1</sup>. O diálogo coloca-se como condição irrenunciável para a ampliação dos pontos de vistas no alvorecer da civilização das pluralidades. Francisco tem consciência de que não é a autoridade única quem decidirá o limiar do caminho a ser percorrido, mas uma postura de abertura e discernimento diante das diversidades, reconhecendo a autonomia dos campos epistemológicos em questão. Frente a isso, portanto, há um incentivo na continuidade de diálogo e aprofundamento da questão sobre o pós-humano, em tempos de incertezas e possibilidades (PESSINI, 2010, p. 223-240). Mais que um apressado julgamento moral diante de questões novas, é conveniente um privilegiado fórum de debate onde as várias perspectivas sejam discutidas à luz das respectivas antropologias e a busca pela promoção da vida humana em todas as suas esferas.

Oitavo. Uma teologia moral que não hesite em “sujar as mãos” com a concretude dos problemas, do sofrimento e da fragilidade das pessoas (FRANCISCO, 2020). Este último indicativo do Papa pode ser considerado como uma síntese dos anteriores, orientador do pressuposto fundamental do ato teológico-moral. No bojo de seu convite há uma marca latino-americana, que por excelência faz-se solidária com o murmúrio das vítimas e o grito dos profetas (MENDONZA-ÁLVAREZ, 2011, p. 15). Eis porque a busca por mediações teóricas e antropológicas exige esse “sujar as mãos”, com a concretude dos problemas reais das pessoas, sendo esse uma missão específica do teólogo moralista, na medida em que coloca em movimento a sabedoria humana e a revelada. Sabe-se que três motivos levaram à separação da teologia com a vida: a aliança da Igreja com o poder; a incorporação da matriz cultural grega e a entrada e o aninhamento da teologia no mundo da universidade (BOFF, 1998, p. 613-614). Este realismo presente na máxima de Francisco explicita o desejo, não apenas de articular a teologia com

---

1. Assim como Edgar Morin, em sua obra *“Ciência com consciência”* (MORIN, 1998), propôs um fórum de análise das grandes questões científicas e humanas, no contexto da mudança de paradigma civilizacional, Francisco parece propor aos teólogos moralistas um amplo diálogo entre fé e razão, mediado pelas questões éticas e a relação entre fé e ecologia.

a vida, como principalmente de superar um grande inimigo que ronda de tempos em tempos a fé cristã: o gnosticismo atual (FRANCISCO, 2018, nº 36-46). A dificuldade de muitos cristãos e teólogos em viverem a experiência cristã, mergulhados na concretude dos problemas, do sofrimento e da fragilidade das pessoas, dá-se pelo fato de que a tentação gnóstica é a de transformar o cristianismo numa doutrina teórica (GONZÁLEZ FAUS, 2015, p. 69-70), impedindo de assumir a missão de transformar o mundo de modo a acolher as imperfeições humanas.

A missão do teólogo moralista, a partir da perspectiva de Francisco, quer iluminar a vida cristã, principalmente a dos mais pobres, centro da pregação do próprio Cristo. As oito indicações presentes no seu discurso ampliam o campo de irradiação da missão do moralista. A visão de Francisco, sobre a teologia moral, está em uma estreita relação com a atitude de saída missionária, deixando de ser autoreferencial, para fazer do outro, dos pobres e sofredores, a referência de sua missão. Para ele, cada cristão e cada comunidade são chamados a ser instrumentos de Deus à serviço da libertação e da promoção dos pobres, para que possam integrar-se plenamente na sociedade; isto supõe estar docilmente atentos, para ouvir o clamor do pobre e socorrê-lo (FRANCISCO, 2013, nº 187). Se a missão do teólogo moralista passa pela maior explicitação dos instrumentos e ferramentas da ciência teológica, cabe ao moralista centralizar seus esforços em ouvir o clamor dos pobres como um imperativo moral, colocando a causa dos pobres no centro das suas reflexões (FRANCISCO, 2013, nº 198).

Estes oito elementos indicadores do Papa Francisco, compreendidos em seu discurso aos membros da Academia Afonsiana, estão inseridos dentro de uma perspectiva teológica que busca superar uma falsa percepção de que a teologia é um labor que se faz distante da realidade dos sofrimentos e vulnerabilidade humana. O específico da teologia moral é uma tarefa ainda a ser levada em consideração por muitos teólogos. Assim, no discurso à Academia Afonsiana podemos encontrar um projeto formativo dentro de uma proposta, no qual Francisco orienta os teólogos a superar uma “moral fria de escritório” (FRANCISCO, 2016, nº 312) e promover uma profunda teologia do discernimento que leve a um cuidado pastoral que assume a verdade concreta das pessoas.

## Conclusão

O discurso do Papa Francisco à Academia Afonsiana é marcado por um sugestivo impulso renovador diante do árduo trabalho reflexivo dos teólogos moralistas. Nele pode-se encontrar um direcionamento para o essencial da experiência da fé vivida e pensada, o Evangelho, em tempos de mudanças. Nas oito indicações de seu discurso, encontra-se um verdadeiro projeto teológico a ser levado em consideração pelas inúmeras mediações epistemológicas e antropológicas a serem assumidas no labor teológico-moral. Ao mesmo tempo que Francisco indica um caminho metodológico de elaboração, sem perder o rigor científico, priorizando a escuta, o diálogo, o respeito, o discernimento e a formação da consciência, também direciona campos de atuação ou horizontes emergenciais para uma ampliação epistêmica.

Francisco tem consciência que o saber teológico-moral é marcado por não poucas conflitualidades e desentendimentos diante da complexidade da vida real com suas demandas e interpelações, principalmente no que tange à difícil articulação entre o universal e o particular. A herança de sistemas morais de distintos mecanismos, explicitam o quão é árduo captar a totalidade e integralidade do fenômeno moral. No atual contexto de mundo, em que há uma orientação transdisciplinar, a experiência cristã é chamada a decodificar continuamente novas linguagens e expressões para um diálogo coerente diante das novas questões.

Nessa reflexão privilegiou-se apresentar, inicialmente, algumas características históricas que marcaram o modo de se elaborar a reflexão teológico-moral até a orientação do Vaticano II que estimulou uma abordagem mais personalista, diante do abandono de uma metodologia casuística e legalista. No discurso de Francisco à Academia Afonsiana salientou-se uma importante contribuição diante da missão do teólogo moralista hoje na Igreja e no mundo. Desta maneira, considera-se que a tarefa de todo pensador que estuda o ser humano, no contexto de busca de um sentido evangélico, é o de colocar-se na escuta sensível e amorosa das feridas das pessoas. Esta postura não é apenas uma renovação do vigor evangélico enquanto retorno às fontes, mas um ato epistêmico, já que a necessidade de diálogo constante exige uma escuta de interpretações distintas,

propiciadoras de mediações novas. Para ele, se Jesus Cristo é o alicerce de toda reflexão moral, os mais variados métodos em moral devem aprofundar o “*sub lumine mysterii Christi*” em qualquer lugar que se encontre. Para isso, o “moralista” é chamado, pelo rigor de seu múnus, a superar linguagens e mediações que não exprimam a verdade da encarnação na dinâmica da cultura.

O específico da teologia moral, segundo Francisco, é colocar-se sempre na busca e na pesquisa para apresentar a eterna novidade de Cristo ao ser humano de hoje, mediante uma postura de abertura, respeito, diálogo e discernimento frente à atual cultura de possibilidades e desafios. Isto posto, o Concílio Vaticano II, na visão do Papa, já tinha iniciado um desafiante caminho de orientação ao teólogo moralista no contexto da renovação eclesial e pastoral. Uma teologia moral que não parte de uma sincera e aberta escuta da história e da realidade, corre o risco de fechar-se em si mesma, em um círculo vicioso e se tornar um sistema ou doutrina que apenas julga de forma dramática e negativa o seu entorno, sem dela acolher os fenômenos mais profundos e invisíveis numa primeira aproximação. As várias incompreensões em questões referentes à teologia moral, provêm do fato de que a missão do moralista é exigente: deve-se articular a polissêmica linguagem do fato moral humano em relação com a verdade a ser interpretada de modo plural, acenando para a experiência de transcendência (VIDAL, 2003, p. 297-315).

Francisco tem consciência disso ao recordar a centralidade do discernimento ético e pastoral na análise das situações concretas. Não se trata, propriamente, de refutar apressadamente um modelo moral de princípios, desembocando em um situacionismo, como acusam muitos críticos, mas, antes “perder” tempo na análise da realidade, antes de elaborar um juízo moral. O específico labor da teologia moral dá-se na rigorosa busca por uma fundamentação do agir moral que assuma a tarefa de estudar a verdade do ser humano e a verdade de Jesus Cristo, sem cair em reducionismos ou improvisações.

A busca pela verdade moral só pode ser sincera se for acompanhada por uma séria capacidade de rever as próprias posições diante da exigente formação da consciência crítica. Para Francisco, esta missão de confrontar a verdade revela-

da por Jesus Cristo e a condição concreta da pessoa, não pode se reduzir a uma simples recordação de juízos provenientes de sistemas morais passados, cujas mediações são marcadamente dualistas, legalistas e até, em alguns casos, janse-nistas. Antes, deve passar pela capacidade de interpretar a realidade da pessoa, seguindo o caminho o Vaticano II, e precedido pelo movimento de renovação. É verdade que hoje brotam discursos, juízos e até reflexões eclesiais morais que não se deixam iluminar pela constante luz proveniente da inspiração conciliar. Deve-se, nesses casos, recordar que o específico do saber teológico-moral é o da busca pela verdade num caminho de docilidade e humildade.

Outro elemento específico que brota do discurso de Francisco é o grande serviço que o saber moral presta à pastoral. Para ele, toda reflexão teológica deve partir da pastoralidade e oferecer luzes para o acompanhamento das pessoas. Essa é uma chave de leitura assumida já no Concílio Vaticano II que faz referência à prática de Cristo Bom Pastor, cheio de misericórdia e ternura para com as pessoas. Uma teologia moral deve sempre estar enraizada numa pastoral que assuma as angústias das pessoas e as acolha suas interpelações reais. Deste modo, um dos serviços que a teologia moral pode oferecer à comunidade eclesial é o de interpretar fatos e situações analisados cientificamente e seus mecanismos de manipulação à consciência, sacrário secretíssimo onde a pessoa decide iluminada pela voz de Deus (GS, nº 16) rumo a um discernimento prudente.

Enfim, a teologia moral tem uma tarefa específica de promover o diálogo com as ciências, com os pobres – os descartados de hoje – que sofrem as consequências de uma exploração assustadora diante dos avanços contra a casa comum. Para Francisco, o moralista deve ser alguém capaz de propor uma reflexão teológica que supere a globalização da indiferença. Não basta, segundo ele, apenas refletir sobre os pobres, sem escutá-los e deixar-se ser tocado pelas suas misérias e o seu grito que clama aos céus. Eles são uma maioria que desafia profundamente a missão da Igreja e a sua própria saída de uma autorreferencialidade (FRANCISCO, 2015, nº 49).

Assim, analisar em profundidade a convivência do ser humano no contexto maior com outros biomas ecológicos é uma urgente e específica função a ser

levada em consideração nos tempos atuais. Isso exige uma séria aproximação com as várias gramáticas e linguagens em torno da ciência ecológica. Portanto, no discurso de Francisco à Academia Afonsiana emergem esses elementos inspiradores para reorientar continuamente a missão específica da teologia moral na comunidade eclesial e no serviço à humanidade.

## Referências

- ALMEIDA, A. L. B. A pluralidade hermenêutica como indicativo ético-crítico no horizonte da moral fundamental. In: MILLEN, M. I. C.; ZACHARIAS, R. *Fundamentalismo*. Desafios à ética teológica. Aparecida: Santuário, 2017, p. 151-171.
- ALMEIDA, A. L. B. Sonhar uma teologia moral ao alcance do povo. In: ANJOS, M. F.; ZACHARIAS, R. (organizadores). *Ética entre poder e autoridade*. Perspectivas de teologia cristã. Aparecida: Santuário, 2019, p. 357-382.
- ALMEIDA, A. L. B. A Bioética frente às novas fronteiras contemporâneas. In: BARCHIFONTAINE, Ch. P.; TRINDADE, M. A. (org.). *A bioética social e suas implicações filosóficas*. São Paulo: Gênio Criador, 2019, p. 143-165.
- ANJOS, M. F. dos. Teologia Moral. In: PASSOS, J. D.; SANCHEZ, W. L. *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015, p. 940-947.
- AZPITARTE, E. L. “Práxis cristã II”. In: VIDAL, M. *Moral do amor e da sexualidade*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- BLANCO, P. A. O projeto moral do Papa Francisco. Sete lugares teológicos como desafios morais. In: ZACHARIAS, R.; MILLEN, M. I. C. *A moral do Papa Francisco*. Um projeto a partir dos descartados. Aparecida: Santuário, 2020, p. 19-54.
- BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- BOFF, Clodovis. *O livro do sentido*. Volume I. Crise e busca de sentido hoje (parte crítico-analítica). São Paulo: Paulus, 2014.
- BORDEYNE, Ph. La réappropriation de Vatican II en théologie morale: une redécouverte de la particularité chrétienne. In: BORDEYNE, Ph.; VILLEMENIN, L. (sous la direction de). *Vatican II et la théologie*. Perspectives pour le XXI<sup>e</sup> siècle. Paris: Les Éditions du Cerf, 2010, p. 153-176.
- CARLOTTI, Paolo. *Teologia della morale cristiana*. Bologna: EDB Manuali, 2016.
- COMBLIN, J. Cristianismo e corporeidade. In: Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER). *Corporeidade e teologia*. São Paulo: Pauli-

- nas, 2005, p. 7-20.
- DOLDI, M. Il rinnovamento postconciliare del contatto della teologia morale con il mistero di Cristo e la storia della salvezza. In: *Studia Moralia* 42 (2004), pp. 9-114, Supplemento n. 42/2
- DUQUOC, Ch. *A teologia no exílio*. O desafio da sobrevivência da teologia na cultura contemporânea. Petrópolis: Vozes, 2006.
- FOLLET, J. A condição do homem no mundo de hoje. In: BARAÚNA, G. *A Igreja no mundo de hoje*. Petrópolis: Vozes, 1967, p. 255-266.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1992.
- FRANCISCO. Carta Encíclica *Laudato Si*, sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Loyola/Paulus, 2015.
- FRANCISCO. Constituição Apostólica *Veritatis Gaudium*, sobre as Universidades e as Faculdades Eclesiásticas. São Paulo: Paulinas, 2018, nº 4 (A voz do Papa – 205).
- FRANCISCO. *Discurso do Papa Francisco aos professores e aos estudantes da Academia Afonsiana – Instituto Superior de Teologia*. In: [http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2019/february/documents/papa-francesco\\_20190209\\_accademia-alfonsiana.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2019/february/documents/papa-francesco_20190209_accademia-alfonsiana.html). Acesso dia 15 de Novembro de 2020.
- FRANCISCO. Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Loyola, 2013. (Documentos do Magistério).
- FRANCISCO. Exortação Apostólica *Gaudete et Exsultate*, sobre o chamado à santidade no mundo atual. São Paulo: Loyola, 2018. (Documentos do Magistério).
- FRANCISCO. Exortação Apostólica Pós-sinodal *Amoris Laetitia*, sobre o amor na família. São Paulo: Paulinas, 2016. (A voz do Papa).
- FRANCISCO. Exortação Apostólica Pós-sinodal Querida Amazônia. In: [http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20200202\\_querida-amazonia.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html). Acesso dia 10 de Janeiro de 2021.
- GAUDIUM ET SPES. In: CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo de hoje. *Vaticano II*. Mensagens. Discursos. Documentos. São Paulo: 1998.
- GAZIAUX, É. «Gaudium et spes» et la théologie morale fondamentale aujourd'hui: quelles suggestions? In: BORDEYNE, Ph.; VILLEMEN, L. (sous la direction de). *Vatican II et la théologie*. Perspectives pour le XXI<sup>e</sup> siècle. Paris: Les Éditions du Cerf, 2010, p. 203-216.
- GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1990.

- GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *As 10 heresias do catolicismo atual*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- GRANDIS, G. La teologia morale. In: GALANTINO, N.; LORIZIO, G. (edd.). *Metodologia teologica. Avviamento allo studio e alla ricerca pluridisciplinari*. Torino: San Pablo, 1994, p. 468-501.
- JOÃO XXIII. *Discurso de Sua Santidade Papa João XXIII na abertura solene do Santo Concílio II de outubro de 1962*. In: [http://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf\\_j-xxiii\\_spe\\_19621011\\_opening-council.html](http://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html). Acesso dia 30 de dezembro de 2020.
- JOSAPHAT, C. *Ética Mundial*. Esperança da humanidade globalizada. Petrópolis: Vozes, 2010.
- KEENAN, J. F. *História da Teologia Moral Católica no século XX*. Da confissão dos pecados à libertação das consciências. São Paulo: Loyola, 2013.
- LEONE, S. *Il rinnovamento dell'etica sessuale*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2017.
- LORENZETTI, L. Il Concilio Vaticano II. Svolta per la teologia morale. In: *Studia Moralia* 51/2 (2013), p. 403-419.
- MAÇANEIRO, Marcial. A ecologia e o Ensino Social da Igreja: inscrição e alcances de um paradigma. In: ZACHARIAS, R.; MANZINI, R. (orgs.). *Magistério e Doutrina Social da Igreja*. Continuidades e desafios. São Paulo: Paulinas, 2016, p. 230-283.
- MATTOS, L. A. Direitos humanos e sustentabilidade na perspectiva da Laudato Si'. In: MILLEN, M. I. C.; ZACHARIAS, R. *Ética teológica e direitos humanos*. (org.). Santuário: Aparecida, 2018, p. 333-352.
- MENDONZA-ÁLVAREZ, C. René Girard. *O Deus escondido da pós-modernidade*. Desejo, memória e imaginação escatológica. Ensaio de teologia fundamental pós-moderna. São Paulo: É Realizações, 2011.
- MORIN, E. *A religião dos saberes*. O desafio do século XXI. Jornadas temáticas idealizadas e dirigidas por Edgar Morin. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- OÑA, J. M. G. Del controvertido esquema “De Ordine Morali” a Optatam Totius, 16: la renovación moral del Vaticano II”. In: *Burgense. Collectanea Scientifica* 54/1, 2013, p. 102-146.
- OPTATAM TOTIUS. Decreto sobre a formação sacerdotal. In: CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Vaticano II*. Mensagens. Discursos. Documentos. São Paulo: 1998.
- PARISI, F. *Crisi e rinnovamento della teologia morale*. La lettura di Domenico Capone. Bologna: EDB, 2013. (Ética Teologica).

- PASSOS, J. D. *A força do passado na fraqueza do presente. O tradicionalismo e suas expressões*. São Paulo: Paulinas, 2020. (Coleção Crítica Religiosa).
- PESSINI, L. Bioética e o pós-humanismo: ideologia, utopia ou esperança? In: PESSINI, L.; SIQUEIRA, J. E.; HOSSNE, W. S. *Bioética em tempos de incertezas*. São Paulo: Loyola, 2010, p. 223-240.
- PINCKAERS, S. *L'Évangile et la morale*. 2º ed. Paris: Éditions du Cerf, 1991. (Études d'éthique chrétienne).
- QUEIRUGA, A. T. *A teologia depois do Vaticano II*. Diagnóstico e propostas. São Paulo: Paulus, 2015.
- SORGE, B. *Introducción a la doctrina social de la Iglesia*. Maliaño: Sal Terrae, 2017.
- TOMÁS, J. F. *Javier Gafo: Bioética, teología moral y diálogo*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2014.
- TRENTIN, G. Norma moral. In: F. Compagnoni; G. Piana. *Dicionário de Teologia Moral*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 848-858.
- UNITATIS REDINTEGRATIO. Decreto sobre o ecumenismo. In: CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Vaticano II*. Mensagens. Discursos. Documentos. São Paulo: 1998.
- VERDES, L. A. Moral do indicativo em Paulo. In: VIDAL, Marciano. *Ética Teológica*. Conceitos fundamentais. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 79-92.
- VERGOTE, Antoine. *Modernidade e cristianismo*. Interrogações e críticas recíprocas. São Paulo: Loyola, 2002.
- VIDAL, M. *Nova moral fundamental*. O lar teológico da Ética. Santuário: Aparecida, 2003.
- VIDAL, M. *Dez palavras-chave em moral do futuro*. São Paulo: Paulinas, 2003. (Coleção ética).
- WENDLAND, H. D. *Éthique du Nouveau Testament*. Introduction aux problèmes. Genève: Labor et Fides, 1972.
- ZUCCARO, Cataldo. *Cristologia e moral*. História, Interpretação, Perspectivas. São Paulo: Ave-Maria, 2007.

## A tecnologia: criatividade e poder Uma reflexão ético-social à luz da *Laudato si'*

Technology: creativity and power.  
An ethical-social reflection in the light of *Laudato si'*

\*Rogério Gomes

### Resumo:

O artigo visa refletir sobre o pensamento do Papa Francisco acerca da técnica, no capítulo terceiro da encíclica *Laudato si'*. Para isso, o autor apresenta a visão de alguns documentos do Vaticano II e de algumas encíclicas sociais para demonstrar como este assunto é compreendido pela Igreja que reconhece os benefícios do e as ambivalências do progresso tecnocientífico. É dessas bases que o Papa reflete, no âmbito da casa comum, sobre os benefícios da tecnologia como facilitadora da vida humana, o paradigma tecnocrático e o reducionismo antropológico e suas consequências. A reflexão considera o conceito de desenvolvimento na óptica da Doutrina social da Igreja. Desses elementos, o artigo busca aprofundar esse discurso a partir de algumas chaves de leituras que advêm do próprio mundo da técnica e como isso interfere na vida humana.

**Palavras-chaves:** técnica, paradigma tecnocrático, imperativo técnico, horizonte antropológico, poder, ambivalência, ecologia integral.

### Abstract:

The article's objective is to reflect on Pope Francis's thought about technology as referred to in the third chapter of the encyclical *Laudato Si'*. For this, the author presents

\*Doutor em Teologia Moral pela Accademia Alfonsiana, Roma. Atualmente é professor convidado da Accademia Alfonsiana, Roma. Contato: [rogergomesccsr@gmail.com](mailto:rogergomesccsr@gmail.com)

Enviado em  
20/01/2021  
Aprovado em  
09/04/2021

Ano XXIX - Nº 98  
Jan - Abr 2021



Programa de Estudos  
Pós Graduação em  
Teologia - PUC/SP

the vision of some Vatican II documents and social encyclicals to demonstrate how this subject is understood by the Church while recognizing the benefits of and ambivalences in technoscientific progress. From these bases, the Pope reflects, in consideration of our common home, the benefits of technology as a facilitator of human life, the technocratic paradigm and anthropological reductionism, and its consequences. The reflection considers the concept of development from the perspective of the social doctrine of the Church. From these elements, the article seeks to deepen this discourse based on some key readings from the world of technology itself and thus better understand how this interferes with human life.

**Keywords:** technique, technocratic paradigm, technical imperative, anthropological horizon, power, ambivalence, integral ecology.

## Introdução

**E**ste artigo visa analisar o pensamento do Papa Francisco, acerca da técnica, na encíclica social *Laudato si'*, assinada no dia 24 de maio, solenidade de Pentecostes de 2015, na qual ele reflete sobre o cuidado da casa comum. O texto é estruturado em seis capítulos, sendo objeto desta análise, alguns aspectos do capítulo terceiro. Intitulado *a raiz da crise ecológica*, nele o Papa aborda a tecnologia como criatividade e poder, o paradigma tecnocrático e sua globalização, a crise do antropocentrismo moderno e suas consequências, tais como o relativismo prático, a exclusão do trabalho e a inovação biológica a partir da pesquisa. Desse modo, o discurso sobre a tecnologia é tecido considerando a relação entre ser humano, seus pares e sua casa comum e como este a administra responsabilmente (Cf. *Laudato si'*, 2015, n. 101-136).

Para adentrar em tal análise é fundamental considerar que o pensamento da Igreja em relação à técnica deve ser compreendido no âmbito do progresso integral dos povos. Por este conceito, a doutrina social da Igreja entende toda a capacidade do ser humano com as diferentes facetas antropológicas que o caracteriza: *somaticus, vivens, sapiens, volens, socialis, culturalis, faber, ludens, religiosus, axiologicus, rationalis, pictor, loquax, oeconomicus, cyberneticus, symbioticus* (Cf. MONDIN, 1993, p. 30-323; MORA, 2004, p. 1680; VON ZUBEN, 2006, p.

23), inserido no âmbito cultural, histórico, científico, econômico, político, antropológico, natural, moral, espiritual e produtor de bens e de sentido para realizar-se humanamente. Evidencia-se, então, que o progresso da humanidade não é uma realidade abstrata simplesmente derivada da mera ação humana, como capacidade de produzir algo, instrumentalizá-lo e torná-lo eficiente, dando a ideia de que isso constitui evolução em si mesma, mas na dimensão criativa enquanto realização humana ao produzir bens que favorecem o desenvolvimento humano na terra e a sua aplicabilidade concreta com suas decorrências e ambivalências. Assim, a técnica no pensamento social da Igreja, encontra-se nesse conjunto de interfaces interconectadas que devem estar a serviço da humanidade e em favor da dignidade humana. Portanto, o progresso técnico-científico, humano e ético deve caminhar juntos, embora nem sempre isso ocorra.

É importante considerar que a técnica não é somente um conjunto de engenhos refinados frutos da evolução científica e econômica. No seu bojo também envolve questões filosóficas e éticas. Ela não é neutra, uma vez manipulada por interesses e, na medida que proporciona uma série de benefícios, também influencia o ser humano que é afetado e instrumentalizado por ela, a partir de grupos de poder (Cf. *Laudato si'*, 2015, n. 107). Para Galimberti

A técnica não é neutra, porque cria um mundo com determinadas características que não podemos evitar de conviver, e convivendo contrair hábitos que nos transformam inevitavelmente [...]. A técnica não é mais objeto de nossa escolha, mas é o nosso ambiente, onde fins e meios, objetivos e idealizações, condutas, ações e paixões, até mesmo sonhos e desejos são tecnicamente articulados e têm necessidade da técnica para exprimirem-se (GALIMBERTI, 2007, p. 34).

Postas tais considerações preliminares, o pensamento de Francisco sobre o progresso tecnológico, seguindo o magistério conciliar e dos seus predecessores, é fundado nos princípios da doutrina social da Igreja: bem comum, subsidiariedade, destinação universal dos bens, participação, solidariedade e na sua leitura dos “sinais dos tempos”, o que lhe permite atualizar a reflexão no contexto hodierno com suas problemáticas, superando certas visões hermenêuticas já ultrapassadas.

## 1. A visão sobre o progresso tecnocientífico em alguns documentos da Igreja

Fazendo um recorte teórico, a partir dos documentos do Vaticano II, a visão que emerge dos documentos eclesiais é a de que o progresso técnico transforma todos os âmbitos da vida na terra bem como o conhecimento do espaço e o domínio do mundo material. O desenvolvimento com a ciência aumenta o domínio humano sobre a natureza. As mudanças sociais e culturais e a nova época da história humana são assinaladas por grande evolução das ciências naturais, humanas, sociais e pelo progresso das técnicas e em todos os campos do saber. Evidencia-se a dificuldade de harmonizar tal progresso e para fazê-lo é necessário educar a inteligência segundo as diferentes tradições e por meio dos estudos clássicos. O progresso científico deve ser compreendido na lógica da sabedoria. Ressalta-se ainda que o avanço tecnocientífico é útil para prolongar a longevidade biológica, porém essa não consegue cessar a ansiedade do ser humano. (Cf. *Gaudium et spes*, 1965, n. 5, 15, 18, 20, 33, 54, 56).

Na linguagem conciliar o ser humano atual está muito ligado à ciência e à tecnologia do mundo moderno. A autonomia absoluta e o sentido de potência que o progresso hodierno inculca no ser humano pode fazê-lo perder o contato com a realidade e favorecer o ateísmo (Cf. *Gaudium et spes*, 1965, 20; *Ad gentes*, 1965, n. 11), uma vez que a excessiva confiança no progresso das ciências naturais e na técnica se inclinam à idolatria das coisas temporais, de modo a favorecê-lo (*Apostolicam actuositatem*, 1965, n. 7).

Em nível das encíclicas sociais se verifica que o avanço da técnica é resultante da inteligência humana, subordinada à divina (*Pacem in terris*, 1963, n. 257). Nesse processo, evidenciam-se o conflito geracional decorrente da tensão entre conservar as tradições e renunciar ao progresso e abrir-se às técnicas. A tecnocracia pode ser fonte dos males quando não está a serviço do progresso humano (*Populorum progressio*, 1967, n. 10, 33). O aprimoramento da técnica deve ser colocado num plano com perspectivas universais e autenticamente humanístico para não ameaçar o ambiente natural do ser humano. Tal progresso tecnocientífico e civilizatório exigem um proporcional avanço também da vida

moral e da ética (*Redemptor hominis*, 1979, n. 15). O progresso técnico tem levado ao domínio e à submissão da terra, à mecanização e a perda do trabalho (*Laborem exercens*, 1981, n. 5).

A *Mater et magistra* assinala algumas problemáticas sobre o progresso tecnocientífico e também a sua contribuição aos poderes públicos para reduzirem as desigualdades sociais entre as nações, nos diferentes níveis das relações sociais, econômicas e no mundo do trabalho (*Mater et magistra*, 1961, n. 47, 54).

Em *Caritas in veritate*, Bento XVI afirma que a técnica tomada por si mesma é ambivalente. Absolutizá-la ou querer voltar ao estado natural são modos opostos de compreender o progresso. A confiança nos prodígios da tecnologia esvazia o desenvolvimento dos povos. A técnica está ligada à autonomia, à criatividade, à liberdade e às melhorias da condição de vida em todos os sentidos. Ela livra o ser humano de seus limites e amplia seus horizontes. Insere-se no mandato divino de cuidar da terra. Ela é um aspecto do agir humano com todas as suas conseqüências e pode induzir à ideia de autossuficiência, transformar-se em um poder ideológico à medida que a humanidade se fecha em si e à procura pelo ser e pela verdade. Assim, todas as realidades da vida seriam decididas pelo horizonte cultural tecnocrático. A mentalidade tecnocrática faz coincidir a verdade com o factível, com critérios de eficiência e utilidade negando o desenvolvimento integral. É fundamental a formação para o uso da técnica para que se possa recuperar o verdadeiro sentido de liberdade. No contexto atual as respostas às questões sociais, até mesmo a paz, partem do horizonte técnico. Absolutizar a técnica é confundir fins e meios. A técnica trouxe avanços na área da comunicação social e também problemas para a bioética que deve refletir sobre as questões do absolutismo técnico e a responsabilidade moral do ser humano. Esse absolutismo da técnica pode levar à eugenia, ao reducionismo neurológico perdendo a consistência ontológica da alma e tantas outras formas de exclusões. Tal absolutização exclui tudo o que não se pode explicar a partir do material e da análise dos fenômenos. Diante disso, é importante considerar a técnica como bem da ação humana desde os fundamentos antropológicos e dos valores, do bem comum, do desenvolvimento integral, da dimensão transcendental da pessoa e formar a consciência para que tenha coerência moral (Cf. *Caritas in veri-*

tate, 2009, n. 14, 68-77).

Postos este quadro, nota-se que os diferentes documentos eclesiais evidenciam o progresso como bem humano e as suas ambivalências, um ponto de crítica dos adeptos da tecnofilia, que veem no pensamento eclesial sempre em sentido negativo. Pode-se afirmar, a partir do exposto, com Hans Jonas que “a nova forma do agir humano exige uma ética da prevenção e da responsabilidade adequada, tanto nova quanto os problemas que deve afrontar” (JONAS, 1991, p. 55). É nessa ótica que se compreende a reflexão social da Igreja e não como contraposição ao saber tecnocientífico.

## 2. O paradigma tecnocrático

Francisco reconhece o avanço da técnica em todos os setores da vida humana, seus benefícios e o empoderamento que traz ao ser humano, quando bem orientada (Cf. *Laudato si'*, 2015, n. 103). Entende-se por isto valores antropológicos que consideram o ser humano na sua totalidade e o seu agir dentro de parâmetros éticos. Entretanto, faz notar que esse poder não é para todos, sim “àqueles que detêm o conhecimento e sobretudo o poder econômico para desfrutá-lo, um domínio impressionante sobre o conjunto do gênero humano e do mundo inteiro” (*Laudato si'*, 2015, n. 104). Relembra as consequências disso: a bomba atômica e os regimes totalitários que usando recursos da técnica exterminaram milhões de pessoas. Francisco reconhece que “o homem moderno não foi educado para o reto uso do poder”, pois o imenso crescimento tecnológico não foi acompanhado por um desenvolvimento do ser humano quanto à responsabilidade, aos valores, à consciência” (*Laudato si'*, 2015, n. 105).

Francisco inicia a reflexão convidando seus interlocutores a se concentrarem “no paradigma tecnocrático dominante e no lugar que ocupa nele o ser humano e a sua ação no mundo” (*Laudato si'*, 2015, n. 101). O que se entende por paradigma tecnocrático? Antes de adentrar ao conceito, é importante conhecer o significado do termo “paradigma”.

Por paradigma, tomando como referência Thomas Kuhn, entende-se “as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante um tempo, fornecem um modelo de problemas e soluções aceitáveis a uma comunidade de

profissionais” (KUHN, 1970, p. viii). Posto isso, a questão é verificar se há uma coincidência conceitual nesses dois modos de perceber a realidade, um da filosofia da ciência e outro da doutrina social, voltada no campo ecológico em seu sentido amplo, como reflexão sobre a casa comum onde vive o ser humano (Cf. HANBY, 2015, BELLVER, 2017).

É inegável que as realizações tecnocientíficas são, hoje, universalmente reconhecidas desde o momento em que o ser humano começa a transformar o seu entorno para sobreviver. Este fazer (*teckne*) e saber (*logos*) atingem um patamar revolucionário ao oferecer soluções para resolver as problemáticas que se apresentam decorrentes da própria ação humana enquanto fazer e ser. Nesse sentido, é possível esta leitura sob o prisma de paradigma. Ao afirmar que há um paradigma tecnocrático, afirma-se que há uma operação de *kratos* (Cf. LIDDELL; SCOTT, 1993, p. 391; ROMIZI, 2007, 738; LIDDELL; SCOTT, 1968, p. 992; MURRAY, 2005, p. 558).<sup>1</sup> que atua com força em *tekne* e *logos*. Assevera Francisco:

[...] o modo como realmente a humanidade assumiu a tecnologia e o seu desenvolvimento juntamente com um paradigma homogêneo e unidimensional. Neste paradigma, sobressai uma concepção do sujeito que progressivamente, no processo lógico-racional, compreende e assim se apropria do objeto que se encontra fora. Um tal sujeito desenvolve-se ao estabelecer o método científico com a sua experimentação, que já é explicitamente uma técnica de posse, domínio e transformação. É como se o sujeito tivesse à sua frente a realidade informe totalmente disponível para a manipulação. [...] Um paradigma de compreensão que condiciona a vida das pessoas e o funcionamento da sociedade. [...] Hoje o paradigma tecnocrático tornou-se tão dominante que é muito difícil prescindir dos seus recursos, e mais difícil ainda é utilizar os seus recursos sem ser dominados pela sua lógica [...]. O paradigma tecnocrático tende a exercer o seu domínio também sobre a economia e a política. A economia assume todo o desenvolvimento

---

1. O verbo *krateo* significa ser forte e poderoso, ser o senhor; ordenar e comandar. O substantivo *krato* remete à força, com a força, com todas as forças, potência, robustez, poder, domínio, comando, tornar forte, dominação, violência, exercer poder sobre. Portanto, trata-se de um poder que se impõe sobre outros a partir do uso da autoridade e da força, da coação e que explora alguma coisa em benefício próprio, ou em diversos aspectos da realidade. Na mesma linha, pode ser constatada como sendo *potentia*, nos seus significados de forçar, ser força, poder, eficácia e vigor. O termo *potestas* remete a poder, controle natural ou poder legal de controle, dominação, soberania, liberdade de ação, de coerção e dar oportunidade ou permissão.

tecnológico em função do lucro, sem prestar atenção a eventuais consequências negativas para o ser humano (*Laudato si'*, 2015, n. 106-109).

Neste sentido, o paradigma tecnocrático é o narcisismo da técnica, quando essa deixa de ser uma realidade facilitadora do processo de transformação que o ser humano exerce sobre a terra, para ser *arché* do domínio nas quais todas as questões vitais da humanidade são tecnicizadas. Como relembra Jonas, “o homem é o artífice da própria vida enquanto humana; ele submete as circunstâncias à própria vontade e as próprias necessidades, exceto que frente à morte, nunca está desarmado” (JONAS, 2002, p. 5; Cf. JONAS, 1991, p. 44). O ser humano é artífice da vida e pode explorar todos os recursos da natureza em benefício de si, é alguém que está sempre pronto a agir. Por isso, “tornou-se anticultural a escolha dum estilo de vida, cujos objetivos possam ser, pelo menos em parte, independentes da técnica, dos seus custos e do seu poder globalizante e massificador (*Laudato si'*, 2015, n. 108). Essa automatização sedutora da técnica enquanto *kratos* fez com que o ser humano se tornasse perigoso para a sua própria espécie à medida que coloca em risco toda a dimensão de equilíbrio cosmo-biológico que são bases fundantes para a humanidade (Cf. DE SIQUEIRA, 2006, p. 66), como se observa no pensamento de Francisco.

No conjunto desse poder operativo paradigmático da tecnocracia existe outra dimensão a ser considerada, o imperativo técnico e faz-se necessário compreendê-lo.

### 3. O imperativo da técnica

O paradigma tecnocrático carrega em sua essência o imperativo da técnica: fazer tudo aquilo que pode ser feito e criar maneiras de consumir o que é feito. “O imperativo da técnica: ‘*deve-se* fazer tudo aquilo que se *pode* fazer’ encontra aqui o seu complemento: ‘deve-se consumir tudo aquilo que é produzido, tudo aquilo que foi feito’” (GALIMBERTI, 2007, p. 611; Cf. SALVINI, 1994, p. 157; HOTTOIS, 1990, p. 138; VON ZUBEN, 2006, p. 202). Significa dizer que a técnica passa a dominar todas as instâncias da vida humana e, aquilo que era dado como artificial ou instrumental, como o prolongamento do corpo humano ou

adequação à natureza assume um caráter invasivo e torna-se um mercado onde os produtos são consumidos, especialmente por quem pode adquiri-los. Por trás dessa visão, está também a lógica do mercado.

O imperativo da técnica, como o de Kant, conhece apenas o dever pelo dever, pelo qual *se deve fazer tudo aquilo que se pode fazer*, mesmo que não se conheçam os fins para os quais algo deve ser feito. Mas o imperativo que exige que se faça tudo que se pode, comporta que não se deixe nada em *desuso* de tudo aquilo que se pode *usar*, o que significa ver o mundo como pura *matéria-prima*, onde o homem está inscrito como um simples final do ciclo que da produção leva ao consumo, e do consumo à produção. Um ciclo onde as necessidades do homem não são o *fim* da produção, mas a máquina a ser alimentada para a produção (GALIMBERTI, 2007, p. 597).

Reside aí o perigo, uma vez que os limites são muito tênues e não se tem nenhuma antevisão ou certeza de onde se pode chegar. Exatamente aí, a técnica revela o lado vulnerável, o seu tendão de Aquiles. Essa vulnerabilidade caracteriza-se pelo descompasso originado entre o mundo técnico-tecnológico do poder fazer tudo, o mundo real e a condição antropológica do homem (Cf. GOMES, 2010, p. 75-85; GOMES, 2011, p. 109-118). É verdade, que na atual conjuntura, depara-se com o enorme acúmulo do saber humano que torna o homem mais competente, mas não isento de riscos. Nas palavras de Foucault o saber constitui

aquilo de que se pode falar em uma prática discursiva que venha a ser especificado deste modo: o campo constituído por diversos objetos que ganharão ou não um estatuto científico [...] é também o espaço onde o sujeito pode tomar uma posição para falar dos objetos com os quais tem que lidar no seu discurso [...] é também o campo da coordenação e da subordinação dos enunciados no qual aparecem, definem-se, aplicam-se e transformam os conceitos. [...] Por fim, um saber se define com base na possibilidade de utilização e aprovação oferecidas pelo discurso (FOUCAULT, 2006, p. 238).

Esta prática discursiva, associada aos diversos campos, constituídos dos múltiplos objetos e aplicada em nível técnico amplia horizontes e se estabelece como poder. Nunca o ser humano teve tanto poder em suas mãos. A fissão atômica, a clonagem humana, a inteligência artificial e todos os recursos das

bioetnologias revelam o poder das novas tecnologias e com elas o poder humano. Para alguns, é o pleno domínio da natureza, o máximo do empoderamento humano. É certo que há muito progresso tecnocientífico, porém o ser humano ainda permanece muito aquém na sua qualidade de vida, enquanto humanização é progresso ético.

O mundo da técnica criou uma mentalidade de domínio da natureza. Esta ideia é válida até certo ponto, enquanto se pode usar a técnica que manipula e transforma. Esta abordagem explorativa da natureza é possível enquanto essa encontra-se no processo de *omeostase*, isto é, no seu equilíbrio. Quando a técnica interrompe, pela sua ambiguidade, a *omeostase* ou a própria natureza, como processo dinâmico, refaz o seu ciclo homeostático, ou desequilibra, o ser humano volta ao ponto zero de sua vulnerabilidade, torna-se o Prometeu acorrentado, enquanto ser, e busca o conjunto técnico para garantir sua permanência como ser. A técnica pode ser um elemento de prevenção em determinados aspectos, e neste caso da força terrível da natureza, revela a sua vulnerabilidade, porque não pode contrapor-la em suas forças. Por isso, na *Laudato si'* a reflexão sobre a tecnologia é apresentada como um fator de desequilíbrio ecológico na originalidade do termo e tudo o que isso implica.

[...] não deveria surpreender que, juntamente com a onipresença do paradigma tecnocrático e a adoração do poder humano sem limites, desenvolva-se nos indivíduos este relativismo no qual tudo o que não serve os próprios interesses imediatos se torna irrelevante. Nisto, há uma lógica que permite compreender como se alimentam mutuamente diferentes atitudes, que provocam ao mesmo tempo a degradação ambiental e a degradação social (*Laudato si'*, 2015, n. 122).

Além disso, a técnica como construção humana não é capaz de responder aos problemas de fundacionais do ser humano. Do ponto de vista material, traz importantes recursos, mas na perspectiva das questões existenciais permanecerá sempre o vazio que pode ser causado pela incapacidade da técnica em respondê-las ou porque o ser humano se aferra ao poder da mesma para a mediar sua relação com o mundo e com o outro. Portanto, a técnica, no seu conjunto, é como Aquiles, deve sempre esconder o calcanhar, uma vez que pode ser ferida mor-

talmente pela impossibilidade de responder aos desafios da ordem existencial do homem, bem como a todos os problemas que ela mesmo impõe no decorrer da sua aplicabilidade.

#### 4. A mudança de horizonte antropológico

Francisco evidencia a crise do antropocentrismo moderno. É notável que o poder técnico em todos os seus sentidos – positivo e ambivalente – forjou a mudança de horizonte antropológico e cosmológico. Para os antigos gregos a realidade era algo a ser contemplada. O universo se apresentava diante do ser humano e tudo seguia o seu fluxo natural. O mundo parmenidiano estático e marcado pela indivisibilidade do ser, enquanto o heraclítico mutável, cheio de transformações, em constante devir, no qual ninguém poderia banhar-se duas vezes no mesmo rio. Dessas duas cosmovisões, os antigos não estabeleceram uma relação instrumental com o mundo, tanto que se pode denominar, no decurso da filosofia grega, cinco grandes linhas de reflexão, divididas em períodos: a) cosmológico (pré-socráticos: a ordem do mundo e os problemas do conhecimento humano); b) antropológico (sofistas e Sócrates: o problema do homem como unidade em si mesmo); c) ontológico (Platão e Aristóteles: o valor do homem e a realidade do ser como tal); d) ético (estoicismo, epicurismo, ceticismo e ecletismo: problema da conduta humana); e) religioso (neoplatonismo: buscava verificar as relações homem-Deus) No geral, a preocupação estava centrada no ser humano que habitava a *pólis* grega e era livre (Cf. ABBAGNANO, 2007, p. 10, 20, 36-37).

Entretanto, os filósofos do mundo antigo conheciam a materialidade das coisas (fogo, terra, ar, água, átomo, números) e teorizavam sobre esta realidade. Platão e Aristóteles, no horizonte da *pólis*, dentre tantas coisas, refletiram sobre a técnica (*poiésis*), indicando que, embora não fosse uma preocupação primeira, fazia parte da vida humana (Cf. SCHARFF; DUSEK, 2003, p. 8-24).<sup>2</sup> Esta referência ao mundo antigo é importante, pois nele se encontram os germens das reflexões sobre o problema humano e da técnica, tão antigos quanto o apareci-

---

2. No texto "On dialectic and "techne" "há uma síntese da compreensão platônica de maneira dialética sobre o fenômeno da técnica, especialmente correlacionada ao mito da caverna, descrito seu livro a República VII e em "On "Techne and episteme" "alguns elementos epistemológicos a partir da Ética a Nicômaco VI e Metafísica I,1.

mento do homem na terra.

Com o advento da técnica, não como *poiésis*, mas como possibilidade de um desvelamento aproximativo e explorador da natureza, mudaram-se a noção de cosmo, da antropologia, da metafísica, da religião e da ética. Aqui cabe perguntar se, de fato, foi a técnica que mudou o sujeito humano ou se é esse sujeito que, com a técnica, muda o seu modo de relacionar-se com o mundo. Por que se diz que a técnica mudou o modo de percepção do ser humano? Será por que ela exerce uma força sobre o humano? E isto seria possível, uma vez que a técnica não tem vida própria? O ser humano forja a técnica, e quanto esta assume uma dimensão exterior, como conjunto de saber que envolve o mundo, passa a coagir o homem (Cf. SALVINI, 1994, p. 160-161) que não consegue mais relacionar-se com o mundo sem uma mediação técnica e, aos poucos, vai modificando os seus horizontes antropológicos até ao ponto de colocá-lo em crise ao perder a referência do humano, negando a verdade originária do seu próprio ser (Cf. HEIDEGGER, 1976, p. 21).

O horizonte da técnica transforma a realidade humana em todas as dimensões do viver. Acompanha o humano no seu processo existencial (JONAS, 1997, p. 7). O fogo de Prometeu e as sofisticadas técnicas de engenharia espacial, as descobertas do DNA e a inteligência artificial mostram duas coisas: a técnica e a história caminham juntas e a primeira exerce poder sobre a segunda. Como seria o mundo se não houvesse a indústria? Se não tivesse acontecido duas guerras mundiais? Sem a descoberta do DNA e suas implicações nas questões de saúde? A inteligência artificial que cada vez mais ocupa o espaço humano? Todos estes eventos trouxeram e trazem grandes mudanças de paradigmas, problemas éticos, políticos, sociais e seguramente sem eles, a geopolítica e a história seriam outras. O altíssimo grau de conhecimento a que o ser humano chegou e acumulou continuará sempre a provocar novas reflexões nos campos ético, político e social e, certamente, do ponto de vista ético serão mais perguntas do que propriamente respostas. Para von Zuben

Se a revolução industrial precisou de algumas décadas para transformar o mundo de modo mais radical do que milênios de história anterior, a nova revolução, inaugurada pela tecno-

ciência, precisou de alguns anos para abalar radicalmente o *modus vivendi* do sujeito humano, desafiado por questões de ordem científica, mas, sobretudo ética, e por que não, política, entendida como modo de viver em sociedade (VON ZUBEN, 2006, p. 179).

Talvez o pior de todos os males resultantes da ambiguidade da técnica é o esvaziamento antropológico, causado pelo tecnicismo. A absolutização da técnica, de modo que essa se torna uma tecnocracia, cega o ser humano e despreza toda a dimensão ético-axiológica (Cf. PALUMBIERI, 2006, p. 311-312). Para o mundo pós-moderno, o conceito de desenvolvimento muitas vezes não está na capacidade real que uma nação tem de acolher os seus membros humanamente, e sim na quantidade de técnica, de tecnologias, de eficiência e de progresso. O antigo adágio de Protágoras “o homem é a medida de todas as coisas” (ABBAGNANO, 2007, p. 58), no atual século se modifica para “a técnica é a medida de todas as coisas”. Na mesma linha de raciocínio Jonas afirma: “se Napoleão disse: ‘a política é o destino’, hoje se pode dizer: ‘a técnica é o destino’” (JONAS, 1997, p. 12). Hoje, esse próprio conceito de desenvolvimento vem posto à prova de modo bastante crítico (Cf. SACHS, Wolfgang, 2017, p. 2573-2587).

A positividade da técnica, quando bem orientada, em relação ao dado antropológico está em contribuir à própria humanização do ser humano e melhorar sua qualidade de vida (Cf. *Laudato si'*: 2015, n. 103). Uma nova técnica empregada na agricultura significa mais alimento e mais saúde, mais força para produzir e maior durabilidade da vida. A técnica cirúrgica, com novos equipamentos e a anestesia, permitem maior durabilidade da intervenção, menos dor, menos risco e maior chances de sobrevivência. Uma simples penicilina representa a salvação para a humanidade em tempos de peste. A intervenção médica em um bebê ainda no útero para descobrir certas doenças neonatais e preveni-las traduz-se em menos mortalidade infantil. Inventar a roda e voar deu ao ser humano maior mobilidade e chances de conhecer outros povos, outras culturas. Nesse sentido, a técnica possibilitou a aproximação de mundo e de culturas diferentes. Fez o mundo humano mais habitável e possibilita ao ser humano um conhecimento melhor de si mesmo e de relacionar-se com um mundo sociocultural rico e complexo, mesmo com as ambivalências que a caracteriza.

A técnica transformou o horizonte antropológico do ser humano, trouxe-lhe um empoderamento outorgando-lhe cidadania, autonomia e liberdade e, ao mesmo instante, na cadeia de processos, no topo, fez dele senhor, dominador, um causador e fazedor do mundo. O modelo antropocêntrico antigo passa a ser antropo-tecnocientífico-artificial que traz consigo as mais diferentes implicações no horizonte humano. É importante não canonizar nem demonizar tudo isso, de modo a evitar tanto a tecnofilia quanto a tecnofobia. Deve-se ver seus benefícios a serviço da humanidade (VON ZUBEN, 2006, p. 66), bem como a sua ambivalência, e sabe-se bem desta sua segunda face sombria. Nessa realidade há qualquer coisa que deveria libertar e aprisiona e uma deficiência do saber técnico incapaz de controlar a tragédia de Pandora (GALIMBERTI, 2007, p. 256). O lado *fascinans* da técnica pode se tornar terrível e vulnerabilizar o ser humano, fazendo-se necessário, portanto, conhecer quais são os mecanismos de vulnerabilização para poder responder objetivamente aos problemas que se colocam.

É verdade que toda técnica é ambivalente: traz benefícios e riscos. “A técnica, como presente de Prometeu, reflete, de fato, desde a aurora da civilização humana, a ambivalência como traço característico: o bem misturado com o mal. Ao mesmo tempo em que ajuda os humanos, leva consigo a cilada da destruição, da dor, do sofrimento, da morte” (VON ZUBEN, 2006, p. 37; Cf. AGAZZI, 1992, p. 70). O automóvel, produto da técnica humana, reduz distâncias, é confortável e, no entanto, polui o ambiente e pode causar incidentes mortais. No campo das ciências biomédicas, por exemplo, “o crescimento do ‘bem-estar da humanidade’, do início da vida ao seu final, o crescimento da expectativa de vida com qualidade, numa lógica maldita, vêm sempre acompanhados pela exacerbação dos males infligidos a grande maioria da população, como a fome, as doenças, a carência do básico necessário para uma vida humana” (VON ZUBEN, 2006, p. 76).

A técnica com seus diferentes mecanismos poder tornar as pessoas vulneráveis, pois cria uma cadeia, produz um objeto, cria necessidade e desejos (JONAS, 1997, p. 11) e alimenta o consumismo. A velocidade em que as coisas mudam – tudo envelhece rapidamente, é descartável – garantia da vida do próprio sistema que sobrevive a partir da finitude do produto que introjetado na vida das pessoas, faz com que estas não possam sobreviver sem consumo (Cf. GALIMBERTI,

2007, p. 611; ELLUL, 2009, p. 66-67). O sistema técnico artificializa as pessoas e as transforma em bens de consumo e à medida que não podem mais corresponder à lógica mercadológica, são descartadas para garantir a sobrevivência do sistema técnico. Ele vulnerabiliza as pessoas, mas não suporta seres vulneráveis.

## 5. Algumas características da mudança de horizonte antropológico

A crise do antropocentrismo moderno constatada pela *Laudato si'* é derivante de uma visão que exalta o ser humano como sujeito emancipado de si mesmo, autônomo e senhor absoluto de suas decisões, levadas as últimas consequências. “Se o ser humano se declara autônomo da realidade e se constitui dominador absoluto, desmorona-se sua própria base existencial, pois ‘em vez de realizar o seu papel de colaborador de Deus na obra da criação, o homem substitui-se ao divino, e deste modo acaba por provocar a revolta da natureza’” (*Laudato si'*, 2015, n. 117). Na medida em que essa mentalidade encontra ressonância no paradigma tecnocrático e seu imperativo o ser humano torna-se matéria a ser manipulada. No conjunto das reflexões da *Laudato si'* sobre a influência da técnica sobre a vida humana, lê-se:

O antropocentrismo moderno acabou, paradoxalmente, por colocar a razão técnica acima da realidade, porque este ser humano ‘já não sente a natureza como norma válida nem como um refúgio vivente. Sem se pôr qualquer hipótese, vê-a, objetivamente, como espaço e matéria onde realizar uma obra em que se imerge completamente, sem se importar com o que possa suceder a ela’. Assim debilita-se o valor intrínseco do mundo. Mas, se o ser humano não redescobre o seu verdadeiro lugar, compreende-se mal a si mesmo e acaba por contradizer a sua própria realidade (*Laudato si'*, 2015, n. 115).

É possível individuar algumas características muito sutis do fazer tecnocientífico e de alguns materiais existentes na natureza que nos dão, de certo modo, um horizonte da nova concepção antropológica hodierna. Dentre tantas, evidenciar-se-ão algumas delas a seguir.

Para os antigos atomistas Demócrito e Leucipol o átomo era minúsculo, eterno e indivisível, e se dividido dissolver-se-ia no vazio (ABBAGNANO, 2007, p. 51). No ano de 1939, em Berlim, os físicos Otto Hahn e Fritz Strassmann des-

cobrem a fissão nuclear e conhecem a divisibilidade do átomo. Essa concepção proveniente do mundo físico-químico se aplica antropologicamente. Enquanto ser vivo o ser humano é composto de átomos e pode ser reduzido em unidades cada vez menores. Nesse sentido, constitui matéria a ser manipulada como as demais do meio ambiente. Ligada à *atomização* está a *fragmentação*. A indústria moderna para conhecer e produzir uma unidade parte do fragmento. Um avião, por exemplo, é um conjunto de fragmentos, que unidos por um saber técnico altamente especializado, forma uma unidade tecnológica funcional. O motor é fabricado num país, a estrutura metálica em outro, os componentes eletrônicos em outro continente e, ao fim, são reunidos (*assemblage*) numa sede para desvelar um ser. Não é diferente nas tecnologias médicas que atuam sobre um fragmento, o órgão, sobre o corpo fragmentado, ou sobre uma corporeidade despedaçada (Cf. ORTEGA, 2005, p. 246-253). O fragmento em si não desvela o ser. O homem da idade da técnica perdeu-se no fragmento e não tem encontrado a morada do ser. É visto somente como um executor ou conforme a linguagem anatômica, uma peça a ser averiguada, característica da especialização. “A especialização própria da tecnologia comporta grande dificuldade para se conseguir um olhar de conjunto. A fragmentação do saber realiza a sua função no momento de se obter aplicações concretas, mas frequentemente leva a perder o sentido da totalidade, das relações que existem entre as coisas, do horizonte alargado: um sentido, que se torna irrelevante (*Laudato si'*, 2015, n. 110)

Na atualidade a linguagem midiática das técnicas de propaganda usa o *simulacro*. “Por ‘simulacro’ se compreende uma réplica tão perfeita que a diferença entre o original e a cópia é quase impossível de perceber. A produção das imagens como simulacros é relativamente fácil, graças às técnicas modernas” (HARVEY, 1997, p. 353). No processo de reprodução há uma matriz (originária) da qual são produzidas cópias. Porém, o simulacro não é o verdadeiro, é uma sombra, um espectro, um retrato. A realidade do simulacro, na era das tecnociências e das altas tecnologias, traz como consequência o esvaziamento da originalidade do ser humano, porque o foco não está colocado sobre o sujeito como gerador de sentido e da transformação da realidade para que possa responder à sua condição existencial como plasmador de valores e do bem viver, mas simplesmente um

produtor de artefatos que responde a um mercado sem regras no qual para se chegar ao produto desejado, paga-se, apropria-se, manipula-se e descarta.

A imagem vazia pode ser definida pela *plastificação/plasticidade*. A indústria moderna tem explorado todas as dimensões possíveis da matéria. Dentre elas, o plástico, uma também uma metáfora pós-moderna para representar o cientificamente transparente e acessível às manipulações técnicas (Cf. BRÜSEKE, 2007, p. 75). O plástico traz consigo a ideia da flexibilidade, da maleabilidade, da fragilidade, da descartabilidade, do utilizar-se e depois transformá-lo em outra criação. Não é difícil identificar no ser humano pós-moderno tais características. Pode-se produzir alguma coisa muito bela de plástico, todavia não é o real. Atualmente o processo relacional humano pauta-se por uma grande plasticidade, mobilidade e pela descartabilidade do outro. Segundo Gilbert Hottois,

o homem se caracteriza em relação à tecnociência, por uma espécie de manipulabilidade em todas as frentes. No que diz respeito à sua essência e ao seu valor, a humanidade parece se tornar uma espécie de matéria cada vez mais plástica. Como poderá esta pretender ser a medida do que a modela e a transforma em sua própria essência? Com efeito há alguns decênios é basicamente com um homem fundamentalmente plástico desconstrutível, reconstruível e modificável que se confrontam as tecnociências (HOTTOIS, 1988, p. 90; Cf. GATTI, 2001, p. 72).

Se antigamente os objetos ocupavam-se grandes espaços, hodiernamente a lógica é reduzi-los. Surge a ideia de *compressão*. Na linguagem da informática a menor unidade é o *BIT* (*Binary Digit*), unidade representada entre 0 e 1. Essa minúscula unidade combinada, na verdade se caracteriza por carregar toda a possibilidade de dados e é uma fórmula comprimida. A compressão é uma característica das técnicas informático-eletrônicos, bem como das nanotecnologias. Uma pequena unidade carrega em si uma enorme quantidade de funções, informações e poder de execução (Cf. PIQUEIRA, 2004, p. 425-428). Cria-se o *corpo telemático* e desaparece o corpo físico, pois a pessoa passa a ser identificada não pela sua corporeidade em si, mas pelos seus dados (Cf. LYON, 2005, p. 18; LYON, 2007, p. 137; LYON, 2001, p. 19; STALDER, 2002, p. 120). Do ponto de vista antropológico, essa compressão vem traduzida como redução do

ser humano à sua materialidade, bem como de seus espaços de uma verdadeira liberdade, excluindo a sua dimensão de transcendência.

A técnica chegou ao ponto de forjar, nas grandes indústrias, o humanoide, que tem a sua expressão no robô e na inteligência artificial. O *robô* é um executor de funções de altíssima sofisticação tecnológica, possuidor de uma inteligência artificial, no entanto, sem a criatividade própria do humano. No contexto atual, as pessoas vivem um processo semelhante de robotização existencial. Tudo já é dado, unido ao princípio do prazer, e elas vivem para executar funções, perdendo a criatividade, a dimensão do lúdico, de um olhar contemplativo sobre a realidade, focando-se no fazer, esquecendo-se do ser.

Na linguagem cinematográfica ou literária, *ficção* é uma representação imagética que leva a pessoa a uma realidade, a um mundo imaginário (Cf. ORTEGA, 2005, p. 239-240). Há um texto, a dimensão real; a pessoa lê a metalinguagem e cria o seu pós-texto. No mundo da técnica significa a possibilidade escatológica do não realizável ao realizável. Antropologicamente, constitui a realidade de um ser humano que, no cenário cotidiano deve sempre representar, criar efeitos especiais para sobreviver no mundo da concorrência e da projeção dentro do sistema técnico.

Se anteriormente identificou-se a categoria ficção, que não é simplesmente algo que não traduz uma verdade, a *ilusão* é um artifício utilizado, especialmente por aqueles que querem convencer os demais de que a técnica é salvífica para a humanidade “como o recurso principal para interpretar a existência” (*Laudato si'*, 2015, n. 110). Certas mensagens vinculadas a interesses de grupos econômicos utilizam-se deste artifício. O resultado é um ser humano que confunde aparência com a realidade, o falso com o verdadeiro, abrindo o caminho para o relativismo e o niilismo.

A era da técnica colocou um padrão importante no mercado: *qualidade e seleção*. Qualidade total é a meta. O melhor produto é aquele submetido aos padrões mais rigorosos de seleção e controle. Traz consigo a ideia de bondade e de perfeição. Tal lógica não é diferente no que diz respeito às indústrias ou às relações humanas na atualidade. Para garantir a qualidade de um sistema ou de

artifícios técnicos privilegia-se a qualidade de saberes e seleciona-se as pessoas a partir de sua idade, produtividade, saúde, condição social e consumo (ZUBOFF, 2019), numa lógica perversa de exclusão tantas vezes.

Finalmente, a *estetização*. A técnica moderna é preparada para fazer as criações mais belas possíveis. As indústrias de cosméticos e de equipamentos para academias de ginásticas, as técnicas de reprodução humana, todos os recursos utilizados para descobrir o melhor óvulo, o melhor espermatozoide e submeter aos critérios de inteligência, características físicas, possibilidades de contrair doenças, tendências e comportamentos desviantes ou não (Cf. FAGGIONI, 2000, p. 463-464) revelam essa realidade. No mundo da técnica, há o *personal training* ou o geneticista, o responsável para que a *omeostase* do corpo técnico se realize, dentro das mais sofisticadas seleções. Tudo deve seguir um padrão estético, porque a estética é uma porta para o mercado. Criou-se, então, uma cultura da bela imagem, da representatividade social e quem não se enquadra dentro destes padrões é excluído.

Esse quadro simbólico é uma amostra de uma crise antropológica ocasionada por uma visão reducionista do ser humano que conta apenas com os valores demonstráveis pela ciência e manipulados pela técnica. Não se trata de leitura negativa ou reducionista da técnica. É fundamental ler o mundo a partir de outros horizontes e a técnica, a serviço da humanidade, é apenas um deles. “A abertura a um ‘tu’ capaz de conhecer, amar e dialogar continua a ser a grande nobreza da pessoa humana. Por isso, para uma relação adequada com o mundo criado, não é necessário diminuir a dimensão social do ser humano nem a sua dimensão transcendente, a sua abertura ao ‘Tu’ divino” (*Laudato si’*: 2015, n. 119).

## 6. Ecologia integral como remédio à tecnocracia

É inegável que o progresso tecnológico é concebido, ao longo da história, a partir dos detentores do poder econômico, do mercado, do consumismo obsessivo como reflexo do paradigma tecnocrático (Cf. *Laudato si’*, 2015, n. 203) e do imperativo da técnica. Esse modelo não inclui outros modos de pensar e dos pequenos, vistos apenas como consumidores de determinadas tecnologias, quando conseguem, e não como interlocutores de novos modelos tecnológicos

que considerem uma ecologia integral. Para Francisco “Uma ecologia integral exige que se dedique algum tempo para recuperar a harmonia serena com a criação, refletir sobre o nosso estilo de vida e os nossos ideais, contemplar o Criador, que vive entre nós e naquilo que nos rodeia e cuja presença ‘não precisa de ser criada, mas descoberta, desvendada’” (Cf. *Laudato si'*, 2015, n. 225). Portanto, isso tem consequências bastante graves sobre o *modus vivendi* e *operandi* atual, exigindo uma verdadeira conversão no modo de pensar e de agir para que haja a globalização e progresso com um rumo comum, desde uma cultura do encontro, considerando as inovações científicas e tecnológicas correlacionadas à equidade e à inclusão social amplas (*Fratelli tutti*, n. 29-31).

A ecologia integral é o modo de se relacionar com o mundo e tudo o que nele existe, a partir do equilíbrio com o criado, no âmbito do cuidado, da responsabilidade e da justiça social, a fim de que esse seja um lugar onde o ser humano possa realizar-se plenamente em sua dignidade. Nesse sentido, a tecnologia não é somente pensada nos códigos da instrumentalidade e da eficiência, mas como resultante da engenhosidade humana para possibilitar a transformação do ambiente em que se vive. Para realizá-la são necessárias outras ecologias: ambiental, econômica e social, cultural, da vida cotidiana, o princípio do bem-comum e a justiça intergeracional (Cf. *Laudato si'*, 2015, n. 137-162).

Ao menos em nível dos discursos da ONU, ONGs, grandes corporações há uma consciência de que o modo de conceber e usufruir as tecnologias hoje tem implicações sérias sobre o planeta e isso precisa ser revisto, corrigido com boas práticas. Porém, em concreto, isso esbarra em interesses econômicos e corporativistas do próprio mercado, dos produtores das tecnologias e de grandes transnacionais que ainda estão pautadas no paradigma tecnocrático e no imperativo técnico e não estão dispostas à mudança de rota e inserir nas discussões e ações os vulneráveis de nosso tempo: o próprio planeta e os pobres, descartados das benesses do mundo tecnológico. A *Laudato si'* oferece um caminho humanizado aos povos, desde a consciência profunda de cada ser humano que, motivados pelo bem comum, formam um mosaico de ações para que o planeta seja casa acolhedora para todos os seres vivos e local do bem-viver.

## Conclusão

Francisco assevera que “ninguém quer regressar à Idade da Pedra, mas é indispensável abrandar a marcha para olhar a realidade de outro modo, recolher os avanços positivos e sustentáveis e ao mesmo tempo recuperar os valores e os grandes objetivos arrasados por um desenfreamento megalômano” (*Laudato si'*, 2015, n. 114). De toda a reflexão precedente se pode evidenciar alguns elementos: a visão de progresso tecnológico não é reducionista ao considerá-lo no conjunto do existir humano e seu agir em relação ao criado. Nesse sentido, não é simplesmente um fazer técnico, mas também um fazer-agir moral que deve ser pensado, considerando o *oikos* e as relações que se tecem dentro dele. Supera-se, assim, a lógica empírica, cartesiana, positivista e racionalista de ciência na qual o imperativo técnico junto ao paradigma tecnocrático se estabelecem como critérios hermenêuticos para pensar a ação humana. O progresso tecnológico responde a sua finalidade quando serve a humanidade e gera oportunidades para todos. Evidencia-se, a concepção louvável que a Igreja reafirma em seu magistério. No entanto, a realidade que se vê é a técnica ser incorporada na vida humana de tal modo a se tornar um produto de consumo que passa a mediar todas as relações, o fazer e o agir humanos. Vinculada a essa realidade estão as formas de poder que se constituem pelo saber enquanto domínio da técnica e do poder econômico que pautam as relações sociais e são ambivalentes, movidas por interesses, criando uma sociedade de classes daqueles que possuem e consomem os bens produzidos pela técnica e aqueles que não são contemplados pelo fogo de Prometeu. Nesse sentido, nota-se a preocupação de Francisco a refletir sobre a tecnologia como raiz da crise ecológica na medida que considera um determinado tipo de progresso: aquele que subjuga a natureza fazendo-a ser uma produtora de recursos para satisfazer uma minoria que concentra o poder e são consumidores vorazes dos recursos disponíveis, e são incapazes de compartilhá-los com os demais e nem pensar ações que facilitem a recuperação da natureza, a humanização e o progresso moral das pessoas. O caminho que ele apresenta está dado e apela à consciência e ao agir eticamente ecológico integral rumo à Agenda de 2030 das Nações Unidas. É isso que queremos? Estamos preparados?

## Referências

- ABBAGNANO, Nicola. Storia della filosofia: la filosofia antica, la patristica e la scolastica. 2. ed. vol. 1. Torino: UTET, 2007.
- AGAZZI, Evandro. Il bene, il male e la scienza: le dimensioni etiche dell'impresa scientifico-tecnologica. Milano: Rusconi, 1992.
- BELLVER, Vicente. Contra el paradigma tecnocrático: la posición del papa Francisco. Argumentos de Razón Técnica. n. 20, p. 149-169, jan., 2017. Disponível em: <[https://www.researchgate.net/publication/323629311\\_Contra\\_el\\_paradigma\\_tecnocratico\\_la\\_posicion\\_del\\_papa\\_Francisco](https://www.researchgate.net/publication/323629311_Contra_el_paradigma_tecnocratico_la_posicion_del_papa_Francisco)>. Acesso em: 13.11.2020.
- BENEDETTO XVI. Caritas in veritate. Lettera enciclica sullo sviluppo umano integrale nella carità e nella verità (2009). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009.
- BRUSEKE, F. Josef. Risco e Contingência. Os paradigmas da modernidade e sua contestação. Revista Brasileira de Ciências Sociais, 1 ed. Florianópolis: Insular, p. 69-80, 2006.
- CONCÍLIO VATICANO II. I documenti del Concilio Vaticano II: costituzione, decreti, dichiarazioni. Milano: Paoline, 2002.
- DE SIQUEIRA, J. Eduardo. El principio de responsabilidad de Hans Jonas. Revista Selecciones de Bioética, Bogotá, n. 10, p. 59-68, agosto 2006.
- ELLUL, Jacques. Il sistema tecnico: la gabbia delle società contemporanee. Milano: Jaca Book, 2009.
- FAGGIONI, M. Pietro. La sfida del riduzionismo tecnoscientifico al progetto uomo. Studia Moralia, Roma, vol. 38, n. 2. Roma, p. 437-474, 2000.
- FOUCAULT, Michel. L'archeologia del sapere: una metodologia per la storia della cultura. 4. ed. Bergamo: BUR, 2006.
- FRANCISCO. Fratelli tutti. Lettera Enciclica sulla fraternità e l'amicizia sociale (2020). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2020.
- FRANCISCO. Laudato si. Lettera enciclica sulla cura della casa comune (2015). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015.
- GALIMBERTI, Umberto. Psiche e techne: l'uomo nell'età della tecnica. 5. ed. Milano: Feltrinelli, 2007.
- GATTI, Guido. Tecnica e morale. Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 2001.
- GIOVANNI PAOLO II. Carta enciclica Laborem exercens sobre el trabajo humano en el 90 aniversario de la Rerum novarum (1981). Ciudad del Vaticano: Tipografía Poliglota Vaticana, 1981.
- GIOVANNI PAOLO II. Lettera enciclica Redemptor hominis (1979). Bologna: EDB, 1979.

- GIOVANNI XXIII. Lettera enciclica *Pacem in terris* (1963). Milano: Paoline, 1986.
- GIOVANNI XXIII. *Mater et magistra* (1961). Carta encíclica sobre a evolução da questão social à luz da doutrina cristã. São Paulo: Paulinas, 2000.
- GOMES, Rogério. Desafios éticos do mundo técnico e tecnológico: entre recurso e vulnerabilidade. *Bioethikós*. Centro Universitário São Camilo, vol. 4, n. 1, p. 75-85, 2010.
- GOMES, Rogério. Tecnologia e vulnerabilità. Risorsa e possibilità di ferire l'essere umano. In: VIVA, Vincenzo e WITASZEK, Gabriel. *Etica teologica nelle correnti della storia*. Città del Vaticano: Lateran University Press, 2011, p. 109-118.
- HANBY, Michael. *Gospel of Creation and the Technocratic Paradigm: Reflections on a Central Teaching of Laudato Si'*. *Communio*. Washington, vol. 42, n. 2, p. 724-747, 2015.
- HARVEY D., *La crisi della modernità: riflessioni sulle origini del presente*. Milano: Nuove Edizioni Tascabili, 1997.
- HEIDEGGER, Martin. *Saggi e discorsi*. Milano: Ugo Mursia, 1976.
- HOTTOIS Gilbert. (éd.). *Évaluer la technique*. Aspects éthiques de la philosophie de la technique. Paris: Vrin, 1988.
- HOTTOIS Gilbert. *O Paradigma bioético: uma ética para a tecnociência*. Lisboa: Salamandra, 1990.
- JONAS, Hans. *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*. Bologna: Il Mulino, 1991.
- JONAS, Hans. *Il principio responsabilità: un'etica per la civiltà tecnologica*. Torino: Einaudi, 2002.
- JONAS, Hans. *Tecnica, medicina ed etica: prassi del principio responsabilità*. Torino: Einaudi, 1997.
- KUHN, Thomas. *The structure of scientific revolutions*. 2. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- LIDDELL H.G., SCOTT R. κρᾱτᾶω. In: *Geek-English Lexicon*. 9. ed. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- LYON, David. *Everyday surveillance: personal data and social classifications*. In: HIER, Sean P.; GREENBERG, Joshua (Eds.). *The surveillance studies reader*. Berkshire: Open University Press, 2007.
- LYON, David. *La società sorvegliata: tecnologie di controllo della vita quotidiana*. Milano: Feltrinelli, 2001.
- LYON, David. *Massima sicurezza: sorveglianza e “guerra al terrorismo”*. Mila-

- no: Raffaello Cotina Editore, 2005.
- MONDIN, Battista. *L'Uomo chi è? Elementi di Antropologia Filosofica*. 7. ed. Milano: Massimo, 1993.
- MORA, J.F. Hombre. In: *Diccionario de Filosofia*. 3. ed. Tomo II. Barcelona: Ariel, 2004.
- MURRAY Ch. *Potentia e potestas*. In: *Latin-English Dictionary*. University Press, Cambridge, 2005.
- ORTEGA, Francisco. *Corpo e tecnologias de visualização médica: entre a fragmentação na cultura do espetáculo e a fenomenologia do corpo vivido*. *Physis*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p. 237-257, 2005.
- PALUMBIERI, Sabino. *L'uomo meraviglia e paradosso: Trattato sulla costituzione, con-centrazione e condizione antropologica*. Città del Vaticano: Urbaniana University Press, 2006.
- PAOLO VI. *Populorum progressio* (1967). *Lettera enciclica sullo sviluppo dei popoli*. Roma, Paolini, 1967.
- PIQUEIRA, José R.C. *Bits and q-bits as versatility measures*. *Anais da Academia Brasileira de Ciências*, vol. 76, núm. 2, June, 2004, p. 425-428, 2004.
- ROMIZI, Renato. *Greco antico: vocabolario greco-italiano etimologico e ragionato*. 3. ed. Bologna: Zanichelli, 2007, 738.
- SACHS, Wolfgang. *The sustainable development goals and Laudato si': varieties of post-development?* *Third World Quarterly*, vol. 38, n. 12, p. 2573-2587, 2017.
- SALVINI, Gianpaolo. *La tecnologia: aiuto o pericolo?* *La Civiltà Cattolica*. Roma, anno 1994, vol. 145, n. 3452, p. 154-164, 1994.
- SCHARFF, Robert C., DUSEK, Val (eds.). *Philosophy of Technology – The Technological Condition: an Anthology*. Carlton: Blackwell Publishing, 2003.
- STALDER, Felix. *Opinion: privacy is not the antidote to surveillance*. *Surveillance & Society*, v. 1, n. 1, p. 120, 2002. Disponível em: < <https://ojs.library.queensu.ca/index.php/surveillance-and-society/article/view/3397/3360> >. Acesso em: 21.11. 2020.
- VON ZUBEN, Newton Aquiles. *Bioética e tecnociências: a saga de Prometeu e a esperança paradoxal*. Bauru: EDUSC, 2006.
- ZUBOFF, Shoshana. *The age of surveillance capitalism*. London: Profile Books, 2019.

**A Economia segundo Francisco.  
Aspectos principais do Pensamento Econômico no  
atual Pontificado a partir da mensagem do Papa aos  
participantes do evento “The Economy of Francesco”.**

**The Economy According to Francis.  
main aspects of the Economic Thought in the current  
Pontificate based on the Pope’s Message to the  
participants of the event “The Economy Of Francesco”.**

*\*Luiz Carlos Susin*

*\*\*Klaus da Silva Raupp*

## Resumo

Este artigo pretende apresentar os aspectos principais do pensamento econômico do Papa Francisco desde o início do seu pontificado até os dias atuais, tendo como ponto de partida a mensagem dirigida aos jovens participantes da primeira edição do evento “A Economia de Francisco”. Nesse sentido, são destacados cinco momentos importantes que, no entender dos autores, constituem o fio de ouro da economia segundo Francisco, a saber: a Exortação Apostólica *Evangelii gaudium*, os encontros com os movimentos

\* Doutor e Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, Bacharel em Teologia pela PUCRS e Licenciado em Filosofia pela atual UNIJUI. Professor e pesquisador na PUCRS e Professor na ESTEF. É assessor da CRB, secretário geral do Fórum Mundial de Teologia e Libertação, e membro do comitê científico da Revista Internacional de Teologia Concilium. Foi presidente da SOTER, da qual é cofundador. Foi professor convidado na Universidade Antoniana, em Roma, e no ITEPAL, em Bogotá. Em 2011, realizou estágio pós-doutoral na Georgetown University (Jesuítas), nos Estados Unidos.

\*\* Doutorando em Teologia e Educação pelo Boston College (Jesuítas), nos Estados Unidos, com pesquisa sobre currículo de educação religiosa católica e justiça econômica. Mestre em Teologia pela PUCRS, e Bacharel em Direito (UFSC) e em Administração (UDESC). Leciona na área teológica desde 2007, e participa do comitê ampliado (internacional) do evento “The Economy of Francesco”.

# Revista de Cultura Teológica

Enviado em:  
12/02/2021.

Aprovado em:  
26/03/2021.

Ano XXIX - Nº 98  
Jan - Abr 2021



Programa de Estudos  
Pós Graduação em  
Teologia - PUC/SP

populares, a Encíclica *Laudato si*, o chamado para o evento, e a Encíclica *Fratelli tutti*.

**Palavras-chave:** realmar; economia; Papa Francisco; ecologia integral; desenvolvimento humano integral.

## Abstract

This article aims to present the main aspects of Pope Francis' economic thinking from the beginning of his pontificate to the present day, having as a starting point the message addressed to the young participants in the first edition of the event "The Economy of *Francesco*". In this sense, five important moments are highlighted, as they constitute, according to the authors, the golden line of the economy according to Francis, namely: The Apostolic Exhortation *Evangelii gaudium*, the meetings with the popular movements, the Encyclical *Laudato si*, the call for the event, and the Encyclical *Fratelli tutti*.

**Keywords:** reanimate; economy; Pope Francis; integral ecology; integral human development.

## Introdução

Entre os dias 19 e 21 de novembro de 2020, realizou-se, de forma virtual, a primeira edição do encontro internacional "*The Economy of Francesco*". No contexto da pandemia global de COVID-19 causada pelo vírus SarsCov2, e diante da impossibilidade de realização do evento presencial, alguns poucos membros do comitê central e da equipe de organização transmitiram as chamadas principais desde Assis, e os participantes se conectaram às doze conferências e demais atividades via Internet desde os mais diferentes lugares do mundo inteiro.

O evento nasceu com o chamado feito pelo Papa Francisco a jovens economistas, empreendedores e agentes de organizações sociais para com ele se encontrarem em vista de "estabelecer um 'pacto' para mudar a economia atual e atribuir uma alma à economia de amanhã" (FRANCISCO, 2019). Nessa carta de convocação, ele enfatizou o desejo de "promover juntos, através de um pacto comum, um processo de mudança global [...], unidos por um ideal de fraternidade atento acima de tudo aos pobres e aos excluídos" (ibidem).

Francisco de Assis teria escutado, diante do crucifixo na igreja de São

Damião, as palavras que o converteram: “Vai, Francisco, e reconstrói a minha casa que, como vês, cai em ruínas” (CELANO 2C 10 in TEIXEIRA, 2014). E, conforme escrito por um dos autores junto de quatro jovens inscritos no evento, “tal como o Cristo crucificado ‘falou’ a Francisco de Assis, Francisco de Roma fala aos jovens do mundo inteiro: ‘Vão, Jovens de Francisco, e reconstruam a nossa economia, que, como veem, cai em ruínas!’” (ANDRADE SILVA et al, 2020).

Ao final do evento, em mensagem de vídeo, o Papa reforçou aos jovens participantes o convite “para reconhecer que precisamos uns dos outros para dar vida a esta [nova] cultura econômica, capaz de ‘fazer germinar sonhos, suscitar profecias e visões, fazer florescer a esperança” (FRANCISCO, 2020a). Um chamado reforçado, portanto, para uma (re) construção plural e participativa em vista do que se passou a entender como “a Economia de Francisco”<sup>1</sup>, a partir do seu pensamento sobre a economia.

Na referida mensagem aos jovens, o Papa ressalta que “[o] encontro virtual em Assis não [foi] um ponto de chegada, mas o impulso inicial de um processo que somos convidados a viver como vocação, como cultura e como pacto” (ibidem). Assim sendo, além da saudação inicial e da exortação final aos participantes do evento, a mensagem do Papa se divide em três partes, nas quais se situam, então, os capítulos deste artigo: a vocação de Assis (onde se situa o capítulo 1 a seguir), uma nova cultura (onde se situa o capítulo 2 a seguir) e o pacto de Assis (onde se situam os capítulos 3, 4 e 5 a seguir).

## 1. *Evangelii gaudium*: a economia no programa de um pontificado e em seu respectivo olhar sobre a evangelização

Na primeira parte (a vocação de Assis) da mensagem aos jovens do evento “*The Economy of Francesco*”, o Papa deixa claro que o chamado que ele faz, tal como aquele percebido por Francisco de Assis, deve ser o de “incidir concretamente” nas realidades em que estamos situados, como nas cidades, universida-

---

1. Eis uma distinção importante entre duas expressões presentes neste artigo, em vista da devida clareza conceitual: uma coisa é a economia segundo Francisco, com o que se refere ao modo como o Papa entende a realidade econômica, a dizer, seu pensamento econômico; outra coisa é “a Economia de Francisco”, com o que se refere ao evento – e seu respectivo processo – convocado pelo Papa visando uma nova economia, a dizer, seu chamado para um pacto nesse sentido.

des e muitos outros lugares. Diz ele aos jovens que “as consequências das nossas ações e decisões afetar-vos-ão pessoalmente, pelo que não podem permanecer fora dos lugares onde se gera não o vosso futuro, mas o vosso presente” (ibidem).

Na Exortação Apostólica *Evangelii gaudium* (sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual), que muitos consideram o programa do seu pontificado, Francisco aponta a inculturação como a categoria debaixo da qual cabe inserir a afirmação anterior. Como herdeiro da teologia do povo (ou da cultura), vertente argentina da teologia latino-americana (cf. SCANNONE, 2026, p. 127), entende a evangelização como inculturação, a dizer, realidade que promove o encontro com Jesus Cristo através do encontro com as pessoas desde as diferentes culturas.

Nesse documento, ao analisar os sinais dos tempos (vide o capítulo segundo), o Papa não mede as palavras para afirmar que vivemos numa economia de exclusão e desigualdade, a qual mata, e para a qual é preciso dizer não como um preceito mandamental (FRANCISCO, 2013, n. 53). De fato, os relatórios anuais de entidades globais (OXFAM, 2020; CREDIT SUISSE, 2020) apontam uma curva crescente na desigualdade desde os anos Reagan (1980 em diante). A título de registro, autores de diferentes áreas abordam essa tendência em suas pesquisas e escritos, tais como Thomas Piketty, Joseph Stiglitz, David Harvey, Noam Chomsky, Ladislau Dowbor, Pedro Ferreira de Souza, Kenneth Himes, Jung Mo Sung e muitos outros.

Ao analisar a exortação apostólica em questão em livro no qual faz uma crítica teológica do novo mito do capitalismo, o teólogo Jung Mo Sung destaca, tal como Francisco, o aspecto da idolatria que gera uma oposição real entre vida e morte. E ambos o fazem a partir de dois conceitos de idolatria: como substituição da fé em Deus e perda de sentido último (o que o Papa trouxe anteriormente na Encíclica iniciada por Bento XVI e finalizada por ele – *Lumen fidei*), e como idolatria do dinheiro e a respectiva exigência de safrifícios de vidas humanas (o que o Papa traz na *Evangelii gaudium*) (cf. MO SUNG, 2018, p. 146-147; 152-153). E Francisco complementa de forma ainda mais concreta:

Enquanto os lucros de poucos crescem exponencialmente, os da maioria situam-se cada vez mais longe do bem-estar daque-

la minoria feliz. Tal desequilíbrio provém de ideologias que defendem a autonomia absoluta dos mercados e a especulação financeira. Por isso, negam o direito de controle dos Estados, encarregados de velar pela tutela do bem comum. Instaura-se uma nova tirania invisível, às vezes virtual, que impõe, de forma unilateral e implacável, as suas leis e as suas regras (FRANCISCO, 2013, n. 56).

É a partir dessa leitura da realidade que Francisco, desde o início de seu pontificado, insiste na urgência de uma nova narrativa econômica (vide a mensagem aos jovens no evento) que tenha por base uma orientação antropológica que não reduza o ser humano, mas que assuma a lógica do desenvolvimento humano integral (vide o capítulo 5 a seguir). Ainda em termos da *Evangelii gaudium*, seria uma narrativa baseada não na cultura do descarté e da indiferença, mas do encontro (cf. *ibidem*, nn. 53, 54 e 220).

Nesse sentido, para a Igreja (também chamada a se renovar, tal como a economia), tornam-se imprescindíveis o dinamismo de saída e seu correspondente caráter missionário (cf. *ibidem*, nn. 20 e 21). Como afirma o Papa, a evangelização (que tem papel importantíssimo na elaboração imaginativa e no anúncio profético daquela nova narrativa) pressupõe que os discípulos devem “primeirar” (tomar a iniciativa), “envolver-se” (ter o “cheiro das ovelhas”), “acompanhar” (todos os processos, e com paciência histórica), “frutificar” (oferecendo a própria vida) e “festejar” (celebrar a liturgia, e antes a própria vida que se oferece em evangelização) (cf. *ibidem*, n. 24).

## 2. Encontros com os movimentos populares: a economia a partir das periferias da existência

Na segunda parte (uma nova cultura) da mensagem aos jovens do evento, o Papa ressalta a urgência da mudança no atual estilo de vida, com destaque ao fato de que isso passa por recursos sociais (recursos materiais não faltam) e mudanças estruturais no modelo econômico (mudando o foco quase exclusivo nos lucros para o humano, social e ambiental). A nova cultura, conforme mencionado no capítulo anterior, deve ser a do encontro, em oposição à do descarté e da indiferença (cf. FRANCISCO, 2020a).

Os encontros de Francisco com os movimentos populares em 2014 (Roma), 2015 (Bolívia) e 2016 (Roma) constituem momentos cruciais de elaboração e expressão do pensamento econômico no atual pontificado. Como dito, herdeiro da tradição teológica latino-americana de vertente argentina, o Papa faz questão de se encontrar com o povo, e em especial o povo pobre (cf. ALBADO, 2018, p. 34)<sup>2</sup>. Quer proximidade com aqueles que estão nas periferias da existência e do mundo como o “lugar teológico” de onde partir para pensar a ação evangelizadora e, ao mesmo tempo, para tratá-los como destinatários preferenciais da mesma (cf. SUSIN in PASSOS e SOARES, 2013, p. 128 e AQUINO JR., 2018, p. 14)<sup>3</sup>.

Nesse sentido, em artigo sobre a relação do Papa Francisco com a Teologia da Libertação, Antonio Manzatto explica muito claramente o que é e o que não é a opção preferencial pelos pobres (sendo esta, inclusive, um princípio da Doutrina Social da Igreja – DSI, no âmbito da destinação universal dos bens):

Sendo opção preferencial, ela é uma escolha que dá preferência aos pobres, que os prefere, que os coloca em primeiro lugar, que entra em relação direta com eles para que a Igreja seja deles, dos pobres, em seus movimentos de libertação. Há uma aliança declarada entre a Igreja e os pobres principalmente quando aponta para a direção em que o mundo precisa ser transformado: justiça, paz, igualdade, que são buscas que elevam os pobres porque, no hoje da história, eles não possuem tais características em suas vidas. Em muitos momentos

---

2. Tanto a biógrafa argentina Elisabetta Piqué, como o Cardeal brasileiro Claudio Hummes destacam, como exemplo da renovação do próprio papado e da Igreja, a comovedora atitude de Francisco junto ao povo em sua visita à Favela de Varginha (Manguinhos), no Rio de Janeiro, onde esteve para a Jornada Mundial da Juventude já no primeiro ano do pontificado. Debaixo de forte chuva, o Papa não parava de beijar, abençoar, tocar e abraçar todas as pessoas que dele se aproximavam (cf. PIQUÉ 2014, p. 277). Ele se solidariza e caminha com as pessoas pobres e marginalizadas, e se faz um deles (cf. HUMMES, 2017, p. 32). Ainda sobre o Papa Francisco e a teologia do povo, sugere-se também a leitura do livro de Rafael Luciani a esse respeito, o qual é disponível em espanhol e em inglês.

3. Na conferência “Responsabilidade sócio-ecológica: visão global e ação territorial”, uma das doze da primeira edição do evento, a qual um dos autores pôde organizar junto do colega Maurizio Pitzolu (membro do comitê central), e que contou com a participação dos jovens Tatiana Vasconcelos Fleming Machado, Josimar Priori, Lucas Prata Feres, Mariana Reis, Claudia de Andrade Silva, Eduardo Brasileiro de Carvalho e Gabriela Consolaro Nabosny, os palestrantes Leonardo Boff e Vilson Groh destacaram muito claramente a urgência de se abandonar a centralidade do capital e do mercado (que se impõe desde cima e globalmente), e trazer para o centro a práxis junto ao povo pobre, numa perspectiva de construção da nova economia desde baixo e localmente.

esta “preferência” pelos pobres foi apontada como “luta de classes”, em perspectiva marxista; no entanto, a maioria dos teólogos da libertação a apontava como exigência de universalidade, no sentido de que apenas o que coloca os pobres em primeiro lugar pode ser apresentado como de todos, do contrário haverá sempre a exclusão dos mais pobres, porque mais fracos (MANZATTO, 2015, 188-189).

Assim, pensando a ação evangelizadora a partir e em favor, principalmente, da vida do povo pobre (e entendendo o amor por este povo como central ao Evangelho), Francisco afirma, no primeiro dos três encontros, que a terra, o teto e o trabalho (os 3 “T”s) são necessidades básicas da vida humana e direitos sagrados pelos quais se deve lutar (cf. CARIAS, in AQUINO JR. et al, 2018, p. 127). No segundo encontro, apresenta três tarefas processuais na lógica da chamada cultura do encontro, sendo a primeira “pôr a economia a serviço dos povos”; a esta, acrescenta “a união dos povos no caminho da paz e da justiça”, e “defender a Mãe Terra” enquanto casa comum que é (cf. *ibidem*, p. 130). E, no terceiro encontro, vai além e questiona a subjugação dos povos pelo que ele chama de “colonialismo ideológico globalizador”, o qual se dá no contexto de um modo econômico de produção – o capitalista – que, nos momentos de crise, atinge preponderantemente os mais pobres, e intensifica uma das leis imanentes a tal regime que é a da acumulação do capital e da riqueza (cf. *ibidem*, p. 131).

### **3. *Laudato si*: uma nova economia que surge de uma ecologia integral**

Na terceira parte (o pacto de Assis) da mensagem aos jovens do evento, o Papa os convoca para fomentar um novo modelo de desenvolvimento sócio-econômico que seja ambientalmente sustentável, a ser pensado e realizado junto com o povo e em favor do povo (conforme igualmente destacado no capítulo anterior). Afirma que “precisamos imperiosamente que a política e a economia, em diálogo, se coloquem decididamente ao serviço da vida, especialmente da vida humana” (FRANCISCO, 2020a).

Essa afirmação remete diretamente à Encíclica *Laudato si* (sobre o cuidado da casa comum), a qual revela de forma clara o espírito franciscano do pontífice que se deu o nome do *Poverello* de Assis. Francisco proclama que vivemos uma só crise sócio-ambiental (a qual contempla a economia, e pede outras maneiras

de entendê-la); diante dessa única crise, a nossa resposta enquanto humanidade deve se pautar pelo princípio da ecologia integral (cf. FRANCISCO, 2015a, nn. 137 et seq). Diz o Papa: “tudo está interligado; por isso, exige-se uma preocupação pelo meio ambiente, unida ao amor sincero pelos seres humanos e a um compromisso constante com os problemas da sociedade” (ibidem, n. 91).

Nesse espírito, “a política não deve submeter-se à economia, e esta não deve submeter-se aos ditames e ao paradigma eficientista da tecnocracia”, a dizer, do modelo capitalista neoliberal e financeiro; a nova economia, sustenta Francisco, precisa ser “mais atenta aos princípios éticos”, bem como se faz necessária “uma nova regulamentação da atividade financeira especulativa e da riqueza virtual” (ibidem, n. 189). De fato, não há sustentabilidade de qualquer tipo num modelo pautado pela acumulação de riqueza fictícia (D – D’), e é preciso enfrentar os problemas da economia real. No mesmo ano da publicação dessa Encíclica, foi simbólico o seu pronunciamento no Congresso dos Estados Unidos:

Penso aqui na história política dos Estados Unidos, onde a democracia está profundamente radicada no espírito do povo americano. Qualquer atividade política deve servir e promover o bem da pessoa humana e estar baseada no respeito pela dignidade de cada um. ‘Consideramos evidentes, por si mesmas, estas verdades: que todos os homens são criados iguais, que são dotados pelo Criador de certos direitos inalienáveis, que, entre estes, estão a vida, a liberdade e a busca da felicidade’ (Declaração de Independência, 4 de Julho de 1776). Se a política deve estar verdadeiramente ao serviço da pessoa humana, segue-se que não pode estar submetida à economia e às finanças. É que a política é expressão da nossa insuprível necessidade de vivermos juntos em unidade, para podermos construir unidos o bem comum maior: uma comunidade que sacrifique os interesses particulares para poder partilhar, na justiça e na paz, os seus benefícios, os seus interesses, a sua vida social. Não subestimo as dificuldades que isto implica, mas encorajo-vos neste esforço. (FRANCISCO, 2015b)

Para o Papa, portanto, o bem comum, que é o princípio número um da DSI, “desempenha um papel central e unificador na ética social”, e apresenta-se como uma “noção inseparável” da ecologia integral (FRANCISCO, 2015a, n. 156). Ele entende que “toda a sociedade – e, nela, especialmente o Estado – tem obrigação de defender e promover o bem comum” (ibidem, n. 157), e que a opção

preferencial pelos pobres “é uma exigência ética fundamental para a [sua] efetiva realização [...]” (ibidem, n. 158).

#### **4. O chamado para “a Economia de Francisco”: um pacto para realmar a economia**

Também na terceira parte (o pacto de Assis) da mensagem aos jovens do evento, o Papa define esse pacto como uma “tarefa inadiável”, e chama a atenção daqueles que “terão a oportunidade de agir e influenciar as decisões macroeconômicas, onde está em jogo o destino de muitas nações”, algo que já abordava na Conferência do CELAM em Aparecida, em 2007. Tal pacto deve envolver um programa focado em “reduzir desigualdades”, bem como na “promoção dos países mais desfavorecidos e em desenvolvimento” (FRANCISCO, 2020a).

O evento convocado em 1º de maio de 2019 e realizado virtualmente em sua primeira edição entre os dias 19 e 21 de novembro de 2020 encontra, então, em Assis, a inspiração de Francisco e Clara como jovens que, em plena Idade Média, abraçaram o ideal da pobreza e do seguimento de Jesus Cristo como resposta à degradação humana e social da época. E, em plena pós- (ou hiper-) modernidade, jovens do mundo inteiro (em torno de dois mil) são chamados, sob a mesma inspiração, para realmar uma economia visivelmente em ruínas<sup>4</sup>.

Nesse processo, importa não perder de vista quatros princípios fundamentais que, antes de ser eleito Papa, o Cardeal Bergoglio já explicitava como necessários a um povo na construção de um projeto comum: no âmbito da tensão entre plenitude e limite, ele ressalta os princípios de que “o tempo é superior ao espaço” (visão de processo) e de que “a unidade é superior ao conflito”; no âmbito da tensão entre ideia e realidade, ele destaca o princípio de que “a realidade é superior à ideia”; e, no âmbito da tensão entre o global e o local, ele afirma que “o todo é superior à parte” (BERGOGLIO, 2013, p. 57-69). São princípios fundamentais para entender o pensamento econômico de Francisco, e que se

---

4. Além das conferências e outras atividades comuns (culturais, artísticas etc.), os jovens se reúnem em doze vilas temáticas nas quais são chamados a pensar as vias alternativas concretas da nova economia. São elas: agricultura e justiça; negócios e paz; negócios em transição; CO<sup>2</sup> das desigualdades; economia e mulheres; energia e pobreza; finanças e humanidade; vida e estilo de vida; gestão e dom; políticas e felicidade; lucro e vocação; e trabalho e cuidado.

aplicam à própria ação evangelizadora antes citada.

A partir desses princípios, e especialmente os do todo superior à parte e do tempo superior ao espaço, o Papa insiste no trato contínuo das “causas estruturais das disfunções da economia mundial” (FRANCISCO, 2015a, n. 6), o que ele ressalta mais de uma vez na mensagem aos jovens no evento. Não há como firmar esse pacto sem visão global, ainda que a ação predominante seja aquela ao alcance dos pés e das mãos, que é local; da mesma forma, não se pensa e realiza o “novo” sem que o seja de forma processual, o que significa que a Economia de Francisco se desenrola desde antes e para além do evento (e tanto em perspectiva internacional, como nacional e regional).

## **5. *Fratelli tutti*: uma nova economia em que todos e todas sejamos irmãos e irmãs**

Ainda na terceira parte (o pacto de Assis) da mensagem aos jovens do evento, o Papa os conclama para “fazer progredir modelos econômicos que beneficiem todos, porque a abordagem estrutural e decisória será determinada pelo desenvolvimento humano integral, tão bem elaborado pela Doutrina Social da Igreja” (FRANCISCO, 2020a). É, para ele, a perspectiva (principiológica) que congrega as demais (princípios ou categorias), tais como ecologia integral, bem comum, opção preferencial pelos pobres, cultura do encontro, Igreja em saída, etc.

Aqui, a relação é direta com a Encíclica *Fratelli tutti* (sobre a fraternidade e a amizade social), lançada em 2020 na véspera do dia de São Francisco. Igualmente revelador do espírito franciscano deste pontificado, esse documento também traz ainda mais clareza sobre o pensamento econômico de Francisco, que chama o neoliberalismo de um “dogma de fé” baseado num “pensamento pobre, repetitivo, que propõe sempre as mesmas receitas perante qualquer desafio que surja” em sua “mágica teoria do ‘derrame’ ou do ‘gotejamento’” (FRANCISCO, 2020b), a famosa “trickle-down economics”<sup>5</sup>.

---

5. Sem base científica, a teoria (neoliberal) da “trickle-down economics” pressupõe que benefícios para as grandes corporações e os mais ricos acabam estimulando o crescimento econômico e “trickling down” (derramando, gotejando”) para todos, beneficiando toda a sociedade. A história demonstra que ela não se confirma na realidade.

A esse modelo (capitalista neoliberal), o Papa propõe um “não” rotundo, totalmente em linha com a DSI, e da mesma forma que o faz no início do pontificado, no capítulo segundo da *Evangelii gaudium*. Para Francisco de Roma, assim como para o de Assis<sup>6</sup>, a lógica de *dominus* (senhorio) precisa ser substituída pela de *frater* (fraternidade universal) (cf. BOFF, 2020), o que também nos permite rever a próprio noção de domínio, que deve ser de amor e serviço, tal como apresentado por Jesus no lava-pés, e não de dominação (cf. RAUPP, 2013, p. 124-130).

Assim, afastando-se de concepções ideológicas (as quais têm em grande medida sequestrado o senso de fé dos fieis junto de interpretações fundamentalistas da mesma fé), o Papa aponta o desenvolvimento humano integral como princípio balizador da nova economia, e o faz como algo possível: “este é o caminho – uma boa notícia a profetizar e implementar, pois propõe que nos encontremos como humanidade com base no melhor de nós mesmos: o sonho de Deus, que aprendamos a cuidar do nosso irmão, e do nosso irmão mais vulnerável (cf. Gn 4, 9)” (FRANCISCO, 2020a).

## Conclusão

A presente edição da revista tem como tema a renovação eclesial no pontificado de Francisco, e não há dúvidas de que sua visão sobre a economia e o chamado que ele faz a uma nova cultura econômica são partes importantes desse processo, mantendo relação direta com sua própria eclesiologia desde a categoria da Igreja em saída, como abordado anteriormente. Seu nome, inclusive, é escolhido em face do compromisso, enquanto Bispo de Roma e Papa da Igreja Católica, de nunca esquecer os mais pobres (cf. SUSIN in PASSOS e SOARES, 2013, p. 120).

Concluindo a partir do que sugere o biógrafo Austen Ivereigh, é preciso ser radical – ir até as raízes, a começar pelo Jesus histórico – para realizar a grande reforma (cf. IVEREIGH, 2014, p. 381). Isso posto, faz-se mister, neste campo e

---

6. Leonardo Boff explica que Francisco de Assis “inaugurou uma fraternidade sem fronteiras, para baixo com os últimos, para os lados com os demais semelhantes [...], e] para cima com o sol, a lua e as estrelas”, e que “quando o Cardeal Bergoglio escolheu este nome quis sinalizar um projeto de Igreja na linha do espírito de São Francisco”, entendendo tal projeto como um processo que requer muita paciência, mas, ao mesmo tempo, como uma promessa realizável (BOFF, 2014, p. 54-57).

enquanto Igreja, afirmar a necessidade da superação do atual modo de produção econômica a partir de uma nova perspectiva desde os mais pobres e excluídos. Olhar desde as periferias é o convite que faz o Papa vindo do “fim do mundo”, como dito por ele no balcão da Praça São Pedro em sua primeira saudação ao povo.

Essa perspectiva pressupõe uma visão integral de mundo e de ser humano, diante da premissa (antes mesmo de um princípio) do humanismo integral, tal como apresentado no compêndio da DSI. Da mesma forma, orienta-se pelo princípio do bem comum, e em favor do povo (também como superação de políticas anti-povo perpetradas por modelos econômicos cuja centralidade não está na criação e na humanidade). Urge uma nova economia, pois a atual está em ruínas, e a própria pandemia acentuou a percepção nesse sentido.

Em grande síntese, o Papa Francisco sonha com uma nova economia a partir de um pacto construído de forma participativa e plural, razão pela qual convoca jovens do mundo inteiro, e também especialistas das áreas correlacionadas, para que gerem reflexão e iniciem processos que levem em consideração tanto as prioridades de nível micro (territorial), como as de nível macro (nacional e global). Esse sonho corresponde, como ele mesmo diz, à “visão de um futuro repleto da alegria do Evangelho” (FRANCISCO, 2020a).

## Referências

ALBADO, Omar César. La Teología del Pueblo: su contexto latinoamericano y su influencia en el Papa Francisco. *Revista de Cultura Teológica*, v. 91, p. 31-57, 2018.

ANDRADE SILVA, Cláudia de et al. “Vão, Jovens de Francisco, e reconstruam a nossa economia, que, como veem, cai em ruínas!”. São Leopoldo, 2020. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/603389-va0-jovens-de-francisco-e-reconstruam-a-nossa-economia-que-como-veem-cai-em-ruinas>. Acesso em: 15 de jan. de 2021.

AQUINO JR., Francisco de. *Igreja dos pobres*. São Paulo: Paulinas, 2018.

- AQUINO JR., Francisco de. et al. Papa Francisco com os movimentos populares. São Paulo: Paulinas, 2018.
- ATKINSON, Anthony B. Inequality: What Can Be Done? Cambridge, MA; London, England: Harvard University Press, 2015.
- BAUMAN, Zygmunt. Does the Richness of the Few Benefit Us All? Cambridge, UK / Malden, MA: Polity Press, 2013.
- BERGOGLIO, Jorge Mario. Noi come cittadini noi come popolo. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2013.
- BOFF, Leonardo. A Fratelli tutti, um novo paradigma de sociedade mundial: de senhor (dominus) a irmão (frater). São Leopoldo, 2020. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/604646-a-fratelli-tutti-um-novo-paradigma-de-sociedade-mundial-de-senhor-dominus-a-irmao-frater-artigo-de-leonardo-boff>. Acesso em: 15 de jan. de 2021.
- BOFF, Leonardo. Francisco de Assis e Francisco de Roma: uma nova primavera na Igreja. Rio de Janeiro: Mar de Idéias, 2014.
- CHOMSKY, Noam. Requiem for the American Dream: The 10 Principles of Concentration of Wealth & Power. New York, Seven Stories Press: 2017.
- CREDIT SUISSE. Global wealth report 2020. Zurich, 2020. Disponível em: <https://www.credit-suisse.com/about-us/en/reports-research/global-wealth-report.html>. Acesso em: 15 de jan. de 2021.
- DOWBOR, Ladislau. A era do capital improdutivo. São Paulo: Autonomia Literária, 2017.
- FRANCISCO. Carta do Papa Francisco para o evento “Economy of Francesco”. Roma, 2019. Disponível em: [http://www.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2019/documents/papa-francesco\\_20190501\\_giovani-imprenditori.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2019/documents/papa-francesco_20190501_giovani-imprenditori.html). Acesso em: 15 de jan. de 2021.
- FRANCISCO. Encíclica Fratelli tutti. Roma, 2020. Disponível em: [http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html). Acesso em: 15 de jan. de 2021.
- FRANCISCO. Encíclica Laudato si. Roma, 2015a. Disponível em: [http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html). Acesso em: 15 de jan. de 2021.
- FRANCISCO. Exortação Apostólica Evangelii gaudium. Roma, 2013. Disponível em: [http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html). Acesso em: 15 de jan. de 2021.
- FRANCISCO. Mensagem em vídeo do Papa Francisco. Assis, 2020. Disponível

em: [http://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2020/documents/papa-francesco\\_20201121\\_videomessaggio-economy-of-francesco.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2020/documents/papa-francesco_20201121_videomessaggio-economy-of-francesco.html). Acesso em: 15 de jan. de 2021.

FRANCISCO. Visita ao Congresso dos Estados Unidos da América – Discurso do Santo Padre. Roma, 2015b. Disponível em: [http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/september/documents/papa-francesco\\_20150924\\_usa-us-congress.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150924_usa-us-congress.html). Acesso em: 15 de jan. de 2021.

HARVEY, David. *A Companion to Marx's Capital*. Brooklyn, NY: Verso, 2010.

HIMES, Kenneth R. and Kate Ward. "Growing Apart": The Rise of Inequality. *Theological Studies*, v. 75(1), p. 118-132, 2014.

HIMES, Kenneth R. et al (eds.). *Modern Catholic Social Teaching: Commentaries and Interpretations*. Washington, DC: Georgetown University Press, 2005.

HUMMES, Claudio. *Grandes metas do Papa Francisco*. São Paulo: Paulus, 2017.

IVEREIGH, Austen. *The Great Reformer*. New York: Henry Holt, 2014.

LUCIANI, Rafael. *El Papa Francisco y la Teología del Pueblo*. Madrid: PPC Editorial, 2016.

MANZATTO, Antonio. O Papa Francisco e a teologia da libertação. *Revista de Cultura Teológica*, v. 86, p. 183-203, 2015.

MO SUNG, Jung. *Idolatria do dinheiro e direitos humanos: uma crítica teológica do novo mito do capitalismo*. São Paulo: Paulus, 2018.

OXFAM. *Time to care (full report)*. Oxford, 2020. Disponível em: <https://www.oxfam.org/en/research/time-care>. Acesso em: 15 de jan. de 2021.

PIKETTY, Thomas. *The Economics of Inequality*. Cambridge, MA; London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2015.

PIQUÉ, Elisabetta. *Pope Francis: Life and Revolution*. Chicago: Loyola Press, 2014.

RAUPP, Klaus da Silva. *Ser humano cristão nos dias atuais: um estudo das dimensões constitutivas do ser humano, em face da sua autocompreensão nos tempos hipermodernos, à luz da antropologia teológica cristã desde Gaudium et Spes*. 2008. 193 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

RAUPP, Klaus da Silva. *Desenvolvimento sustentável na trilha da esperança: abordagem teológico-bíblica*. *Estudos Bíblicos*, v. 30, p. 115-136, 2013.

SCANNONE, Juan Carlos. *Pope Francis and the Theology of the People*. *Theological Studies*, v. 77(1), p. 118-135, 2016.

- SIBLEY, Angus. *Catholic Economics: Alternatives to the Jungle*. Collegeville: Liturgical Press, 2015.
- SOUZA, Pedro Ferreira de. *Uma história da desigualdade: a concentração de renda entre os ricos no Brasil – 1926-2013*. São Paulo: Hucitec, 2018.
- STIGLITZ, Joseph E. *The Great Divide: Unequal Societies and What We Can Do About Them*. New York, NY: W.W. Norton & Company, 2015.
- SUSIN, Luiz Carlos. *A criação de Deus*. São Paulo: Paulinas/Siquem, 2003.
- SUSIN, Luiz Carlos. *Conversão ecológica*. In: Murad, A; Tavares, S.S.. (Org.). *Cuidar da casa comum*. São Paulo: Paulinas, 2016.
- SUSIN, Luiz Carlos. *Francisco: nome que é um programa*. In: PASSOS, João Décio e SOARES, Afonso Maria Ligorio. *Francisco: renasce a esperança*. São Paulo: Paulinas, 2013.
- SUSIN, Luiz Carlos. *Teologia para outro mundo possível*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- TEIXEIRA, Celso Marcio. *Fontes Franciscanas e Clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- THE ECONOMY OF FRANCESCO INTERNATIONAL EVENT. *Socio-ecological responsibility: global view, territorial actions (in Portuguese)*. Assis, 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-5MAgG9M0Is>. Acesso em: 15 de jan. de 2021.
- TORNIELLI, Andrea. *Francis: Pope of a New World*. San Francisco: Ignatius Press, 2013.
- VATICANO – PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. Roma, 2004. Disponível em: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/justpeace/documents/rc\\_pc\\_justpeace\\_doc\\_20060526\\_compendio-dott-soc\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_po.html). Acesso em: 15 de jan. de 2021.
- VIDAL, José Manuel e BASTAME, Jesús. *Francisco: o novo João XXIII*. Petrópolis: Vozes, 2013.

## Implicações e desdobramentos de uma análise e a aposta do Papa Francisco

Implications and consequences of an analysis  
and the bet of Pope Francis

*\*Rita de Cássia Mendes Alvares*

### Resumo

Após considerar que, o Papa Francisco frequentou, no curso de sua vida, sessões de psicanálise, o artigo discute implicações e desdobramentos de um processo de análise e procura demonstrar que, ao sustentar-se em uma ética do desejo, tal processo é suscetível de propiciar uma ruptura com verdades absolutas. E mostra, que subsequentemente, pode haver, então, aposta nas construções e elaborações que ocorrem no contexto da relação transferencial e implicam em deparar-se com uma estranheira constitutiva, responsabilizar-se pelo que produz sofrimento, abrir espaço para a diferença, para a singularidade, potencializando a continuidade do caminhar.

**Palavras chaves:** psicanálise, análise, construção, desejo, caminhar.

### Abstract

After considering that Pope Francis attended psychoanalysis sessions in the course of his life, the article discusses the implications and consequences of an analysis process, and seeks to demonstrate that, based on an ethic of desire, this process is likely to bring about a rupture with absolute truths. And shows, that subsequently, there may be then, a bet on the constructions and elaborations that occur in the context of the transferential relationship and imply in facing a constitutive foreignness and being responsible for what

\*Doutorado em Psicologia pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (USP). Contato: [ritacalvares@gmail.com](mailto:ritacalvares@gmail.com)

Revista de Cultura  
Teológica

Enviado em  
31/01/2021

Aprovado em  
07/04/2021

Ano XXIX - Nº 98  
Jan - Abr 2021



Programa de Estudos  
Pós Graduados em  
Teologia - PUC/SP

produces suffering, to make room for difference, for uniqueness, enhancing the continuity of walking.

**Key words:** psychoanalysis, analysis, construction, desire, walk.

## Introdução

**É** sabido que o Papa Francisco frequentou sessões de psicanálise no seu país natal, na Argentina, pressupondo-se que tal frequência tenha ocorrido em 1978, ou seja, no curso de um período em que muitas pessoas desapareceram, foram presas e assassinadas pela ditadura militar então vigente naquele país.<sup>1</sup>

Por esta razão, parece pertinente oferecer, nesse número da revista de teologia sobre Papa Francisco e a Renovação Eclesial, um conjunto de reflexões sobre a potencial contribuição de uma análise para a abertura de um espaço para diferença, e para a construção e invenção singular suscetível de ocorrer nesse processo de escuta.

Não serão abordados aqui, aspectos específicos do período histórico na Argentina, nem especificidades da análise frequentada pelo Papa Francisco. Iremos discutir implicações e desdobramentos de um processo de análise, enquanto possibilidade de abertura para o diferente, desconstrução de ideais de verdade absoluta e resgate da singularidade.

Para introduzir as discussões em torno da problemática proposta, parece importante lembrar que o surgimento da psicanálise, ocorreu a partir das elaborações de Freud ao longo de pesquisas científicas e da experiência clínica. Seus estudos sobre a vida inconsciente, desenvolvidos no curso da elaboração da sua vasta obra, são hoje referência para várias áreas da ciência contemporânea. Foram ao longo

---

1. Para uma informação sobre esta experiência clínica do Papa Francisco, como paciente, ver livro do pesquisador em comunicação Dominique Wolton escrito a partir de entrevistas com o Papa Francisco. Livro: “O futuro da fé: entrevistas com o sociólogo Dominique Wolton”. O filme “Dois Papas e um Francisco” de Fernando Meirelles, evoca também alguns momentos chaves da existência do Papa Francisco, como o de experiências difíceis no período da ditadura Argentina.

dos anos retomados, reelaborados, o que manteve a psicanálise viva<sup>2</sup>.

Podemos dizer que Freud inaugurou uma forma muito particular e inédita de produzir ciência e conhecimento. Instaurou uma ruptura com a tradição do pensamento ocidental, e fundou, a partir dos seus estudos, um novo modo de abordar o sujeito, que deixa de ser visto exclusivamente pela ótica do pensamento cartesiano, consciente e racional.

O pai da psicanálise percebeu desde o início das suas pesquisas que o inconsciente e a sexualidade eram campos não explorados da alma humana, guardavam todo um potencial adormecido, ainda a ser investigado cientificamente. Foi com seus colegas neurologistas que produziu a primeira ruptura epistêmica, ao perceber a sintomatologia das pacientes histéricas de um lado e a impotência do saber médico diante desse fenômeno, por outro.

O psicanalista vienense foi então tentar entender as raízes psíquicas de tais ocorrências. Inicialmente trabalhou com hipnose como técnica de cura. Não tardou a abandonar essa técnica e passou a trabalhar com a regra da associação livre, método progressivamente consolidado, no qual as associações podem partir de algum ponto, mas devem ocorrer de modo livre, sem exigência e controle da fala. Procedimento suscetível de permitir um livre trânsito do pensamento, sem censura, e que, constituído como método, continuou a ser utilizado, até hoje, na clínica psicanalítica.

É na “palavra trocada” e nos acidentes desta troca entre dois sujeitos, em situação de transferência, que opera o trabalho analítico - como já apontou Kristeva (1987). A posição de escuta disponibilizada pelo psicanalista, abre a fala do sujeito para um saber desconhecido para ambos, produção que surge inesperadamente, mas vai tendo consequências no modo como esse sujeito pode organizar sua vida. Uma análise, sublinha-se, convoca um movimento de apropriação da própria herança, de construção, desconstrução e reconstrução, e envolve um processo de elaboração, recordação e repetição<sup>3</sup>. Desse modo, a psicanálise

---

2. Freud (1917/2010) no texto *Caminhos da Terapia Psicanalítica* sublinha que, se houvesse aumento da quantidade de psicanalistas, estes poderiam tornar acessível a psicanálise a um número maior de pessoas e aponta para a necessidade de as técnicas de trabalho se adaptarem as novas condições.

3. Remetemos ao importante texto freudiano “Recordar, repetir e elaborar” (FREUD, 1914)

encontra no próprio homem a cura e a origem para os seus males, favorecendo a emergência de um exercício desejante e de uma autonomia de escolhas.

É importante, neste quadro, lembrar reflexões trazidas pelo Freud em o Futuro de uma ilusão (1927) sobre a crença religiosa obra na qual procura analisar a origem da necessidade de uma crença religiosa na vida humana. Freud respeitava o fenômeno religioso como manifestação cultural e de fé singular. Mas era crítico a religiosidade como modo de conhecimento do mundo, e a busca da determinação de modos de viver, de controle do corpo, do prazer, dentre outros aspectos, que o levavam a considerar a religião como a origem da alienação e da superstição.

A raiz da ilusão religiosa para Freud, sintetiza Croembergue (2010), é um movimento ambivalente presente no sujeito, a nostalgia do pai, uma vontade de ser protegido e o medo de ser abandonado, a vontade de ter autonomia e ao mesmo tempo a busca por manter-se protegido e alienado. O sujeito, assim, apresenta dificuldade em ultrapassar esses conflitos, para fazer algo próprio, ao mesmo tempo que é convocado a esse movimento.

Ao final de Futuro de uma ilusão, entretanto, ainda que tenha tecido críticas importantes, Freud aponta para o fato de que a ilusão é necessária, é imprescindível para o futuro, se for entendida como zona de abertura psíquica constante, fonte para a recriação do mundo por meio da arte, do sonho, da espiritualidade e também para a invenção de si mesmo, em meio aos desafios impostos pela destrutividade na realidade cotidiana da sociedade contemporânea.

Lidar com esta destrutividade que pode emergir do humano, não é tarefa simples, exige lidar com rupturas, desafios que se colocam no viver cotidiano. E, frente a cada nova provocação, como afirma Dolto (1996/2010) está a fé, enquanto presença nesse caminhar, ainda que não se conheça e nem se saiba o que pode trazer, é presença nessa realidade que anima a vida. É preciso viver na realidade e agir. Processo no qual a imaginação exerce um papel, ainda que seja, somente o de preparar a realização de um projeto em devir. Há, no cotidiano, algo que ultrapassa, imprevisível, inédito, um campo do qual todo o ser faz parte, onde pode encontrar-se afetividade, inteligência, vitalidade, e de onde surge a porção “inconsciente” de cada um, através de um processo velado.-

A seguir, aponta-se implicações da presença desse “inconsciente” que se manifesta na vida do sujeito, como um estrangeiro em casa, bem como construções possíveis de serem feitas a partir da escuta psicanalítica. Na sequência, serão abordados desdobramentos de uma análise, que apontam para responsabilização do sujeito pelo desejo, a partir de uma experiência de análise na qual se depara com a necessidade de movimentar-se com autonomia em busca do que lhe falta. Finalmente, são trazidos alguns pontos de diálogo presentes na dinâmica do desejo e na experiência de fé, como o que coloca em movimento, na presença da alteridade, exige desconstrução de idealizações e singularização do sujeito.

## Das implicações do processo de análise

Para dar continuidade a exposição sobre implicações da escuta psicanalítica na vida de um sujeito, parece, importante, inicialmente sublinhar que existe algo que determina o sujeito e o marca de maneira irreversível na condição de estrangeiro a si mesmo. Como afirma Freud: o “Eu (...) não é nem mesmo senhor de sua própria casa, mas tem de satisfazer-se com parcas notícias do que se passa inconscientemente na sua psique.” (FREUD, 1917/2014, p. 381). Essas esparsas notícias, ao apontar para algo que fala em nós, também marcam a presença de algo que nos escapa.

A ‘capacidade’ para perceber e apreender essa estrangeiridade constitutiva talvez seja uma forma de reconhecer no outro a diferença como algo que também nos concerne. Aceitar-se como estrangeiro a si mesmo implica, pagar o preço da singularidade, bem como reconhecer e acolher o inesperado — aquilo que escapa a imagem especular, que está para além do idêntico.

Poder-se-ia dizer que esse estrangeiro *que nos constitui* é suscetível de aparecer sempre que tentamos mudar de posição, quando produzimos um deslocamento que propicia uma interrogação sobre o lugar subjetivo. E isso “(...) acontece sempre que cruzamos a fronteira de um território e nos deparamos com uma outra língua que balbuciamos, como se recuperássemos o infantil que sempre nos habita.” (SOUSA, 2014)

Tal afirmação, de certo modo, aponta para o fato de sermos atravessados

pelo inconsciente que nos habita e nos obriga a não esquecer que o estrangeiro não está do outro lado de uma fronteira, mas em nós mesmos. É aquela língua que não compreendemos, suscita interrogações, pontos de incompreensão, sentido ambíguo e estranhamento, algo que não é, a princípio, reconhecido. Tal presença nos lembra a alteridade que nos constitui.

Esse movimento de estranhamento, faz parte de um processo de análise. Ocorre muitas vezes quando o sujeito começa a escutar-se, a perceber as posições que ocupa no que está falando e pensando. Necessariamente, implica em deparar-se com isso que escapa ao controle e ao mesmo tempo é constitutivo.

Entretanto, não há garantias prévias quanto aos encaminhamentos que uma relação de escuta psicanalítica pode propiciar. É uma aposta dentro da qual o psicanalista disponibiliza a escuta e o sujeito que busca por esse atendimento, faz um pedido em função do sofrimento psíquico que está atravessando, e muitas vezes elabora uma demanda. Esse processo, depende, por sua vez, do estabelecimento de uma relação transferencial, do sujeito confiar e falar, e, de algum modo, de um implicar-se nisso que lhe produz sofrimento.

Muitos aspectos estão presentes nessa relação transferencial. Trata-se pelo lado do psicanalista, de uma abertura e receptividade ao que o outro tem a dizer. Muitas das pessoas que se encontram pela primeira vez com um psicanalista, por outro lado, conforme já observava Dolto, deparam-se com uma *forma única de escutar*: “uma escuta no sentido pleno do termo, faz com que o discurso delas se modifique, adquira um sentido novo aos seus próprios ouvidos. O psicanalista não da razão nem a retira; sem emitir juízo, escuta.” (DOLTO, 1981, p. 11).

Podemos então dizer que a posição de escuta psicanalítica é suscetível de produzir uma diferenciação no modo de o sujeito se situar em relação ao outro. Na medida em que a sustentação, pelo psicanalista, do desejo de escuta envolve a sustentação de um esvaziamento dos lugares de saber sobre o sujeito, a emergência de outros sentidos, que podem se produzir dentro daquele campo transferencial, é tornada possível.

Essas elaborações envolvem queixas e demandas, que se atualizam na transferência e encontram expressão na presença do analista, mas não estão diretamente referidas a ele. Apontam para outros aspectos, para além da figura deste que está oferecendo suporte para o que está sendo dito.<sup>4</sup>

O processo de uma análise envolve um trabalho de construção e reconstrução. Como aponta Freud, no seu conhecido texto sobre construção em análise, tal construção pode ser considerada um trabalho de reconstrução. Ele chega a compará-lo com o trabalho do arqueólogo, e salientando que o analista trabalha em melhores condições, dispõe de mais material; e não lida com vestígios materiais que devem ser escavados, mas com algo vivo, mesmo que remeta à história pregressa do sujeito.

Esse *algo vivo*, cabe sublinhar, torna-se presente no momento em que o sujeito enuncia a sua narrativa. E o analista pode produzir intervenções a partir do material e das construções suscetíveis de serem elaboradas numa relação de escuta. Assim como o arqueólogo constrói a sua investigação a partir dos restos encontrados nos escombros, o psicanalista faz suas intervenções partindo de fragmentos de lembranças: “ambos possuem direito indiscutido a reconstruir por meio da suplementação e da combinação dos restos que sobreviveram” (FREUD, 1937/1996, p. 293). É a partir desses restos que retornam na fala que o analista pode elaborar a sua construção, em seu trabalho de interpretação, durante uma sessão.

Cabe lembrar, é partir das intervenções que ocorrem na relação transferencial que o analisando, quanto a ele, faz seu trabalho de construção e reconstrução, num processo intenso de associações, repetições, lembranças, elaborações que atualizam no presente sofrimentos, inibições, estagnações que podem ser revisitadas de outro modo. E mesmo que o tratamento não mude totalmente um sujeito, pode operar deslocamentos, que propiciam ao sujeito implicar-se no que está dizendo, e oferecer possibilidades para que ele se depare, talvez mais rapidamente, com questões que lhe são próprias. Em muitos casos ocorre um

---

4. Freud (1915/2010) no texto *Observações sobre o amor transferencial* nos lembra que o analista não tem respostas para os pedidos que o analisando lhe faz, observa que essas questões devem ser devolvidas para um encaminhamento do tratamento.

processo de deparar-se com interrogações que já estavam colocadas para ele, e são evocadas partir do momento em que o analista, dentro da relação transferencial, encontra-se ao lado disso que é do inconsciente.

Sonhos, lapsos, chistes, palavras antitéticas, constituem para a psicanálise, manifestações em ato do inconsciente. Tais formações inconscientes no percurso de uma análise estão em movimento. Trabalhadas em uma relação de análise, abrem possibilidade para novas elaborações e produções de sentido. Ao manifestarem-se rompem o sentido corrente e abrem possibilidade para que outra lógica de saber possa se colocar - a lógica do desejo. E assim, oferecem outro modo de se relacionar com as tensões presentes nas exigências superegoicas, com o meio social e cultural no qual o sujeito encontra-se inserido, como discute-se a seguir.

## **Desdobramentos de uma relação de análise e movimentos do caminhar presentes no desejo e na fé**

Uma análise, envolve, como já mencionado, movimentos de construção e desconstrução, que se desdobram num possível processo de responsabilização pelo desejo e modifica a relação com os mandatos superegoicos, com verdades absolutas e ideais de felicidade. O que nos leva aos pressupostos éticos, do que seja o bem do sujeito, pilares no trabalho do psicanalista.

Lembremos que a felicidade pode ser alcançada apenas como fenômeno episódico. Há uma idealização presente na busca pela felicidade; algo imposto, de certo modo, pela sociedade, pelo princípio do prazer e fadado, em boa parte, à frustração — tanto pelo lado da obtenção do prazer como pelo âmbito da contenção do sofrimento.<sup>5</sup>

---

5. Princípio do prazer é uma noção trabalhada por Freud, no estágio inicial dos seus estudos, no que foi chamado de primeira tópica. O que regia esse princípio era o alívio de qualquer tensionamento e de sensações desprazerosas. Inicialmente foi até chamado de princípio do desprazer. Porém, é no texto *Além do Princípio do Prazer*, que Freud (1920) efetua uma virada no seu pensamento teórico sobre o funcionamento psíquico, inaugurando a segunda tópica. O pai da psicanálise irá advertir que o sujeito não está regido somente pelo princípio do prazer, que o estado de não tensionamento está, em grande medida, associado a pulsão de morte e a estagnação. Haveria no aparelho psíquico um além do princípio do prazer que se manifesta de modo incontrolável, muitas vezes, na repetição do traumático, presente nos sonhos dos neuróticos de guerra. Não podemos deixar de lembrar, estávamos vivendo na história, naquele momento, o pós primeira guerra mundial.

Freud aponta três fontes para o sofrimento: “o poder superior da natureza, a fragilidade do nosso próprio corpo e a deficiência das disposições que regulam os relacionamentos dos seres humanos na família, no Estado e na sociedade.” (FREUD, 1930/2010, p. 80). Quanto às duas primeiras, não haveria muito a fazer; quanto à terceira — que Freud acredita ser a mais dolorosa —, salienta que, por trás disso, deve haver uma porção de algo invencível, próprio à constituição psíquica.

Mediante as possibilidades de sofrimento, resistir e escapar à infelicidade acabam sendo medidas mais prováveis. Nesse contexto, a solidão, a quietude aparecem como formas de defesa do sofrimento. Por outro lado, deve ser considerado que muitos ambientes sociais — através da imposição de regras de conduta e convivência — buscam a determinação de um certo padrão de bem-estar. Mesmo que essas regras tenham utilidade, isso não explica inteiramente a aspiração presente nessas atitudes.

Existem também, aspirações de controle e regulamentação das relações humanas, por trás disso um ideal de eu e um ideal de homem, que vislumbra uma perfeição possível do indivíduo, de uma nação — exigências que se colocam na base dos ideais culturais.

Em muitas situações na busca de resolver o que é entendido como sofrimento, as regulações sociais, ao mesmo tempo, correm muitas vezes o risco de, progressivamente — mesmo que involuntariamente —, promover uma massificação, onde não há espaço para a diferença, e, deste modo, desencadear o desaparecimento da singularidade.

Nossa cultura, como salienta Seligmann-Silva, pode ser descrita “como geradora de uma enorme culpa, na medida em que seu componente erótico direciona nossa sociedade no sentido de construir uma massa coesa de seres humanos.” (SELIGMANN-SILVA, 2010, p. 36). A culpa, em associação com as exigências da cultura, na qual as diferenças são negadas em nome de uma unificação, faz florescer o mal-estar.

O mal-estar, pode ser considerado uma condenação advinda da sociedade, do ideal do eu instituído pela sociedade em determinada etapa de sua história. Ele

provém, porém, antes de tudo, dos mandatos superegoicos, que operam por meio da culpa, no modo de o sujeito se posicionar. Tais mandatos tendem a sacrificar o sujeito, produzir autopunições, que podem levar a processos melancólicos, a estagnação, a repetição. Desencadeiam em última instância, sofrimento psíquico.

Não se pode deixar de considerar que o próprio homem produz uma lógica de exclusão das figuras de alteridade que não comungam dos ideais com os quais ele se identifica. E que, por outro lado, contrariamente, a posição de desejo implica deparar-se com a impossibilidade da satisfação plena, pois não há um “senhor” que possa oferecer respostas para o desejo, a respeito da escolha mais adequada. É necessário que esse sentido seja inventado, construído a partir dos traços identificatórios com os quais o sujeito conta.

Sublinha-se, mais uma vez: o sujeito em análise precisa perceber-se no que está dizendo. Não basta querer solucionar o sofrimento, se não reconhecer sua implicação com o que está ocorrendo. Logo, se o que o sujeito demanda é seu bem-estar, o psicanalista, entretanto, não responde desse lugar — ao contrário do que pode ocorrer com outras abordagens, que se colocam do lado da produção de sentido, no lugar de saber sobre o que pode resolver o sofrimento do outro.

O analista, de sua parte, questiona o fato de o sujeito querer fundamentalmente seu próprio bem-estar, em vez de interrogar-se sobre o fato de estar ou não agindo em conformidade com seu desejo.

Tal questionamento nos traz a questão do posicionamento ético e ao apontamento de Lacan, no seminário sobre a ética, quando lança a pergunta: “agiste em conformidade com seu desejo?” (LACAN, 1959-60, p. 364). Nesta acepção, em conformidade com o desejo, nos remete a algo indispensável de ser levado em conta, conforme nos ensinou Lacan: o fato da psicanálise, não trabalhar a serviço dos bens, sejam eles privados, de família, da casa, do ofício, da profissão ou da cidade.<sup>6</sup>

A ética da psicanálise não é uma especulação que incide sobre a ordenação, a arrumação do que chamam serviço dos bens. Ela implica, propriamente falando a dimensão do que se cha-

---

6. Ver Lacan (1959-60, p. 355)

ma de experiência trágica da vida. É na dimensão trágica que as ações se inscrevem, e que somos solicitados a nos orientar em relação aos valores. (LACAN, 1959-60, p. 376)

Acreditamos que a escuta psicanalítica deva propiciar um espaço, sustentado pela ética do desejo, para essa proximidade da *experiência trágica da vida*. Essa postura não se encontra na promessa, no ideal de felicidade ou de um bem-estar.

Lembremos o ato de Antígona, que não abriu mão do seu desejo de dar sepultura ao irmão morto. Ao adotar tal postura, materializou uma posição. Ao mantê-la, a personagem de Sófocles desafia as leis da cidade e a posição do rei de Tebas, Creonte, que determinou a não realização do funerário de Polínicos — condenado a ficar insepulto. Através do seu ato, Antígona busca manter algo de outra natureza, não relacionado aos valores das leis da cidade.

Para sustentar seu desejo, se posiciona, pondo em risco a sua própria vida — já que, em punição a esse ato, Creonte determina que Antígona seja enterrada viva. Ela, entretanto, mesmo na eminência de um severo castigo, e diante da ameaça de morte, não abre mão do seu desejo. Sustenta a lei do desejo, não atendendo a determinação imposta pelo rei. Assim, também, é possível afirmar que a ética da psicanálise é a ética do desejo em diálogo com a postura de Antígona.

Essa posição de não ceder do seu desejo, presente na personagem da tragédia grega, nos defronta com um processo de assumir um lugar que afronta o rei de Tebas, constitui um deslocamento em relação as proibições sociais impostas pelas leis da cidade, e sustenta um desejo. Dito de outro modo: o desejo do sujeito se movimenta em torno de ser desejado na relação com os outros. Está em questão ser aquilo que se supõe faltar ao outro. E, ainda, suscitar o desejo do outro.

O desejo é marcado por uma impossibilidade essencial. O que se poderia hipoteticamente denominar *adequação* ou coincidência entre desejo e objeto só pode ser pensado de modo idealizado. Tal coincidência é impossível de ser reencontrada, encontra-se desde sempre perdida<sup>7</sup>.

---

7. Tal adequação, só passível de ser pensada de modo idealizado, ou mítico, nos remete ao mito do Andrôgeno e aos seres providos de dois sexos, duas cabeças, quatro pernas e quatro braços. Viviam andando em círculos. Nada parecia lhes faltar. Até que um dia, entretanto, veio Zeus e os separou. A partir de então ficaram tentando reencontrar as suas metades perdidas.

Sabe-se que o desejo envolve, em última instância, reconhecimento. Como afirma Lacan, “(...) o desejo do homem encontra seu sentido no desejo do outro, não tanto porque o outro detenha as chaves do objeto desejado, mas porque seu primeiro objeto é ser reconhecido pelo outro” (LACAN, 1953, p. 269). Esse desejo de ser reconhecido pelo outro se impõe como condição pela ordem da linguagem, e se instala dentro de um funcionamento metonímico.

Reside aqui algo que pode ser considerado paradoxal: embora o sujeito seja determinado por algo fora dele — ou seja, em função do reconhecimento do Outro —, precisa responsabilizar-se pelo seu desejo. Esse movimento de responsabilização pode ocorrer num processo de análise pela via da transferência, quando o sujeito passa a se perguntar “o que ele quer?”, ou seja, “o que esse Outro quer de mim?”; ou, ainda, “o que queres?” — perguntas que movimentam a transferência, sustentada pela posição ocupada pelo analista, na medida em que o sujeito se sente convocado a associar livremente e produzir interrogações, que possibilitam, em muitos casos, elaboração e inscrição do desejo. Movimento que se desdobra, em um avançar, mesmo que o objetivo não possa ser alcançado em sua totalidade.

Esse processo de responsabilização do sujeito pelo seu fazer, passível de ocorrer em um processo sustentado pela ética da psicanálise, pode estar presente, entretanto, em outros processos, já que a psicanálise não se propõe a posição de único e absoluto referencial. E a vida ocorre, apesar e para além, da análise e da busca por trabalhar interrogações existenciais num processo como esse.

Uma das fontes de sofrimento na vida, lembra-se, é a complexidade presente no relacionamento entre os seres humanos e as instituições políticas, religiosas e sociais. Relações, por vezes permeadas pela alteridade, mas também pela negação da diferença, da falta de sentido, da possibilidade inventiva, e prisioneiras, em larga medida, da obediência.

A submissão inicialmente presente na infância, em relação aos pais, se confunde posteriormente, com frequência com a obediência a Deus, enquanto figura, muitas vezes, representativa de saber absoluto, que pode determinar, julgar e aprisionar, através do pecado e da culpa. Infelizmente, a busca por segurança,

em alguns sujeitos, os liga a um mestre que endossa atitudes, e oferece pertencimento a determinados grupos - quer seja religião ou instituições político-sociais-organizados por uma hierarquia que incute nas pessoas o sentimento de culpa por não estarem em acordo com elas. A rejeição e agressão ao outro aparecem como afirmação de uma identidade, os que não comungam dos mesmos ideais estariam corrompidos e deveriam ser excluídos.

Se formos, entretanto, cotejar obediência e fé, podemos situar esta última ao lado da liberdade e de uma autonomia, construída justamente no rompimento com a submissão. Pois a fé, como salienta Dolto, é em Jesus Cristo, aquele que convida a “mudar de vida”, a se deixar encantar, e principalmente a “abandonar um modo de vida e um sistema de valores”. Processo desdobrado em um “viver além, de outra forma, com ele, o que não é de maneira alguma tomá-lo por juiz!” (DOLTO, 2010, p. 30). Perspectiva de fé como movimento que não oferece última palavra, nem possui sentido derradeiro, pois, nunca acaba de ser descoberta, e sempre aponta para algo em aberto.

Nesta acepção, o sujeito ao deixar de lado a dependência e abrir-se para algo novo, assume os riscos de uma escolha. Algo que não é de fácil repetição ritual, nem de simples oposição, nem de revolta, mas constituído por uma convicção. E aponta, necessariamente, para uma relação na qual, encontra-se impelido para fora, por algo que lhe falta, por um Deus que mais parece um vácuo<sup>8</sup>, pela dinâmica do desejo que se organiza em direção a algo que não é parte alguma. Nesse movimento, o sujeito perde sua segurança anterior, e vivencia uma travessia que implica uma lida com a solidão, a dúvida, e até mesmo uma eventual reprovação social.

A fé é nômade nos lembra Lemoine (2018), é estar em movimento: “a fé é Abraão na Bíblia. Ele parte, ele não sabe aonde ele vai. E no curso da viagem, tem desertos e oásis.”<sup>9</sup>. Assim avança a vida com deslocamentos e percursos a

---

8. Dolto (2010, p. 83) constrói uma articulação na qual a dinâmica do desejo é Deus, e Deus é um vácuo, no qual se é sugado para um outro lugar, “para Ele” e “isso não significa ir a “parte alguma”. Desse modo está em questão o fato de que só se pode viver Deus em nosso encontro com o outro e é também nesse encontro que se forma a dinâmica do desejo que organiza a vida.

9. Ver Lemoine (2018), teólogo e psicanalista no artigo “Nós vivemos infelizmente, um retorno do religioso e não do espiritual. (traduções da autora) In: [https://www.liberation.fr/debats/2018/05/25/laurent-lemoine-nous-vivons-malheureusement-un-retour-du-religieux-pas-du-spirituel\\_1654188](https://www.liberation.fr/debats/2018/05/25/laurent-lemoine-nous-vivons-malheureusement-un-retour-du-religieux-pas-du-spirituel_1654188) Acesso em 10.01.2021

serem feitos, onde devemos fazer frente a probabilidade da ocorrência de, de falhas, vazios, desertos e oásis e aprender a administrar e lidar com os desafios do viver. Apesar dos riscos é preciso caminhar. Existir é sair de si mesmo, enfatiza Blanquart (2020), ao comentar a lendária passagem da saída de Abraão do Egito: “...vá, vá, vá eu estou contigo se você vai...”. Um andar aberto as desorientações do trajeto, mas também a descoberta do outro, a alteridade e ao devir<sup>10</sup>.

Nesta acepção, o homem de fé, o “O homem que caminha” de Giacometti<sup>11</sup>, é aquele que se despoja dele mesmo em seu andar, aberto ao que o ultrapassa e ao mesmo tempo o habita, e ao fato de que vida ocorre com e apesar da transcendência, por ser esta, também sua condição.

Se a psicanálise, como afirma Kristeva (1987) trata de uma humanidade que aceita perder para conhecer-se nessa perda, a fim de estabelecer laços, amores frágeis e provisórios, está então atravessada pela parcialidade de uma satisfação que nunca é plena. Essa experiência de incompletude também está presente na fé que movimenta Abraão, uma fé associada a falta, a busca que o faz andar, e as possibilidades que o desenraizamento pode oferecer a um sujeito. Implica, sempre, necessariamente, em deixar algo para encontrar outra coisa. Tanto o desejo como a fé, são experiências que movimentam o sujeito, impulsionam o caminhar e a vida existir.

Tal aproximação entre psicanálise e fé, se torna possível, na medida que dialogamos com a teologia moral. Como afirma Almeida (2021), a teologia se ocupa da fé vivida, pensada e professada, e é a partir da relação com o contexto histórico, cultural, social e eclesial que busca compreender a realidade sempre nova do que acontece no mundo. Sendo assim, pode se dizer que teologia e psi-

---

10. Considerações feitas durante o depoimento inédito concedido em 18/01/2020 por Paul Blanquart, filósofo e sociólogo, para o filme, em curso de realização “A que se destina?”, de Henri Arraes Gervaiseau. Blanquart, foi frei Dominicano e professor do Instituto Católico Francês. Retoma e atualiza, no filme, reflexões já presentes na sua *thèse de lectorat*, no início dos anos 60. Entre outros textos, remeto a BLANQUART, P. “La part de mai 68 dans mon itinéraire personnel de dominicain”. *Lumière & Vie*, n. 279, juillet-septembre 2008 – p. 91-94.

11. Referência a escultura “L’Homme Qui Marche”, “O homem que caminha”, em bronze de Alberto Giacometti, esculpida em 1960. Ver “L’homme qui marche une icône de l’art du XXe siècle”, Instituto Giacometti. In: <https://www.fondation-giacometti.fr/fr/evenement/137/lhomme-qui-marche> Acesso em 10.01.2021

canálise encontram pontos de diálogo, na fé e no desejo, presentes na realidade do viver cotidiano.

Contrariamente, seria muito difícil, para não dizer impossível, o estabelecimento de um diálogo com uma visão da religião, com princípios rígidos vinculados ao que já foi denominado teologia de repetição doutrinária, que tende a oferecer modelos a serem seguidos, partindo de verdades absolutas, de uma relação hierárquica que cobra obediência. Pois a posição da psicanálise se distancia radicalmente de parâmetros assim estabelecidos, já que conforme foi apontado, uma análise, tem por pressuposto propiciar a abertura de um espaço de interrogação sobre o desejo, para que o sujeito possa agir, não em submissão, mas em relação com um outro, em uma perspectiva de singularização, na presença de alteridade<sup>12</sup>.

## Considerações finais

Conforme foi demonstrado, um dos desdobramentos possíveis de uma análise, é o de um reposicionamento, ou até mesmo uma ruptura, na relação com os ideais, suscetível de levar o sujeito a lidar de outra maneira com mandatos morais e exigências superegóicas. A romper com a pressuposição de que alguém pode oferecer uma resposta pronta para o que seja o bem. As novas interrogações do sujeito sobre sua vida exigem então um processo de elaboração, não sendo mais oriundos de uma fonte prioritariamente externa.

Ao referir a responsabilização pelo desejo, salienta-se que não se trata de impor, desde a posição de mestria, uma condição que prescreve o que deve ou não ser feito. Pois esse processo implica em sair da posição de indiferenciação, com a abertura de um espaço para a diferença, o que veicula presença de alteridade. Tais movimentos são suscetíveis de ocorrer através da relação transferencial estabelecida em uma análise.

Pode advir um processo de construção e desconstrução, algo vivo, que carrega consigo o pulsar da água no olho d'água, nasce em redemoinho sempre

---

12. Retomamos, de modo sintético, no presente artigo, algumas das principais conclusões de nossa tese de doutorado, *O caso Maria, implicações e desdobramentos da instituição de um espaço de escuta psicanalítico*, defendida em 2016 no Instituto de Psicologia da USP.

nova, a cada instante, assim como o pulsar do desejo.

Um dos mais importantes desdobramentos do tratamento psicanalítico, é a implicação do sujeito com o seu dizer, a partir de uma ética sustentada pelo desejo, que se desdobra em um processo de responsabilização por essa posição.

A experiência vivenciada no processo de análise favorece a emergência, no sujeito, de novas formas de reflexão sobre a sua existência, sobre as suas escolhas, e, sobretudo, de construções de suas próprias respostas. Não cabe a psicanálise ocupar posição de verdade. Cabe ao sujeito encontrar sua própria ética, de modo singular, na relação com os outros.

Dito isso, independentemente das questões singulares e existenciais—que possam ter levado Papa Francisco, a procurar sessões de análise, com uma analista judia, não se pode desconsiderar o momento da Argentina em 1978. Este país viveu uma ditadura, que se iniciou com um golpe de Estado em 24 de março de 1976 e se estendeu até 1983. O golpe depôs a então presidente, o poder passou para as mãos de militares, que promoveram a desindustrialização, o endividamento externo, e o terrorismo de estado. Estima-se mais de 30 000 pessoas tenham sido assassinadas nesse período na Argentina. Em um regime dessa natureza não há espaço para a palavra, para o questionamento, há uma determinação superior com valor de verdade irrefutável, cristalizada nas figuras que representam o mal, devem ser punidas, eliminadas com autorização do Estado. É uma destruição humana em massa. A vida humana perde seu valor.

Freud considerava que algo próprio a constituição psíquica podia se manifestar em instituições, nas ações de controle e regulação, na busca idealizada de alcançar uma massa coesa, sem espaço para diferença, e causar grandes sofrimentos humanos, banalizando o valor da vida. Em um momento assim, intensas dúvidas existenciais se colocam, em relação ao futuro de uma nação, a possibilidade do fazer comum e de seguir professando a fé.

Desse modo podemos considerar que o fato de o Papa Francisco ter procurado uma análise nesse período, em meio a tantas tensões, representou um ato de resistência, um exercício de liberdade, de direito de escolha e de autonomia. E o fato de compartilhar essa informação, após ocupar a posição de papa, é susce-

tível de ser compreendido como correspondendo a uma vontade de apontar, entre outros, para a importância de permitir escutar-se, estar aberto ao outro, na presença de algo que o ultrapassa. E, não menos, importante, apostar nas relações, na mudança, no caminhar, no devir, com respeito a diferença e a singularidade humana.

## Referências

- ALMEIDA, A. L. B. *Moral Social*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021 (Coleção Iniciação a Teologia)
- ALVARES, R.C.M.: *O caso Maria, implicações e desdobramentos da instituição de um espaço de escuta psicanalítico*, Tese de doutorado. Instituto de Psicologia da USP. Orientador: Paulo Endo. São Paulo, 2016.
- BLANQUART, P. Entrevista inédita realizada no dia 18/01/2020 para filme “A que se destina” em curso de realização.
- BLANQUART, P. “La part de mai 68 dans mon itinéraire personnel de dominicain”. *Lumière & Vie*, n. 279, juillet-septembre 2008 – p. 91-94.
- CROMBERGUE, R. U. Prefácio. In: FREUD, S. (1927) *O futuro de uma ilusão*. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2010. (p. 21-32)
- DOLTO, F. A fé à luz da psicanálise. (Françoise Dolto entrevistada por Gérard Sévérin). Campinas: Versus, 2010.
- DOLTO, F. Prefácio. In: MANNONI, M. *A primeira entrevista em psicanálise*. Tradução Roberto Cortes Lacerda. Rio de Janeiro: Campus, 1981. p. 9-30
- FREUD, S. (1937) *Construções em análise*. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1975. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. 23, p. 289-304)
- FREUD, S. (1930) *O mal-estar na cultura*. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2010. (p. 39-185)
- FREUD, S. (1927) *O futuro de uma ilusão*. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2010. (p. 35-133)
- FREUD, S. (1923) *O eu e o id*. Trad. Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. (v.15, p.13-74)
- FREUD, S. (1919) *Caminhos da Terapia Psicanalítica*. Trad. de Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (v.14, p. 279-292).
- FREUD, S. (1920) *Além do Princípio do Prazer*. Trad. Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (v.14, p. 161-239)
- FREUD, S. (1917) A fixação no trauma, o inconsciente. In: *Conferências intro-*

- dutórias à psicanálise*. Trad. Sergio Tellaroli sob a revisão de Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. (v.13, p. 364-381)
- FREUD, S. (1915) *Observações sobre o amor de transferência*. In: Trad. Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (v.10, p. 210-228)
- FREUD, S. (1914) *Recordar, repetir e elaborar*. Trad. Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (v.10, p. 193-209)
- FREUD, S. (1953) Função e campo da fala e da linguagem. *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 238-324.
- GIACOMETTI, A. L'homme qui marche. Ver exposição In: In: <https://www.fondation-giacometti.fr/fr/evenement/137/lhomme-qui-marche> Acesso em 10.01.2021
- KRISTEVA, J. No princípio era o amor: psicanálise e fé. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- LACAN, J. (1959-60) *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- LEMOINE, L. Nós vivemos infelizmente, um retorno do religioso e não do espiritual (entrevista). (traduções da autora) *Jornal Liberation*, 25 de maio 2018. Ver in: [https://www.liberation.fr/debats/2018/05/25/laurent-lemoine-nous-vivons-malheureusement-un-retour-du-religieux-pas-du-spirituel\\_1654188](https://www.liberation.fr/debats/2018/05/25/laurent-lemoine-nous-vivons-malheureusement-un-retour-du-religieux-pas-du-spirituel_1654188) Acesso 10.01.2021
- SELIGMAN-SILVA, M. A cultura ou a sublime guerra entre amor e morte. In: FREUD, S. *O mal-estar na cultura*. Porto Alegre: L&PM, 2010. (p. 21-38)
- SOUSA, E. Agulhas para desativar bombas. *Correio da APPOA*, n. 241, dezembro 2014. Disponível em: [http://www.apoa.com.br/correio/edicao/241/agulhas\\_para\\_desativar\\_bombas/59](http://www.apoa.com.br/correio/edicao/241/agulhas_para_desativar_bombas/59) Acesso 10.01.2021
- WOLTON, D. Papa Francisco O futuro da fé: entrevistas com o sociólogo Dominique
- Wolton /Papa Francisco. Trad. Pedro Sette-Câmara. Rio de Janeiro: Petra, 2018.

### **Referência filmográfica:**

*Dois papas* (2019) de Fernando Meirelles.

## Família, fé e cultura: análise bíblica e contribuições de René Girard

Family, faith and culture: biblical analysis  
and contributions by René Girard

\*Clélia Perreti

\*\*Elton Luis Sbardella

### Resumo

A família é a base da sociedade, realidade fundamental da fé cristã e uma instituição social e cultural. Para refletir sobre a instituição familiar, é indispensável ter presente uma compreensão sociológica, doutrinária, bíblica e cultural do tema. O objetivo deste artigo é refletir sobre a família, com base em fundamentos bíblicos, tanto do Antigo como do Novo Testamento, neste, especificamente, a partir das falas Jesus, analisando a instituição familiar com a contribuição da Teoria Mimética de René Girard (1923-2015). A metodologia adotada é a pesquisa bibliográfica sobre o conceito de família, nas produções acadêmicas de estudos bíblicos (artigos e livros) sobre o tema família, e dos textos bíblicos principais que tratam da instituição familiar, com destaque aos textos evangélicos. E incluímos a reflexão sobre a família, enquanto instituição cultural, a partir da Teoria Mimética de René Girard (1923-2015). Concluimos que é importante buscar cada vez mais a compreensão do papel da família como instituição no seguimento de Jesus, sob perspectiva do Reino de Deus.

**Palavras-chave:** Família. Bíblia. Girard. Instituição.

\*Doutora em Teologia pela Escola Superior de Teologia EST, São Leopoldo-RS; Pós-Doutorado em Fenomenologia pelo Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche e Pontificia Universidade Lateranense – Roma. Docente e pesquisadora no Curso do Bacharelado de Teologia e no Programa de Pós-Graduação Mestrado e Doutorado em Teologia – PPGT da PUC-PR. Líder do Grupo de Pesquisa: Teologia, Gênero e Educação.  
Contato: [cpkperetti@gmail.com](mailto:cpkperetti@gmail.com)

\*\*Doutorando em Teologia – PUC-PR. Contato: [eltonsbardella@gmail.com](mailto:eltonsbardella@gmail.com)

Revista de Cultura  
Teológica

Enviado em

29/07/2020

Aprovado em

07/04/2021

Ano XXIX - Nº 98

Jan - Abr 2021



PUC-SP

Programa de Estudos  
Pós Graduação em  
Teologia - PUC/SP

## Abstract

The family is a base of society, a fundamental reality of the Christian faith and a social and cultural institution. In order to reflect on a family institution, it is essential to present a sociological, doctrinal, biblical and cultural understanding of the theme. The purpose of this article is to reflect on the family, based on biblical foundations, both as Old and New Testament, at this moment, starting from Jesus, analyzing a family institution with the contribution of René Girard's Mimetic Theory (1923-2015). The methodology adopted is bibliographic research on the concept of family, in academic productions of biblical studies (articles and books) on the theme of family, and of the main biblical texts that deal with the family institution, with emphasis on evangelical texts. And it includes a reflection on the family, as a cultural institution, based on René Girard's Mimetic Theory (1923-2015). Conclude that it is important to seek more and more to understand the role of the family as the institution of accompanying Jesus, from the perspective of the Kingdom of God.

**Keywords:** Family. Bible. Girard. Institution.

## Introdução

O presente artigo propõe uma reflexão sobre a família, como instituição a serviço do Reino de Deus. O tema é tratado na bíblia e tem notório lugar na vida de Jesus. De forma geral, a família é um grupo de pessoas ligadas por parentesco, um sistema de valores e crenças e uma igreja doméstica. No Antigo Testamento, o conceito de família está vinculado à figura do pai (patriarcalismo). No Novo Testamento, Jesus questiona a instituição familiar e fala de rupturas (Mt 12, 48; Mc 3, 33; Mt 12, 48; Mc 3, 33) e retoma a figura do pai, como *Abba* (Mc 14,36). Os discursos de Jesus questionaram o templo, o domínio político-religioso, as leis e o patriarcalismo. Para ajudar a compreender a instituição familiar, a partir de uma perspectiva particular, citaremos brevemente à teoria mimética de René Girard (1923-2015). Para este autor, a cultura está na base das instituições, e a raiz da cultura é a violência.

Para a tradição judaico-cristã, a família é uma instituição indispensável. Jesus não desautoriza a família, mas relativiza os vínculos, a dominação e os desvios de propósitos. Ele chama para além, desafia e rompe, pois o valor supremo é o Reino de Deus. No estudo sobre a família, recorrendo-se à Bíblia, há, muitas vezes, um silenciamento nos paradoxos que envolvem o tema. Na tradi-

ção judaico-cristã, há uma centralidade da instituição familiar. Ela é espaço de vida, de organização social, de crescimento e promoção da pessoa, mas também o contrário, é lugar, muitas vezes, de opressão, e até de violência. Isso tem a ver com o poder, o controle dos membros e a preservação de valores e costumes.

Neste sentido, é fundamental compreender o significado da família na bíblia, especialmente a partir das falas de Jesus. Os textos bíblicos apresentam importantes referências sobre o modelo familiar na história do povo de Israel e no ministério de Jesus. A família, como dom de Deus e instituição social, precisa de uma compreensão cada vez mais clara de seu papel, para contribuir com o projeto de Deus para a humanidade. Considera-se a abordagem do tema família fundamental para a atualidade. É um alerta para a idolatria da instituição familiar e da afirmação do poder patriarcal. Trata-se, desse modo, de resgatar o espírito fundamental da relação familiar com Deus e, a partir dele, com a família, como irmãos e irmãs.

Para tal, utilizamos da pesquisa bibliográfica, a partir de diferentes autores como: de um dicionário bíblico, de três artigos de estudos bíblicos, dos textos bíblico do Antigo e Novo Testamento (Evangelhos), de cinco obras sobre teologia bíblica, duas obras de René Girard e de um comentador sobre Girard.

O presente trabalho tem como objetivo apresentar uma compreensão do lugar da família no seguimento de Jesus, na perspectiva do Reino de Deus, tendo alguns dos textos bíblicos referentes ao tema como base de reflexão, junto às contribuições da Teoria Mimética de René Girard, sinteticamente apresentadas.

Primeiro apresentamos algumas referências bíblicas sobre família de textos da Sagrada Escritura, do Antigo Testamento, e na sequência dos Evangelhos, em que Jesus fala sobre a família. E, por fim, trazemos a contribuição da Teoria Mimética para uma breve abordagem sobre a família na perspectiva sociocultural, seguido das considerações finais.

## Família no Antigo Testamento

Na Bíblia, em hebraico família é *bêt`ab* (casa do pai). A palavra tem sentido patriarcal, pois é ao redor do pai que se desenvolve a dinâmica familiar. A

primeira unidade social no Antigo Testamento é a tribo (*shebet, matteh*), depois o clã (*mishpahah*) e a família como a menor unidade. Em seus estudos sobre a família, McKENZIE aponta que:

A família do AT incluía todos os membros do mesmo sangue ou que viviam numa habitação comum. Incluía, assim, o marido e pai, chefe da família, sua esposa ou esposas e concubinas, seus filhos, escravos e servos, clientes e hóspedes estrangeiros, filhas viúvas ou repudiadas, os filhos e filhas solteiros (McKENZIE, 1983, p.308).

No livro do Gênesis, os relatos patriarcais mostram famílias numerosas, como a família de Jacó, por exemplo: essas constituíam, também, um agrupamento religioso, a páscoa por exemplo deveria ser celebrada no contexto familiar conforme o livro de Êxodo: “Aos dez deste mês, cada um tomará para si um cordeiro por família, um cordeiro para cada casa. [...] o imolará ao crepúsculo. [...] Naquela noite, comerão a carne assada no fogo; com pães ázimos e ervas amargas a comerão (Ex 12,3.6b.8).” A família de Elcana realizava peregrinações anuais ao santuário de Silo para realizar a oferta de seus frutos: “[Elcana] subia da sua cidade para adorar e oferecer sacrifícios a Iahweh dos Exércitos, em Silo. [...] No dia em que oferecia sacrifícios, Elcana tinha o costume de dar porções à sua mulher Fenena e a todos os seus filhos e filhas.” (1Sm 1,3a.4).

A unidade religiosa possuía, também, um caráter moral: a família era protetora das regras e carregava a punição pela transgressão destas. Deus castigava as diferentes gerações de uma família: “porque eu, *Iahweh* teu Deus, sou um Deus ciumento, que puno a iniquidade dos pais sobre os filhos até a terceira e quarta geração dos que me odeiam” (Ex 20,5b). A família de Acã é toda punida junto com ele, por um roubo: “Então Josué tomou Acã, filho de Zaré, [...] com seus filhos, suas filhas, [...]. Disse Josué: “Por que trouxeste desgraça sobre nós? Que *Iahweh* neste dia, traga desgraça sobre ti!” E todo Israel o apedrejou” (Js 7,24-25).

No livro de Deuteronômio, essa forma de punição foi proibida: “Os pais não serão mortos em lugar dos filhos, nem os filhos em lugar dos pais. Cada um será executado por seu próprio crime” (Dt 24,16). No Livro de Segundo Reis, cada um assume sua própria responsabilidade: “*Os pais não serão mortos por causa*

*dos seus filhos, nem os filhos serão mortos por causa dos pais; mas cada um morrerá por seu próprio crime.” (2Rs 14,6b).*

No Antigo Testamento, percebemos a importância da relação entre os membros da família como podemos verificar no livro de Provérbios: “Ouve o teu pai, ele te gerou, e não desprezes tua mãe envelhecida. [...] O olho que desdenha um pai e despreza a obediência à mãe que os corvos o arranquem, e as águias o devorem” (Pv 23,22. 30,17). No Livro de Levíticos temos as faltas contra a Família e suas punições (Lv 20, 8-21), e a severa autoridade dos pais sobre os filhos:

Se alguém tiver um filho rebelde e indócil, que não obedece ao pai e a mãe e não os ouve mesmo quando o corrigem, o pai e a mãe o pegarão e levarão aos anciãos da cidade, à porta do lugar, e dirão aos anciãos da cidade: Este nosso filho é rebelde e indócil, não nos obedece, é devasso e beberrão. E todos os homens da cidade o apedrejarão até que morra. Deste modo extirparás o mal do teu meio, e todo Israel ouvirá e ficará com medo (Dt 21, 18-21).

Além da autoridade e punição, a *solidariedade* é uma das características das famílias do Antigo Testamento: “O sentido hebraico de solidariedade familiar era muito profundo, já que o indivíduo dependia inteiramente da família para o sustento e a proteção; não se concebia a possibilidade de vida fora da família” (McKENZIE, 1983, p.308). Existia o *Vingador*, uma figura central na proteção das famílias e de seus membros, diante de algum tipo de violência.

Na sociedade nômade do deserto, não havia polícia nem tribunais; as pessoas não estavam em condições de se defenderem por si sós. Assim, os direitos da pessoa ficavam sob a proteção de sua família e de seu clã, instituições que eram obrigadas a defender seus membros e vingá-los. (McKENZIE, 1983, p.882).

As atividades comerciais e as profissões eram hereditárias, principalmente após Israel se estabelecer em Canaã, conforme o livro de Primeiro Crônicas:

Maonati gerou Ofra. Saraías gerou Joab, pai de Ge-Harasim. De fato, eles eram artesãos. [...] Filhos de Sela, filho de Judá: Her, pai de Leca; Laada, pai de Maresa, e os clãs dos fabricantes de linho em Bet-Asbea. Joaquim, os homens de Cozeba,

Joás e Saraf, que foram se casar em Moab, antes de voltarem a Belém. (Tais fatos são antigos). Eles eram oleiros e moravam em Nataim e Gadera, em companhia do rei, para quem trabalhavam. (1 Cr 4, 14.21-23).

O exemplo mais evidente de profissão hereditária era o sacerdócio. Como instituição, a família passou por significativas evoluções durante a monarquia (1021 a 722 a.C); houve quebra da independência econômica dos grupos nas aldeias e os laços de parentesco enfraqueceram diante das divisões dos núcleos familiares (McKENZIE, 1983).

## Família no Novo Testamento

O tema família aparece muitas vezes no Novo Testamento. Na época de Jesus, os grupos familiares eram mais individualizados. A família de Jesus foi fundamental para ele, pois esteve presente em sua vida e no seu ministério. Jesus aparece nas *casas* e em eventos familiares, como na festa de casamento em Caná (Jo 2, 1-12)<sup>1</sup>; vai à *casa* de Zaqueu (Lc 19, 1-10)<sup>2</sup>; realiza um milagre na *casa* do chefe da sinagoga (Mc 5, 35-43)<sup>3</sup> e, em Betânia, ele aparece na *casa* de Simão o leproso, onde a mulher derrama perfume sobre a cabeça de Jesus (Mc 14,3-9)<sup>4</sup>. Esses são exemplos de Jesus próximo às situações familiares (LAZIER, 2010).

Ao falar de Deus, Jesus utilizava a expressão *Abba*<sup>5</sup>, uma forma afetiva e carinhosa das crianças se dirigirem ao pai. Dirigir-se a Deus dessa maneira era algo novo, uma ruptura com a formalidade da religião judaica. Jesus usa a invocação

---

1. No terceiro dia, houve um casamento em Caná da Galileia e a mãe de Jesus estava lá. Jesus foi convidado para o casamento e os seus discípulos também (Jo 2, 1-2).

2. Quando Jesus chegou ao lugar, levantou os olhos e disse-lhe: “Zaqueu, desce depressa, pois hoje devo fixar em tua casa”. Ele desceu imediatamente e recebeu-o com alegria. [...] Jesus disse-lhe: “Hoje a salvação entrou nesta casa, por que ele também é um filho de Abraão...” (Lc 19 5-6.9).

3. Chegaram à casa do chefe da sinagoga, e ele viu um alvoroço. Muita gente chorando e clamando em voz alta (Mc 5, 38).

4. Em Betânia, quando Jesus estava à mesa em casa de Simão, o leproso, aproximou-se dele uma mulher, trazendo um frasco de alabastro cheio de perfume de nardo puro, caríssimo, e, quebrando o frasco, derramou-o sobre a cabeça dele (Mc 14,3).

5. Forma aramaica enfática de ‘*ab*, “pai” usado como vocativo. Termo pronunciado por Jesus (Mc 14,36) e usado pelos primeiros cristãos (Rm 8,15; Gl 4,6), apresentando em cada passagem a tradução. Nas fórmulas de oração entre os cristãos de língua grega, usavam-se provavelmente ambas as formas, ‘*ab* e *abba*. Cartas aramaicas indicam que se tratava do termo familiar usado pelas crianças; neste sentido empregou-o Jesus, invocando o Pai\* na grande crise de sua vida, e neste sentido foi depois assumido pela Igreja primitiva (McKENZIE, 1983, p.1).

a Deus como Pai em momentos decisivos de sua vida: na sua oração relatada por João (17)<sup>6</sup>, no Getsêmani, onde aparece “Abba” (Mc 14,36)<sup>7</sup>, no Calvário (Lc 23. 34.46)<sup>8</sup>. Jesus fala que Deus atende a oração como um pai ouve seus filhos (Mt 7, 7-11)<sup>9</sup>. Sobre o amor de Deus conta a parábola do “filho pródigo” (Lc 15, 11-32), mostrando o pai que se preocupa com o filho e o recebe de volta, sem levar em conta os erros e ofensas cometidas por ele. Nesse episódio relatado por Jesus, o filho retornar é mais importante que as normas da casa do pai (*bêt`ab*). Houve festa por algo incomum: a volta do filho que exigiu a herança antes da morte do pai e ainda a dilapidou. Com efeito, Jesus quer mostrar o amor profundo de Deus com uma estória sobre uma família fora dos padrões morais e religiosos de sua época (LAZIER, 2010). O pai, na parábola do filho pródigo, não pune o filho, mas faz festa.<sup>10</sup>

Jesus posiciona-se criticamente ao modelo de família de seu tempo, que, na prática, era o modelo patriarcal, tanto é que, na passagem de Mateus 19, 3-9, ele faz uma dura crítica, relacionando a permissão do divórcio à dureza de coração dos homens. Sua atitude desperta para relações fraternas, amorosas e comunitárias, para a proximidade e o compromisso com Deus, que são os valores fundamentais (LAZIER, 2010, p.31). Nisso consiste o sentido da passagem de Mateus 12, 46-50:

Estando ainda a falar às multidões, sua mãe e seus irmãos estavam fora, procurando falar-lhe. Jesus respondeu àquele que o avisou: **‘Quem é minha mãe e quem são meus irmãos?’** E apontando para os discípulos com a mão, disse: ‘Aqui estão a

6. “Pai, chegou a hora: glorifica teu Filho, para que teu Filho de glorifique, (Jo 17,1). E agora, glorifica-me, Pai, junto de ti, (Jo 17, 5a). Pai Santo, guarda-os em teu nome (Jo 17, 11a). Como tu, Pai, estás em mim e eu em ti (Jo 17, 11a). Pai, aqueles que me deste quero que, onde eu estou, também eles estejam comigo (Jo 17, 24 a-b). Pai justo, o mundo não te conheceu, mas eu te conheci e estes reconheceram que tu me enviaste” (Jo 17,25).

7. E dizia: “Abba! Ó Pai! Tudo é possível para ti: afasta de mim este cálice;” (Mc 14,36a).

8. Jesus dizia: “Pai, perdoa-lhes: não sabem o que fazem” [...] Jesus deu um grande grito: “Pai, *em tuas mãos entrego o meu espírito*” (Lc 23 34 a. 46a).

9. Ora, se vós que sois maus sabeis dar boas dádivas aos vossos filhos, quanto mais o vosso Pai que está nos céus dará coisas boas aos que lhe pedem! (Mt 7,11).

10. Jesus fala frequentemente das relações do pai com sua família. Este é um assunto muito presente nos ensinamentos e pregação de Jesus: fala do pai que envia seus filhos para trabalhar (Mt 21.28-32); fala do pai que envia seu Único filho para receber os frutos da colheita (Mc 12.1-12); fala do pai que descansa com seus filhos (Lc 11.5-8); fala do Pai que envia seu Único filho para a morte de cruz e salvação dos homens e mulheres (Jo 3.16). (LAZIER, 2010, p.31).

minha mãe e os meus irmãos, porque aquele que fizer a **vontade de meu Pai** que está nos Céus, esse é meu irmão, irmã e mãe' (Mt 12, 46-50).

O texto abre espaço para supor algum tipo de tensão entre Jesus e seus familiares. Jesus afirma que não é a carne, mas, sim, a fé o verdadeiro vínculo com Ele: fazer a vontade de Deus torna a pessoa tão próxima de Jesus, como são as mães, irmãos e irmãs de alguém pelo vínculo de sangue. E, para ser família de Jesus, o que importa é fazer a vontade de Deus, que está acima do parentesco.<sup>11</sup> “Jesus tem de fato uma ‘família’; são aqueles que escutam a sua palavra e cumprem o querer do Pai” (PIKAZA, 1978, p.76).

O episódio de Mateus 12, 46-50 é narrado também no evangelho de Marcos 3, 31 a 35. Alguns versos antes há providências da família de Jesus para detê-lo, pois, segundo eles, havia enlouquecido: “E voltou para casa. E de novo a multidão se apinhou, de tal modo que eles não podiam se alimentar. E quando os seus tomaram conhecimento disso, saíram para detê-lo, porque diziam: ‘Enlouqueceu’” (Mc 3, 20-21). Para seus familiares, Jesus perturba a ordem patriarcal, Jesus expõe ao ridículo seus parentes: “A carne e o sangue não podem entender a Jesus, têm uma hierarquia de valores incompatível com o cristianismo” (LA CALLE, 1978, p.67).

Jesus amplia as relações familiares para o vínculo com Deus; a união familiar vai além dos vínculos de sangue, e é na realização da vontade de Deus que se identifica a família de Deus em Jesus. É sinal da nova realidade trazida por Ele: o Reino de Deus, onde não serão mais os laços de sangue ou da tradição que definirão quem pertence ao povo de Deus, Israel, mas será família de Deus, isto é, todo aquele que fizer a vontade de Deus, que é Pai (Abba). É a nova comunidade, concretamente separada da Sinagoga. “Esta nova comunidade constitui a verdadeira família de Jesus” (LA CALLE, 1978, p.65). Quando Jesus escolhe e chama os doze para estar com ele, para o acompanhar em missão, sinaliza a comunidade-família: “*Estar com ele* significa uma companhia física e, ao mesmo

---

11. Os liames do parentesco carnal são pospostos aos do parentesco espiritual (cf. Mt 8,21s; Mt10,37; Mt 19,29). (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1973/1985, p. 1862). Cf. COMENTÁRIO BÍBLICO BROADMAN, 1986, p. 193.

tempo, sobrenatural, *a verdadeira família*” (LA CALLE, 1978, p.66). A essência da comunidade cristã é ser a família de Jesus.<sup>12</sup>

Os doze apóstolos são a família que cumpre a vontade de Deus (Mc 3,35)<sup>13</sup>. Eles testemunham que, em Jesus, Deus Pai está presente e agindo, através das curas (Mc 5, 21-43)<sup>14</sup>, e essa família é totalmente nova, pois deve, inclusive, deixar aquilo que tem para seguir Jesus: deixam as redes, o pai, o barco, os criados e a cobrança de impostos (Mc 1,18-20; 2,14)<sup>15</sup>. Os doze serão os testemunhos daquilo que Jesus anunciou e agentes do Reino de Deus, Reino que está presente em Jesus de Nazaré (LA CALLE, 1978). A família de Jesus, no sentido de todos aqueles que creem em sua palavra e a colocam em prática, os cristãos são portadores desse reino presente na história do cristianismo, crescendo não somente sob a percepção visível (Mc 4, 26-29)<sup>16</sup>. Desse modo, “a Igreja de Jesus é a família de Deus na terra; nela tem lugar todo aquele que for capaz de deixar tudo para trás e ver, nas ações e na palavra de Jesus, Deus atuando na história” (LA CALLE, 1978, p.69).

O Reino de Deus é uma realidade que mexe profundamente com as estruturas da sociedade, dentre elas a estrutura familiar, institucional e patriarcal: “Aquele que ama pai ou mãe mais do que a mim não é digno de mim. E aquele

---

12. A expressão família de Jesus, atribuída aos seus seguidores, a Igreja, pode entender-se em vários níveis; o evangelista [Marcos] rejeita explicitamente três: a família carnal (3, 20-21.31-35), a religiosa (3, 22-30) e a geográfica, seus conterrâneos (6, 1-6). Frente a essas três, estabelece a quarta: seus discípulos, os cumpridores da vontade de Deus (3, 13-19. 34-35; 6, 7-13). A Igreja é uma superação desses três primeiros níveis, que, de per si, não podem levar a uma compreensão e aceitação da realidade salvífica, presente em Jesus; não podem compreender que ele é o evangelho, o reino de Deus sobre a terra (LA CALLE, 1978, p.66).

13. Quem fizer a **vontade** de Deus, esse é meu irmão, irmã e mãe (Mc 3,35).

14. Marcos no capítulo 5, versos 21 a 43 de seu Evangelho relata a *Cura da hemorroíssa e ressurreição da filha de Jairo*.

15. E imediatamente, deixando as redes, eles [Simão e André] o seguiram. Um pouco adiante, viu Tiago, filho de Zebedeu, e João, seu irmão, eles também no barco, consertando as redes. E logo os chamou. E eles, deixando o pai Zebedeu no barco com os empregados, partiram em seu seguimento (Mc 1,18-20). Ao passar, viu Levi, o filho de Alfeu, sentado na coletoria, e disse-lhe: “Segue-me”. Ele se levantou e o seguiu (Ma 2,14).

16. E dizia: “O Reino de Deus é como um homem que lançou a semente na terra: ele dorme e acordada, de noite e de dia, mas a semente germina e cresce, sem que ele saiba como” (Mc 4, 26-27).

que ama filho ou filha mais do que a mim não é digno de mim” (Mt 10,37)<sup>17</sup>. O seguimento de Jesus exige a centralidade do Reino de Deus. O discurso de Jesus sobre os laços familiares é, portanto, de ruptura: quem se põe a segui-Lo deve doar-se/dispor-se totalmente para o anúncio do Reino. A indecisão não pode estar presente e a atenção não pode estar dividida com o perigo de distorcer a opção por ser família de Jesus: “De tal modo é exigente o chamado que não deixa ao homem nem um respiro; quem já tomou o arado em mãos perde o sulco se esquece o campo que o espera e olha para o passado com saudade (Lc 9, 61-62)”. (PIKAZA, 1978, p.75).

Em Lucas, encontramos a mesma afirmação presente em Mateus: “Se alguém vem a mim e não odeia seu próprio pai e mãe, mulher, filhos, irmãos, irmãs e até a própria vida, não pode ser meu discípulo” (Lc 14,26). O reino exige sacrifício, ou seja, tudo está a serviço dele: a vida da pessoa, sua casa e seus familiares (Lc 14,25-27). A preocupação maior do que as demais é o Reino de Deus; as outras, entre elas a família, também são objetos de atenção, mas não mais que a maior de todas: o seguimento de Jesus. “Trata-se de ter que situar tudo na luz resplandecente do reino, converter a nossa existência em dom para os outros, transformarem a vida em sal do cosmo e arriscar tudo, tudo pelo reino (Lc 14, 28-35)” (PIKAZA, 1978, p.99). Os vínculos que a pessoa tem, incluindo o familiar, suas prioridades e projetos, suas virtudes e vícios, tudo está sob os parâmetros do reino de Deus.<sup>18</sup>Muitas das formas de relacionamento do presente, entre a primeira e a segunda vinda de Jesus, são realidades que não se repetem na vida futura, na ressurreição. O próprio Jesus foi interpelado pelos saduceus, em uma capciosa pergunta sobre a mulher que teve mais de um marido em vida, e de qual deles ela seria esposa na ressurreição, e a resposta de Jesus foi: “Com efeito, na ressurreição, nem eles se casam e nem elas se dão em casamento, mas são todos como os anjos no céu” (Mt 22,30). O reino de Deus está muito além das

---

17. “O parentesco básico é apresentado como uma questão de fé, e não de carne” (Mt 3:9; 12: 46-50) (COMENTÁRIO BÍBLICO BROADMAN, 1986, p. 178).

18. O discípulo é, além do mais, chamado a odiar também à própria vida. Ele precisa estar disposto a afirmar os interesses do reino, e não as suas próprias ambições, ao ponto de estar pronto a morrer, se as circunstâncias assim o exigirem (COMENTÁRIO BÍBLICO BROADMAN, 1987, p. 149).

relações humanas conhecidas e praticadas por nós, e dos nossos papéis: marido e esposa não fazem parte da nova vida em Deus, com Ele é outra coisa, continuamos existindo, mas bem diferente da forma atual (PIKAZA, 1978).

## Família: Instituição humana

No Novo Testamento, Mateus, Marcos e Lucas, principalmente, mostram as falas e ações de Jesus a propósito do rompimento com os valores da família, enquanto uma instituição tradicional da sociedade e da religião judaica. O parentesco é relativizado (ANDRADE, 2011). Para seguir Jesus, não é preciso os vínculos oficiais, a instituição religiosa e familiar, segui-Lo é um novo modo de ser. Seguir a Jesus significava dar mais importância à vontade de Deus, aos demais (amar o outro), à frente da família, dos parentes, da moral patriarcal e das relações que dali brotavam.

Pensando na família enquanto instituição, há marcos teóricos importantes em René Girard (1923-2015) para refletirmos, como a *Teoria Mimética* (o ser humano imita o desejo do Outro), e o *Mecanismo Vitimário*, que nos grupos primitivos (na passagem dos *hominídeos* ao *homo sapiens*) era o processo de escolha de uma vítima propiciatória, para apaziguar o ímpeto vingativo resultante das tensões sociais, e via mitos e ritos dissimulavam a violência.<sup>19</sup>

o criador da teoria mimética reconheceu que sua reflexão gravita em torno de duas noções-chave: o caráter mimético do desejo humano e a centralidade do sacrifício no surgimento da cultura e de todas as suas instituições – da emergência da linguagem à criação de religiões, da formulação de ritos e mitos ao surgimento de estruturas políticas de controle da violência (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2008/2011, p.11).

Girard (2011), em diálogo com João Cezar de Castro Rocha e Pierpaolo

---

19. Esses marcos teóricos foram desenvolvidos por René Girard no livro *A Violência e o Sagrado*, publicado em 1972, e traduzido para o português em 1990: “Todo ritual religioso provém da vítima expiatória, e as grandes instituições humanas, religiosas e profanas, provém do rito. [...] o próprio mecanismo do pensamento humano, o processo de “simbolização”, também se enraíza na vítima expiatória. [...] A vítima expiatória, mãe do rito, aparece como a *educadora* por excelência da humanidade, no sentido etimológico de educação. O rito faz sair pouco a pouco os homens do sagrado; permite que eles escapem de sua violência, afasta-os dela, confere-lhe todas as instituições e todos os pensamentos que definem sua humanidade.” (GIRARD, 1972/1990, p.384).

Antonello, assevera que o surgimento da cultura está relacionado diretamente com o mecanismo do bode expiatório, do sacrifício de uma vítima, por um rito sacro. E, as instituições são frutos da cultura e, por isso, também, estão ligadas ao mecanismo vitimário (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011). A teoria mimética é a tentativa teórica de René Girard explicar de onde surgem as instituições culturais. O autor considera que o primeiro deles é o sacrifício ritual e nele reside o sagrado e organiza-se a religião, esta é que hominiza, pois diferencia os seres humanos dos animais (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011). Nas palavras de Girard: “religião é tudo: é a fonte [...], da emergência do rito, da linguagem, da atividade simbólica. Por fim, a própria religião é produto do mecanismo do bode expiatório” (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.130).

Partindo do pressuposto de que o mecanismo vitimário, ou o mecanismo do bode expiatório seja o antepassado cultural de todos nós, enquanto produtos sociais, os rituais de sacrifício são um estágio no desenvolvimento da cultura e seus formatos específicos. Nesse sentido, as instituições sociais e, entre elas a família, são as formas amadurecidas do processo cultural (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011).

No livro *A Violência e o Sagrado* (1972), Girard dedica o capítulo 9 ao tema: *Lévi-Strauss, O estruturalismo e as regras do casamento*. Nele, o autor reflete sobre a família elementar<sup>20</sup>, que não é uma unidade irreduzível, e sua base é o casamento. Essa família não é originária, mas composta, ou seja, ela formou-se, foi constituída. “Portanto, ela não é um ponto de partida, mas de chegada; resulta de uma troca entre grupos cuja aproximação não depende de nenhuma necessidade biológica” (GIRARD,1990, p.276).

Por isso, é fundamental compreender a relação entre os termos, a partes da família, isto é elementar e não a família, enquanto instituição somente.

A família biológica está sem dúvida presente, prolongando-se na sociedade humana. Mas o que confere ao parentesco seu caráter de fato social não é o que ele conserva da natureza: é o

---

20. A unidade de estrutura a partir da qual se elabora um sistema de parentesco é o grupo que nomeio “família elementar; ela consiste em um homem, sua esposa e seus filhos [...]” LÉVI-STRAUSS (1958 apud GIRARD,1990, p. 275).

procedimento essencial pelo qual se separa dela. Um sistema de parentesco não consiste nos laços objetivos de filiação ou de consanguinidade dados entre os indivíduos; ele só existe na consciência dos homens, e é um sistema arbitrário de representações, não o desenvolvimento espontâneo de uma situação de fato (GIRARD, 1990, p.276).

Com base em Lévi-Strauss (1908-2009), Girard (1990) destaca a importância de se refletir sobre o esquema familiar, a partir do parentesco, e de levar em conta fundamentalmente os interditos (as regras, proibições e tabus) na perspectiva de um sistema, e não o contrário (GIRARD, 1990). Sobre estas perspectivas, um dos comentadores das obras de René Girard, Gabriel Andrade (2011), apresenta uma comparação entre a mensagem de Jesus e as prescrições e interditos familiares de um sistema de diferenciação e controle dos membros da família, que deixa latente a possibilidade da violência, uma vez que esta serve de instrumento para manter o controle de um grupo (a família neste caso).

Para Girard (1990), as instituições têm relação direta com o mecanismo vitimário. A religião carrega em si o controle da violência, via mitos e ritos sacrificiais. Sobre ela, assenta-se a cultura, a base de qualquer instituição humana. A família é uma dessas instituições e, sob o ponto de vista antropológico, o *incesto*, a *hierarquia* entre os membros da família e a *primogenitura* são diferenciadores de papéis e formas de prevenir a violência. Com efeito, “a mensagem do Novo Testamento vem sacudir todas as instituições que conformam a Cultura, incluindo a família. Sim, porque até a própria célula básica da sociedade tem uma origem violenta que o Novo Testamento rejeita” (ANDRADE, 2011, p. 268-269).

No evangelho de Marcos (13,12), há uma expressão forte: “O irmão entregará o irmão a morte, e o pai entregará o filho. *Os filhos se levantarão contra os pais e os farão morrer*”. No mesmo sentido, em Lucas 21,16: “Sereis traídos até por vosso pai e mãe, irmãos, parentes, amigos, e farão morrer pessoas do vosso meio”. As falas de Jesus, tomadas em sentido apocalíptico, mexem com a instituição familiar, que, desde os gregos, é tida como fundamento da sociedade. O sacerdote Schwager (1935-2004) tratou do tema da família a partir da perspectiva teórica de Girard. Sobre os textos de Marcos 13,12 e Lucas 21,16 “no fim dos tempos, os conflitos entre os seres humanos se tornarão tão severos, que até as mesmas relações fami-

liares mais íntimas serão incapazes de aliviar as feridas causadas pelos conflitos (*Must There Be Scapegoats?* p.149)” (ANDRADE, 2011 p. 268).

Depreendemos, dos textos do Antigo Testamento Bíblico, que a família e o vínculo com ela, ou seja, o parentesco, constituía a organização institucional que era a base da sociedade. No Novo Testamento, a institucionalidade da família e, por conseguinte, do parentesco, continua. Nas falas de Jesus, conforme relato dos evangelistas, ele diz claramente que os que desejam segui-Lo devem deixar seus familiares (Mt 10, 37; Lc 9, 57-62; 14,26). Jesus relativiza seu vínculo com os parentes: irmãos e a mãe (Mt 12,46-50; Mc 3,31-35). E, na resposta aos saduceus sobre a ressurreição, mostra a finitude dos modelos padrões de relacionamento (Mt 22,30).

Outros textos do Novo Testamento também desmontam o caráter absoluto dos vínculos familiares, como em 1 Timóteo 1,4 e Tito 3,9 onde há advertências sobre a preocupação genealógica: “nem se ocuparem com fábulas e genealogias sem fim, as quais favorecem mais as discussões do que o desígnio de Deus, que se realiza na fé” (1Tm 1,4). Ademais, “evita controvérsias insensatas, genealogias, dissensões e debates sobre a Lei, porque para nada adiantam, e são fúteis” (Tt 3,9). O próprio Paulo desconfiará da centralidade judaica do matrimônio em 1 Coríntios 7, 32-40.

## Conclusão

A Sagrada Escritura, Antigo Testamento e Novo Testamento, apresenta o tema da família. No Antigo Testamento, a família emerge como como espaço social e religioso, e a “casa do pai” é a marca patriarcal da estrutura familiar desse contexto. No Novo Testamento, os evangelhos sinóticos (Mateus, Marcos e Lucas), por meio da pessoa de Jesus, mostram as rupturas com o patriarcalismo familiar do AT. Jesus relativiza o parentesco, a forma com a família organizava-se e valorizava os laços da fé, sob a vontade de Deus (Mt 12,46-50, Mc 3, 31-35). Nos Evangelhos de Marcos e Mateus, a cena em que mostra a mãe e os irmãos de Jesus procurando-o enquanto ele pregava, antecede as parábolas sobre o Reino de Deus, “com o anúncio da aproximação do Reino de Deus até os laços familiares, tão importantes no Judaísmo, são secundarizados” (CARDOSO, 2020, n.p.).

A leitura do Novo Testamento ajuda-nos a desconstruir uma cultura da centralidade institucional da família, na vida de cada um. Jesus não destrói a família, ou seja, ele mesmo recorda ao Antigo Testamento: “Com efeito, Deus disse: *Honra pai e mãe e Aquele que maldisser pai ou mãe certamente deve morrer*” (Mt 15,4). Ele exige, sim, uma nova e mais profunda perspectiva sobre o ser família.

Seguir Jesus cria divisões, principalmente no ambiente familiar: “Com efeito, vim contrapor o *homem ao seu pai, a filha à sua mãe e a nora à sua sogra. Em suma: os inimigos do homem serão os seus próprios familiares.*” (Mt 10, 35-36). Os que escolheram seguir Jesus, como os pescadores, deixaram tudo, inclusive os familiares: “E imediatamente, deixando as redes, eles o seguiram. Um pouco adiante, viu Tiago, filho de Zebedeu, e João, seu irmão, eles também no barco, consertando as redes. E logo os chamou. E eles deixando o pai Zebedeu no barco com os empregados, partiram em seu seguimento” (Mc 1,18-20). Jesus não exclui a família, mas a secundariza, ou melhor, situa-a no lugar devido, pois, assim como muitos apegos e vínculos impedem-nos de viver plenamente a fé, a família, nos seus aspectos institucionais, morais e sociais também pode tornar-se empecilho. No sentido cultural judaico, a família torna-se secundária, mas, na perspectiva do Reino de Deus, continua a ter importância, não centralidade (CARDOSO, 2020). Cabe ressaltar, ainda, que nossos vínculos familiares são uma realidade, que pertence ao tempo entre a Ascensão de Jesus e sua volta (*parousia*), na perspectiva da escatologia cristã.

A participação de Jesus em uma festa de casamento (Jo 2,1-12) significa que essa instituição tem importância para as relações humanas e para a formação de uma família. E mais, quando Jesus faz crítica ao divórcio em Mateus 19,1-9, falando da dureza do coração dos homens (maridos) em relação às esposas, infere-se que a instituição matrimonial tem importância para Jesus (CARDOSO, 2020).

Sobre a compreensão atual da família, as considerações teóricas de René Girard sobre a cultura levaram-nos a compreender que a família, enquanto instituição social, tem origem cultural e raiz religiosa e, portanto, sacrificial, no sentido de perpetuar rituais e crenças. A família é marcada por uma perspectiva histórica e antropologicamente violenta; carrega em si normas, interditos e tabus que tentam

dificultar a manifestação das diferentes formas de violência no seu interior.

Afirmar que a violência é uma marca familiar significa dizer que, na família, reproduzem-se certos mecanismos de violência, desde uma simples forma de dominação e cerceamento da liberdade dos membros, até a imposição de crenças de valores, atos de agressão verbal e física que intimidem a pessoa. A família é, portanto, uma realidade paradoxal, tanto é o espaço por excelência de desenvolvimento da vida e da fé, como também contrário disso.

Na base da teoria mimética de René Girard e das falas e ações de Jesus, encontra-se o tema: Instituição e poder. É nessa perspectiva que Gabriel Andrade e Raymond Schwager desenvolvem suas reflexões sobre a instituição familiar. A violência e o poder sobre alguém (vítima expiatória) representam uma característica presente nos mecanismos vitimários primitivos, como descrito a partir da obra *A Violência e o Sagrado*, e no poder patriarcal (Dt 21,18-21). Jesus é antipatriarcal no sentido da moldura familiar, e, portanto, crítico da instituição e pró-família, enquanto laços de fé, que levem a fazer a vontade de Deus e a construir o Reino.

Os valores do Reino de Deus e a realização de sua vontade são as bases para a família cristã. O núcleo familiar não pode ser fim em si mesmo e, muito menos, o lugar de reprodução de violência e injustiças, que justifiquem a manutenção de modelos familiares históricos. Os pais e o filhos e qualquer membro de uma família cristã devem buscar a vivência profunda da fé, no seguimento de Jesus. Não basta apenas reproduzir modelos e costumes; é essencial fundamentar as relações humanas familiares em Cristo, para segui-Lo na busca e na vivência do Reino de Deus.

## Referências

ANDRADE, Gabriel. **René Girard: um retrato intelectual**. São Paulo: Érealizações, 2011.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 1973/1985.

CALLIGARIS, Contardo. Antigo e Novo Testamento adotam valores bem diferentes para a família. São Leopoldo: **Instituto Humanitas Unisinos**, Revista IHU Online, 2018. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/579727-antigo-e-novo-testamento-adotam-valores-bem-diferentes-para-a-familia>.

Acesso em: 17 jan. 2020.

CARDOSO, Manuel. **FAMÍLIA NO NOVO TESTAMENTO**. Disponível em: <http://www.estudos-biblicos.net/familia-nt-mc.html>. Acesso em: 17 fev. 2020.

COMENTÁRIO BÍBLICO BROADMAN. Volume 8, **Artigos Gerais Marcos e Mateus**. Trad. Adiel Almeida de Oliveira. 3. ed. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1986.

COMENTÁRIO BÍBLICO BROADMAN. Volume 9, **Lucas - João**. Trad. Adiel Almeida de Oliveira e Israel Belo de Azevedo. 2. ed. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1987.

GIRARD, René. **A Violência e o sagrado**. Trad. Martha Conceição Gambini. São Paulo: Editora Universidade Estadual de São Paulo, 1972/1990.

GIRARD, René; ANTONELLO, Pierpaolo; ROCHA, João Cezar de Castro. **Evolução e Conversão**. Trad. Bluma Waddington Vilar e Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É realizações, 2008/2011.

LA CALLE, Francisco de. **A Teologia de Marcos**. São Paulo; Edições Paulinas, 1978.

LAZIER, Josué Adam. A família no Novo Testamento. **Revista Caminhando**, v. 5, n. 2 [n. 7], p. 28-33, 2010 [2ª ed. on-line; 1ª ed. 1994]

McKENZIE, John Lawrence. **Dicionário Bíblico**. Trad. Álvaro Cunha...et al.; revisão geral Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1983.

MICHAELIS, **Dicionário Brasileiro da Língua portuguesa**. Verbetes Família Disponível em: <http://michaelis.uol.com.br/busca?id=A124>. Acesso em: 13 jan. 2020.

PIKAZA, Javier. **A Teologia de Mateus**. São Paulo: Edições Paulinas, 1978.

PIKAZA, Javier. **A Teologia de Lucas**. São Paulo: Edições Paulinas, 1978.

## Fruição estética do Mistério: encontro entre Música e Teologia.

Aesthetic enjoyment of the Mystery: encounter  
between Music and Theology.

\* *Marcial Maçaneiro*

\*\* *José Luis Manrique Yañez*

### Resumo:

A Música e a Teologia mantiveram constantemente uma relação profícua através da história. Atualmente, graças ao desenvolvimento do pensamento estético dentro da teologia, em especial no século XX, aparecem autores interessados cada vez mais nesta interface. Este artigo estuda a possibilidade de produzir pensamento teológico como resultado de experiências estético-musicais. A partir de um levantamento bibliográfico amplo, por causa da interdisciplinaridade do assunto, selecionam-se conceitos estruturais de autores da antropologia, semiótica, estética hermenêutica e musicologia, para, com eles, construir uma fluxo de pensamento que valide a proposta. Conclui-se que fazer teologia a partir da experiência estético-musical não é só possível, mas também promissória e sugere-se a continuidade de pesquisas neste sentido.

**Palavras-chave:** Música. Teologia. Estética.

### Abstract:

Music and theology have constantly maintained a

\* Doutor de Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma). Docente da Pós em Teologia da PUCPR. Pesquisador e autor das áreas de Diversidade Religiosa, Diálogo Ecumênico, Pneumatologia e Ecoteologia.

\*\* Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Bacharel em Composição e Regência pela Universidade Estadual do Paraná. Pesquisador das áreas de diálogo entre Teologia e Música.

Revista de Cultura  
Teológica

Recebido em  
09/09/2020

Aprovado em  
07/04/2021

Ano XXIX - Nº 98  
Jan - Abr 2021



Programa de Estudos  
Pós Graduados em  
Teologia - PUC/SP

fruitful relationship throughout history. Currently, thanks to the development of aesthetic thinking within theology, especially in the 20th century, authors appear increasingly interested in this interface. This article studies the possibility of producing theological thinking as result of aesthetic-musical experiences. From an extensive literature review, because of the subject's interdisciplinarity, structural concepts from authors of anthropology, semiotics, hermeneutic, aesthetics and musicology are selected to build a flow of thought that validates the proposal. It is concluded that doing theology from the aesthetic-musical experience is not only possible, but also promising and it is suggested to continue research in this direction.

**Key-words:** Music. Theology. Aesthetic.

## Introdução

**A** Teologia e a Música têm-se desenvolvido em paralelo ao longo dos séculos com notórias interações entre as duas áreas. Mas, só a partir do século XX é que estas interações começam a ganhar fôlego suficiente para causar um verdadeiro diálogo de enfoque interdisciplinar. O presente estudo visa mostrar a possibilidade de produzir teologia a partir da experiência estético-musical, resultante da fruição estética do Mistério.

O texto inicia explorando as vivências musicais em Tomás de Aquino e Agostinho como exemplos emblemáticos de diálogo entre Teologia e Música na história. Trazendo a discussão para os dias atuais, menciona-se a reflexão de Jordi-Agustí Piqué, que aponta para a música como lugar teológico a partir da emoção e da sensibilidade. Com ajuda desse preâmbulo, passa-se a analisar a experiência sacro-religiosa pelas lentes da antropologia do sagrado, em particular com os conceitos de ser humano como entidade estratificada, vivência originária e a expressão do *absconditus*, a partir das pesquisas de Angela Ales Bello e Marcial Maçaneiro. Reconhecendo a arte musical como mediação do Divino, passa-se a analisar como é que o discurso simbólico da música se articula à luz da semiótica de Charles Sanders Peirce, no momento hilético da experiência. Com a mediação da arte sustentada e exposta, ainda é necessário entender como essa expressão-apreensão artística é entendida a partir da filosofia musical: a estética. Aqui a contribuição de Luigi Pareyson será crucial para conceituar a

leitura e fruição da obra de arte, onde assinala-se que o primeiro esforço será pela reconstrução material da obra. Como o processo de análise prevê interpretação, a questão hermenêutica será trazida por Hans-Georg Gadamer, costurando a leitura e fruição da arte com a Teologia. Por último, com Piqué, se define a musicologia como ferramenta hermenêutica e de análise disponível para a Teologia, que pode ser desdobrada nos seguintes aspectos: método histórico, método teórico-analítico, crítica textual, pesquisa arquivística, lexicografia e terminologia, práticas interpretativas, e estética e crítica.

Com esta análise e seleção de autores, pretende-se sustentar a possibilidade de produzir teologia a partir da experiência estética do Mistério que a música oferece como linguagem simbólico-sensorial. Nas considerações finais apresentam-se cinco conclusões que revelam a importância da música, como experiência estética do Mistério, e como esta abordagem pode trazer importantes contribuições para a Teologia, a partir da sua própria linguagem.

## 1. Música e teologia

Durante a história, a música e a teologia mantiveram uma relação profícuca, mas raras vezes essa relação foi assumida como um movimento frutífero bidirecional. É muito natural pensar em material musical composto com inspiração teológica, ou seja, quando a poética musical de uma obra tem suas bases em conceitos teológicos pertencentes a uma época e a um determinado lugar. Entende-se também que o resultado estético de tal expressão artística está condicionado pelo pensamento composicional daquela época e daquele lugar. Dentro desse grande repertório, alguns exemplos claros são as composições de Tomás de Aquino para a Missa e o Ofício de *Corpus Christi*, como o hino *Pange Lingua* e a seqüência *Lauda Sion*<sup>1</sup>. Tais obras foram compostas em 1264, por solicitação do Papa Urbano IV, para a instituição da festividade celebrada até hoje com esses cantos ou expressões inculturadas dos mesmos.

Por outro lado, é difícil pensar em elaborações teológicas a partir de material musical, ou seja, quando o pensamento teológico é elaborado a partir de

---

1. Um estudo sobre esse assunto encontra-se na dissertação de mestrado do organista e pianista Thiago Praça Teixeira. Cf. TEIXEIRA, T. *Música e beleza em São Tomás de Aquino*, 2012.

uma experiência estético-musical. Mesmo sendo raras, podemos citar o caso emblemático de Santo Agostinho e sua obra *De Musica*: após analisar os elementos rítmicos constitutivos da Música como tal, nos primeiros cinco livros, o sexto aparece como um ensaio teológico do material exposto nos livros anteriores. Mesmo sendo uma obra anterior aos seus escritos propriamente teológicos, “o Agostinho filósofo realiza o *De Musica* depois da experiência em Milão, podemos dizer, depois da experiência – de certa forma musical – que o conduz à conversão” (PIQUÉ, 2006, p.88, tradução nossa). Tal episódio na vida de Santo Agostinho, fomentou a reflexão musical que “está enunciada nos seus *Sermones* e nas *Enarrationes in Psalmos*. Os pontos culminantes se encontrarão nas *Confessiones* e nas *Retractationes*” (Ibidem, p.88, tradução nossa). Isso permite notar que grande parte da produção de Santo Agostinho foi afetada por uma experiência estética-musical.

No século XX, graças ao desenvolvimento do pensamento estético dentro da teologia, em especial pela obra de Hans Urs von Balthasar<sup>2</sup>, aparecem autores cada vez mais conscientes das relações entre Música e Teologia. Assim, em 2006 aparece a publicação da tese de doutorado do monge organista beneditino Jordi-Agustí Piqué, atual presidente do Pontifício Instituto Litúrgico de Roma, que habilmente reúne grande parte das pesquisas que colocam a Teologia e a Música em um verdadeiro diálogo<sup>3</sup>. Piqué aponta para a música como lugar teológico a partir da emoção e da sensibilidade: “A música pode conseguir essa emoção porque comparte com o Mistério a mesma incorporeidade, a mesma inefabilidade, a mesma intangibilidade, o mesmo ser efêmero do momento de revelação de percepção do Mistério” (PIQUÉ, 2006, p.27). Entendendo que o Espírito Criador age na inspiração artística humana, o artista é compreendido como co-criador, artífice das obras junto com Deus (Cf. JOÃO PAULO II, 2020). Assim, os artistas imbuídos do Espírito são capazes de provocar “novas «epifanias» da beleza para oferecê-las ao mundo como criação artística” (Ibidem). Pela sua formação

---

2. Dentro da produção de Balthasar, destaca-se *Herrlichkeit* (Glória), como uma das obras norteadoras do pensamento estético na teologia do século XX.

3. Tem-se ciência dos estudos mais recentes de Maeve Louise Heaney e de James Maher, mas escolhe-se a obra de Piqué como central para este artigo pela sua suficiência e abordagem (HEANEY, 2012; MAHER, 2013).

musical, Piqué também enxerga os elementos da semiótica que contribuem com a diferenciação entre as linguagens verbais e não verbais. Ele diz:

Se bem no decorrer da história o culto cristão, já desde os inícios, não deixou de utilizar a arte como meio de comunicação e de expansão da sua mensagem, se apresenta uma evolução em direção ao predomínio da palavra em detrimento do elemento simbólico. (PIQUÉ, 2006, p.54)

Nesse sentido, é preciso alertar sobre as limitações da *palavra* como portadora da mensagem cristã e o papel que desempenham as outras linguagens no processo de evangelização. A música não pode ser considerada simplesmente como decorativa ou recreativa, mas como portadora da mensagem sensível da experiência do sagrado.

### **1.1- As vivências originárias**

Um dos frutos do desenvolvimento científico que mencionamos anteriormente é a Antropologia do Sagrado – uma abordagem específica no rol da fenomenologia religiosa – que permite a elaboração de conhecimento sistemático a partir da experiência do sagrado no humano<sup>4</sup>. Nesta área, destaca-se a pesquisa fenomenológica de Angela Ales Bello, presidente do *Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche*, a qual mostra o ser humano como uma entidade estratificada, escapando do simples dualismo contraposto de corpo e alma, mas entendendo essas categorias como aspectos corpóreos-espirituais na unidade do ser (Cf. ALES BELLO, 2014, p.22). Essa unidade complexa é a que, por uma experiência essencialmente estética (*aesthesis*), é capaz de Deus, de perceber o Transcendental. Esta noção da capacidade perceptiva como unidade complexa já estava de algum modo presente na tradição cristã desde a patrística, mesmo que no transcurso da história tenha sido preterida. Isto pode ser verificado nas catequeses mistagógicas de Ambrósio de Milão:

Ambrósio enfatiza a complementaridade das duas visões: citando Isaías 53:2 (“Ele não tinha nem forma nem beleza”), Ambrósio comenta: “Isaías viu [Cristo], e por causa da sua vi-

---

4. Para aprofundamento neste assunto indica-se a coleção *Tratado de antropologia de lo sagrado* I, II, III, IV e V, da Editorial Trotta, Madrid, de 1995 até 2005.

são espiritual, ele também viu corporalmente; se nós “vemos” em “espírito” também devemos estar vendo alguma coisa fisicamente. (DUNKLE, 2016, p.2201, tradução nossa)

Como Ales Bello explica, “a experiência sacro-religiosa é uma experiência humana”, o que mostra também “o lugar adequado no qual identificar as estruturas fundamentais dos fenômenos” (ALES BELLO, 2014, p.25, tradução nossa). Tal experiência é chamada também de vivência originária, pois são “vivências antropológicas fundantes” (MAÇANEIRO, 2011, p.9) em sentido amplo, valendo tanto para o cristianismo como para as diversas religiões e expressões do Sagrado. Maçaneiro esclarece:

Os símbolos variam e as divindades mudam de nome; mas o conteúdo cultural converge de tal modo, que as religiões se tocam e vão desenhando padrões ou estruturas de culto. Porquê? Porque embora os cenários do Sagrado sejam diferentes, o sujeito que os experimenta e interpreta é o mesmo: a pessoa humana (*homo religiosus*). (MAÇANEIRO, 2011, p.11)

O sujeito “colhe e interpreta as vivências originárias, lendo-as, relendo-as e ensaiando um modo de expressá-las” (Ibidem, p. 17). Essas expressões podem ser veiculadas pela linguagem musical, presente no conteúdo cultural. Aqui é preciso apontar a uma diferença importante na forma de como se dá a percepção de sacralidade, uma diferença que está clara para Piqué quando afirma que a música e o Mistério compartilham a característica de inefabilidade, mistério inominável, que é chamado de *numen*. Quando essa sacralidade tenta ser expressada em palavras e ganha um nome ou conceito, é o que se chama de *nomen*, o que é conhecido da divindade pelo intelecto. Nas diversas religiões percebe-se um esforço por passar do *numen* ao *nomen*, numa espécie de evolução das hierofanias para as teofanias. Só que nenhuma hierofania (manifestação do Sagrado), pode ser convertida integralmente em teofania; pois “mesmo sendo nomeável (recebendo nome e atributos), a divindade mantém uma reserva numinosa, ou seja, uma reserva de mistério. Pois a divindade nunca se reduz ao nome revelado, nem aos atributos que dela percebemos” (Ibidem, p. 19).

Maçaneiro também sinaliza um meio-termo ou ponto-de-toque entre o *nu-*

*men* e o *nomen*. É exatamente aí que as linguagens artísticas atuam nas diversas religiões e espiritualidades. Aqui está-se falando, por exemplo, na potência simbólica de um beijo no meio de um contexto teatral, ou no sopro de um trompetista no meio de uma sinfonia, ou talvez no balbuciar de um canto glossolálico. As linguagens artísticas permitem essa captura e expressão da vivência originária que cria as pontes entre a sensibilidade espiritual e a sensibilidades corpórea, sobre as quais Ambrósio ensinava, na visão estratificada do ser que Ales Bello aponta. Ressoam aqui, exatamente, essas palavras de João Paulo II: “Para transmitir a mensagem que Cristo lhe confiou, a Igreja tem necessidade da arte. De facto, deve tornar perceptível e até o mais fascinante possível o mundo do espírito, do invisível, de Deus” (JOÃO PAULO II, 2020).

## **1.2- A tentativa de expressão do *absconditus*<sup>5</sup>**

Retomando o exemplo de Tomás de Aquino, sobre os hinos litúrgicos compostos para a festividade de Corpus Christi, como expressão musical de um pensamento teológico, percebe-se o quanto sua vivência eucarística é a manifestação do sagrado nomeável que alimenta a poética das composições musicais dentro das formas de culto dedicadas a tal celebração. Como foi mencionado, tal vivência eucarística possui também um lado *absconditus*; uma espécie de percepção não exprimível em palavras, mas presente na intimidade da vivência particular do compositor. Aqui é onde a palavra não basta para recolher a totalidade da vivência. Assim, a palavra cantada parece ter mais possibilidades de se aproximar à totalidade da experiência fundante, a partir da emoção e da sensibilidade apontadas por Piqué (Cf. PIQUÉ, 2006, p.27). Mais ainda, as composições eucarísticas de Aquino estão elaboradas em forma de hino, ou seja, pensadas para ser cantadas comunitariamente, expressando já na forma musical o Sacramento de Unidade que a eucaristia é, na essência e na experiência da comunhão. Coincidentemente, a hinódia cristã é inaugurada no século quarto, principalmente com Ambrósio de Milão, como proposta de canto comunitário diferenciando-se do estilo melismático que é mais apropriado para solista. Agostinho, exposto aos hinos de Ambrósio em Milão, cita-os recorrentemente

---

5. Abs-condo: esconder, ocultar. (SILVA, 2012)

como no seguinte trecho das *Confissões*, depois da morte da sua mãe: “Estando só, deitado no meu leito, recordei os versos verídicos do vosso Ambrósio: Vós sois, na verdade, ‘Deus, Criador de todas as coisas, regendo o mundo supremo [...]’” (AGOSTINHO, 1973, p.186). Estes cantos ambrosianos tinham a característica de ficarem impregnados na mente das assembleias e serem fontes de fortaleza na fé para os fiéis. Outro trecho das *Confissões*, onde o dado musical informa sobre o divino, é o seguinte:

Soltava gritos lamentosos: ‘Por quanto tempo andarei a clamar: Amanhã, amanhã? Por que não há de ser agora? Por que o termo das minhas torpezas não há de vir já, nesta hora?’. [...] Eis que de súbito ouço uma voz vinda da casa próxima. [...] Cantava e repetia frequentes vezes: ‘Toma e lê; toma e lê’. [...], reprimi o ímpeto das lágrimas, e levantei-me, persuadindo-me de que Deus só me mandava uma coisa: abrir o códice, e ler o primeiro capítulo que encontrasse. [...] Agarrei-o, abri-o e li em silêncio o primeiro capítulo em que pus os olhos [...]. Apenas acabei de ler estas frases, penetrou-me no coração uma espécie de luz serena, e todas as trevas da dúvida fugiram. [...] De tal forma me convertestes a Vós [...]. (Ibidem, p.166)

No caso de Agostinho, a expressão do *absconditus* é mais instigante ainda, pois a vivência que marcou de maneira particular a conversão do teólogo foi uma experiência que inclui o musical, na voz que canta “toma e lê”. Aqui também assume-se como uma vivência originária a experiência que ele teve com os hinos de Ambrósio em Milão, manifestação do Sagrado que afetou Agostinho na sua complexidade como entidade estratificada. Em outras palavras, pode-se especular que parte da experiência de conversão de Agostinho nunca foi plasmada nos seus escritos pela limitação que a própria linguagem verbal apresenta; e que em algum caso a mediação musical, essa parte indizível da vivência do sagrado, tenha sido a mais importante, como ele mesmo dá a entender:

Eis que Ele lhe dá, por assim dizer, o tom da melodia a ser cantada; não procure as palavras, como se pudesse expressar algo que agrade a Deus. Cante no *jubilus*. Cantar com arte para Deus consiste justamente nisso: cantar no *jubilus*. O que significa cantar no *jubilus*? Compreender e não saber explicar com palavras o que se canta com o coração. Os que cantam durante a colheita ou durante a vindima, ou num outro trabalho intenso, primeiro começam a exultar com as palavras do canto, mas

em seguida, preenchidos de uma alegria que não podem mais expressar com palavras, afastam-se das sílabas das palavras e entregam-se ao som do *jubilus*. O som do *jubilus* significa que o coração dá à luz algo que não pode ser dito. E quem merece essa jubilação, senão Deus inefável? Inefável, de fato, é aquilo que não pode ser dito; e, se você não pode falar, e no entanto não deve se calar, o que resta senão jubilar, por que o coração regozije sem palavras, e a imensidão do regozijo não encontre limite nas sílabas? Cantem bem para Ele, no *jubilus*. (Em in Ps. 32, 2, 8) (Idem, 1997, p.238)

Estas linhas de Agostinho resumem bem a limitação que ele encontra nas palavras, apresentando o que ele chama de *jubilus*. Esse tipo de canto é um vocalize sem palavras, composto ou improvisado, da extensão do canto do *aleluia*. Para Agostinho, nem mesmo a palavra cantada é suficiente para expressar as vivências originárias que alimentaram a sua fé. Na linha intermediária que conecta o *numen* com o *nomen*, o Bispo de Hipona pede para compreender algo que não é explicável com palavras, ou seja, algo que não obedece ao intelecto, mas que certamente perdura como um saber de outra ordem – da ordem do Mistério.

## 2. A mediação da arte e o discurso musical

A primeira questão a esclarecer – para assumir a experiência musical como lugar teológico – refere-se à legitimidade do discurso musical como elemento portador de uma mensagem sensível. Nesta linha, os estudos de semiótica desenvolvidos por Charles Sanders Peirce são uma porta de acesso para tal finalidade. Santaella, analisando Peirce, entende que as linguagens não-verbais, como a música, são uma ferramenta que o ser humano possui para a apresentação de um discurso simbólico:

Cumprir notar que a ilusória exclusividade da língua, como forma de linguagem e meio de comunicação privilegiados, é muito intensamente devida a um condicionamento histórico que nos levou à crença de que as únicas formas de conhecimento, de saber e de interpretação do mundo são aquelas veiculadas pela língua, na sua manifestação como linguagem verbal oral ou escrita. O saber analítico, que essa linguagem permite, conduziu à legitimação consensual e institucional de que esse é o saber de primeira ordem, em detrimento e relegando para uma segunda ordem todos os outros saberes, mais

sensíveis, que as outras linguagens, as não-verbais, possibilitam. (SANTAELLA, 1983, p.10)

Assim, a linguagem verbal, portadora de conceitos, é *uma* das variadas possibilidades de linguagem disponíveis, limitada em relação aos saberes mais sensíveis. Em contraste, é possível dizer que a linguagem musical possui um valor diferenciado: simbólico-sonoro. Esta característica do simbólico-sonoro pode ser, inclusive, mais potente na evocação do Mistério, que qualquer palavra articulada e entendida. Mais ainda, a semiótica de Peirce analisa a experiência sensorial por meio de três categorias: primeiridade, secundidade e terceiridade<sup>6</sup>. As linguagens artísticas não-verbais podem ser situadas principalmente entre a primeiridade – que é o primeiro contato com o elemento sensorial antes de qualquer tentativa de reconhecimento – e a secundidade – que é o reconhecimento de alguma coisa, mas destituída de intencionalidade. Ainda, elas podem se expressar também na terceiridade, que se serve da síntese intelectual para estabelecer uma relação de inteligibilidade. Peirce observa relações triádicas também entre os elementos que intervêm na mediação semiótica: “o signo seja um primeiro, o objeto um segundo e o interpretante um terceiro” (Ibidem, pag.52). Por sua vez, o signo também é entendido triadicamente: ícone, índice e símbolo. Diz o autor:

Uma progressão regular de um, dois, três pode ser observada nas três ordens de signos, Ícone, Índice e Símbolo. O Ícone não tem conexão dinâmica alguma com o objeto que representa; simplesmente acontece que suas qualidades se assemelham às do objeto e excitam sensações análogas na mente para a qual é uma semelhança. Mas, na verdade, não mantem conexão com elas. O Índice está fisicamente conectado com seu objeto; formam, ambos, um par orgânico, porém a mente interpretante nada tem a ver com essa conexão, exceto o fato de registrá-las, depois de ser estabelecida. O Símbolo está conectado a seu objeto por força da ideia da mente-que-usa-o-símbolo, sem a qual essa conexão não existiria. (PEIRCE, 2010, p.73)

Se para a semiótica a *potência da linguagem musical* encontra-se entre a primeiridade e a secundidade, para a fenomenologia do sagrado que Ales Bello de-

---

6. Estes três termos serão incorporados ao texto, sendo a tradução ao português que Santaella dá aos neologismos criados por Peirce: firstness, secondness, thirdness. (SANTAELLA, 1983)

envolve, tal potência ocupa o momento hilético, que é a componente material de toda vivência, relativo às sensações sensoriais e aos sentimentos sensoriais. O vínculo com a vivência originária se estabelece pela característica unificante<sup>7</sup> e, ao mesmo tempo, pela a fascinação que leva ao transcendental – segundo Ales Bello:

A hilética, [...], está particularmente ligada seja com a dimensão corpórea seja com aquela psíquica; trata-se da esfera da sensibilidade, identificada por Husserl no âmbito das sínteses passivas, que envolve tanto a dimensão perceptiva como aquela que diz respeito às vivências psíquicas. Uma cor em particular, por exemplo, suscita um sentimento de bem-estar ou de mal-estar apreendido conscientemente através do “vivenciar” tal experiência. (ALES BELLO, 2014, p.30, tradução nossa)

O exemplo de uma cor em particular estar associada a um sentimento de mal-estar ou bem-estar é muito interessante, desde o ponto de vista semiótico que nos permite identificar os elementos: um objeto de cor, uma pessoa e uma mensagem sensitiva. A depender das experiências passadas que a pessoa tenha vivenciado, a tríade de interpretação pode ter um momento de primeiridade: “percebo que ali tem alguma coisa de cor”; um momento de secundidade: “tem uma cor que me afeta”; e uma terceiridade: “essa cor me afeta de tal forma por causa de tal vivência”. Todo esse processo pressupõe o comprometimento total do ser, da entidade estratificada.

Ales Bello, nesse sentido, oferece uma explicação de como a nossa sociedade ocidental, por meio do cristianismo, foi influenciada historicamente por essa primazia da linguagem verbal mencionada linhas acima: “A partir do encontro do cristianismo com a cultura grega, pode-se, sem dúvida, dizer que a noética passa a ter um papel fundamental” (Ibidem, p. 53, tradução nossa). A noética é a componente intelectual-voluntária da vivência, a nossa consciência disponível para a apreensão do sentido lógico, do entendimento. A expansão do cristianismo carregou junto grande parte desta forma de pensar grega; a qual valorizou o entendimento em detrimento da experiência sensorial, sendo esta última carregada de informações dificilmente expressáveis pelos conceitos e as palavras.

---

7. A característica unificante ou sintética da vivência originária expressa o comprometimento da totalidade do ser na experiência do sagrado. (MAÇANEIRO, 2011, p.15).

Em matéria religiosa, se “mantém sempre ligações com a dimensão hilética” (Ibidem, p. 53, tradução nossa). Por esse motivo, “o conhecimento de Deus é, [...], um ‘sentir’, que acontece através de caminhos que não podem ser reduzidos à razão pura, e é o conhecimento mais elevado que o ser humano pode alcançar” (Ibidem, p. 53, tradução nossa).

Aqui reevocamos a experiência musical do Bispo de Hipona, que agora entende-se como mediação semiótica, imersa em uma experiência hilético-noética integrante. Nessa perspectiva, é mais significativo ainda o fato de Agostinho querer libertar-se da palavra para expressar as suas vivências originárias por meio do *jubilus*. Cantalamessa, pregador da Casa Pontificia, confirma a atualidade do pensamento de Agostinho:

[...] é possível escapar a este limite [do esquematismo das palavras e dos conceitos], de duas maneiras: mediante o silêncio ou transcendendo as palavras, que é o que sucede na glossolalia. Não é por acaso que este tipo de necessidade é hoje tão sentido também pelo artista. (CANTALAMESSA, 2014, p.344)

Aqui se faz referência à relação entre a glossolalia e a atividade artística, que “possui a capacidade de evocar o indizível do Mistério de Deus” (ASSEMBLÉIA PLENÁRIA DOS BISPOS, 2007, p.34). A vivência originária, que é unificante<sup>8</sup>, se manifesta total ao ser humano por meio dos sentidos e suas capacidades. Pareceria ilógico ter sucesso em reduzir todo isso em palavras, até ficaria entediante a tentativa de fazê-lo. Isto quer dizer que a música, por ela mesma, carrega informação sensível do Mistério. No caso da palavra cantada, a melodia que articula a letra afeta o ser por completo, podendo amplificar as palavras e até modificar a mensagem que o intelecto decodifica.

### 3. Leitura e fruição da obra de arte

Dentre as diversas linhas estético-filosóficas recentes, destaca-se o pensamento de Luigi Pareyson, caracterizado pela busca de caminhos conciliantes entre visões totalmente opostas. Como é próprio do pensamento do século XX,

---

8. Categoria utilizada por Maçaneiro para expressar a característica sintética das vivências originárias. (MAÇANEIRO, p.15-16)

Pareyson também escapa dos dualismos de maneira semelhante a como Ales Bello trata a questão de alma e corpo. Assim, dentro de uma complexidade estratificada de atividades artísticas encontramos um equilíbrio construtivo entre historicidade e vivência da arte, entre autonomia e funcionalidade da arte, bem como entre crítica e criação – para citar aqui alguns exemplos. A partir dessa cumplicidade dos opostos é possível entender melhor o que significa a leitura e fruição de uma obra de arte, segundo Pareyson:

[A leitura da obra de arte] trata-se de reconstruir a obra na plenitude de sua realidade sensível, de modo que ela revele, a um só tempo, o seu significado espiritual e o seu valor artístico e se ofereça, assim, a um ato de contemplação e de fruição: em suma, trata-se de executar, interpretar e avaliar a obra, para chegar a contemplá-la e gozá-la. (PAREYSON, 2001, p.201)

O que Pareyson chama de *significado espiritual* está relacionado de maneira ampla ao contexto no qual a obra foi criada; por exemplo: cultura local, posições políticas, poética do autor, tendências artísticas da época, fatores religiosos, etc. Tudo isso, num tempo só, por meio de uma vivência integrativa que é o encontro com a obra de arte em si. As reflexões anteriores ou posteriores à essa vivência podem ampliar a experiência, possibilitando a fruição da obra mais plenamente. Além disso, visto que esses momentos anteriores e posteriores adquirem valor hermenêutico, evocar a história da arte será essencial:

[...] função de uma história da arte: por um lado, ela determina o nexo da arte com as outras manifestações de uma mesma civilização e, por outro, determina o lugar de uma obra, ou de um artista, no interior de uma tradição artística. [...] duplo e fecundo movimento, que por um lado, utiliza a história geral para iluminar, traçar a história da arte e daí chegar a uma interpretação cada vez mais profunda e avaliação cada vez mais adequada das obras de arte, e, por outro lado, tira da fruição direta das obras de arte a capacidade inseri-las no lugar que lhes compete numa história da arte; e, ao traçar a história da arte, contribui para uma revelação mais ampla e compreensão mais profunda da civilização humana no seu caminho. (Ibidem, p.147-148)

Tanto a iluminação da obra de arte pela história, quanto a iluminação da história pela obra da arte, são válidas para a presente análise. Em ambos os ca-

sos, porém, o valor será diretamente proporcional à profundidade com a qual a pesquisa se realize, com a consciência de que “quem quiser traçar a história de uma obra deverá, em primeiro lugar, estudar sua gênese, [...] temporal no seu ato, é intemporal no seu efeito” (Ibidem, p.134-135). A obra de arte bem sucedida cobra uma vida própria, ou seja, comporta uma emancipação a respeito do seu próprio autor. A partir do seu tempo e espaço, a obra nasce e estabelece uma marca, mais ou menos significativa, que se estende extrapolando o tempo e espaço que a viu nascer. Assim, no estudo da obra de arte é importante perceber “as mudanças a que a sua exemplaridade dá lugar, isto é, a série de obras que nela se inspiraram e de artistas que dela aprenderam” (Ibidem, p.135). Temos exemplos de obras de arte na história que redefiniram radicalmente o rumo de toda a arte produzida posteriormente, por outros autores nas diversas linguagens, ou também casos de reelaborações composicionais com elementos da mesma obra.

Outro aspecto que é preciso observar, sobre o efeito intemporal da obra de arte, é “a tradição crítica e a interpretativa a que a obra deu lugar” (Ibidem, p.135). Quando uma obra de arte transcende seu tempo e espaço, é deslocada para outra realidade e – por apresentar novos recursos que inicialmente não lhe estavam disponíveis – abre-se um “incessante processo de leitura e de execução” (Ibidem, p.135) da mesma obra.

Um último aspecto que deve ser cuidado ao resgatar historicamente uma obra de arte é “sua vida perecível e mortal” (Ibidem, p.135). Mesmo a obra de arte musical, sendo imaterial e bem distinta das artes visuais, está “sujeita ao desgaste do tempo” (Ibidem, p.135). Pareyson observa:

Sob a ação do tempo a obra pode chegar até a destruição, e, em todo caso, envelhece, e isto acontece não somente nas obras em que o aspecto físico é mais evidente, como as estátuas, ou as pinturas, ou os edifícios, mas também nas obras musicais, em que a perda de uma tradição interpretativa muitas vezes basta para dissipá-la, e na poesia, em que a morte de uma língua compromete a compreensão de muitos significados e a exata apreciação do elemento sonoro; e acontece, em qualquer lugar, que certos significados estão confiados a símbolos convencionais, que, de per si, estão sujeitos a perder ou mudar

o sentido com o variar do tempo, isto é, com a alteração das condições de compreensibilidade. (Ibidem, p.135).

Por exemplo, um gênero musical, interessante tanto para a Teologia como para a Música, que encontra vários desafios neste sentido é o canto que chamamos gregoriano. Isto se dá não só pela discussão acadêmica da interpretação musical mais adequada deste gênero e seus subgêneros, mas também por causa que a escuta humana durante os séculos experimentou mudanças na percepção auditiva; obras do período renascentista, clássico, romântico e contemporânea já modificaram a escuta dos indivíduos e não há como voltar-atrás neste fato. Ou seja, o humano contemporâneo nunca vai vivenciar o canto gregoriano com os ouvidos das pessoas da época em que foi criado; mas é possível ter aproximações com base numa interpretação historicamente informada, que permita deduzir quais as sensações que aquele canto causava.

#### 4. Discurso teológico

Pareceria iminente que a fenomenologia seja evocada como método de abordagem nessa discussão, mas Piqué oferece em substituição a via da análise musical influenciado pelo pensamento de Pierangelo Sequeri:

Uma reflexão teológica que queira aprofundar e julgar – como é dever dela – os fatos relativos às diversas formas de elaboração teórica e prática dos nexos entre “o sagrado e a música”, teria, em primeiro lugar, que dotar-se de instrumentos de análise mais concretos e diferenciados dos que estão em uso. (SEQUERI apud PIQUÉ, 2006, p.159, tradução nossa)

Diferente das tendências teológicas contemporâneas, o monge beneditino e seus interlocutores propõem o seguinte: “não partimos da música como fenômeno, mas partimos da mesma música para encontrar elementos teológicos que contribuam para compreender a percepção estética do Mistério” (PIQUÉ, 2006, p.203. tradução nossa). Dessa maneira, o foco da análise se encontra no *texto musical*, para a partir desse material concreto elaborar reflexões que permitam uma construção teológica da experiência musical. Este foco permite acolher aqueles aspectos da percepção do fenômeno que estão diretamente relacionados aos tópicos tratados anteriormente sobre o discurso musical: a semiótica e a an-

tropologia do sagrado.

Outro elemento que aparece como instrumento no discurso teológico é o problema da interpretação do universo das percepções. O hermenauta que trata dessa questão, mais explicitamente na discussão semiótica sobre as linguagens artísticas, é Hans-Georg Gadamer. A respeito, ele critica a concepção científica tradicional: “[...], desde sua origem histórica, o problema da hermenêutica ultrapassa os limites que lhe são impostos pelo conceito metodológico da ciência moderna” (GADAMER, 2015, p.29). Gadamer expande a concepção da interpretação na área artística, pois “a linguagem da obra de arte distingue-se pelo fato de a obra de arte singular reunir em si e trazer à aparência o caráter simbólico que, visto em termos hermenêuticos, advém a todo ente” (GADAMER, 2010, p.9), validando as pontes construídas entre a semiótica, a estética e a antropologia. A partir desse olhar é que a hermenêutica é trazida para a discussão:

Seu propósito é rastrear por toda parte a experiência de verdade, que ultrapassa o campo de controle da metodologia científica, e indagar por sua própria legitimação onde quer que se encontre. É assim que as ciências do espírito acabam confluindo com as formas de experiência que se situam fora da ciência: com a experiência filosófica, com a experiência da arte e com a experiência da própria história. (GADAMER, 2015, p.30)

Assim, Gadamer encoraja o presente desejo de fazer teologia a partir de material musical nos fundamentos até agora apresentados. A experiência da filosofia está sendo conduzida principalmente pela reflexão estética de Pareyson. A experiência da arte está incorporada nas reflexões de Piqué em sintonia com a teologia. A experiência da história está na vida da obra de arte a ser escolhida como objeto.

## 5. Teologia sistemática da experiência estética do Mistério

O título deste tópico decorre diretamente das conclusões da tese de doutorado de Piqué, em que propõe a música como um novo campo da teologia. Depois de apresentar materiais de estudo suficientes na Bíblia, na relação Igreja-cultura e na fenomenologia, ele percorre o pensamento teológico a respeito da música

nas obras de Santo Agostinho – por exemplo *De Musica* e *Confessiones* –, Hans Urs von Balthasar – por exemplo *Gloria: Uma Estética Teológica e Spiritus Creator* –, e Pierangelo Sequeri – por exemplo *Estetica e teologia* e *Una teologia del 'sacro in musica'* (Cf. PIQUÉ, 2006). Com esses subsídios conceituais, Piqué faz uma leitura teológica-musicológica de obras musicais dos compositores Tomás L. de Vitória, Arnold Schönberg e Olivier Messiaen. A partir dos textos musicais, ele consegue elaborar conceitos teológicos sobre as sensações que as obras ocasionam no humano quando executadas, como a *Teologia da emoção ou a emoção do transcendente: três exemplos de Theologia in Musica do Officium Hebdomadae Sanctae de Victoria* (Ibidem, p.230, tradução nossa), a *Teologia da in/comunicabilidade: três exemplos de Theologia in Musica do Mosas und Aron de Schönberg* (Ibidem, p.282, tradução nossa), e a *Teologia do <<deslumbramento>>: três exemplos de Theologia in Musica na obra de Olivier Messiaen* (Ibidem, p.349, tradução nossa). Diz Piqué:

Tempo espaço e finitude, convertem-se em música que leva a uma experiência estética do Mistério através de uma experiência antropológica que provoca emoção e move ao *affectus*: o passo da contemplação à percepção estético-sonoro-empática da transcendência que pode incorporar ao discurso teológico contemporâneo novas dimensões e elementos de compreensão acessíveis para nossos contemporâneos. (Ibidem, p.392, tradução nossa)

Obviamente que para aprofundar nos conceitos que Piqué apresenta é necessário mergulhar na sua obra. O que é de grande importância para o presente artigo é apontar o método que se propõe na obra e a sua eficácia. Isso acompanhado dos conceitos trazidos da semiótica, da estética e da antropologia do sagrado, é o que acredita-se ser o pano de fundo no qual o músico é chamado a pensar teologia. Por sua parte, o teólogo é convidado a enriquecer-se com as ferramentas musicais para a expansão do pensamento estético-teológico:

Os elementos metodológicos que temos utilizado são originais e novos. Não temos ficado contentes só com descrever a música fenomenologicamente mas que temos utilizado a própria música, plasmada no seu sistema de linguagem musical, para, através dos instrumentos musicológicos, extrair as categorias transvazáveis ao estudo teológico. Esta metodologia é aplicá-

vel a outras pesquisas. (Ibidem, p.393, tradução nossa)

Seguindo as conclusões de Piqué, os elementos metodológicos que uma análise teológica-musical diferenciada deveria possuir encontra a suas ferramentas na musicologia. Por sua parte, a musicologia define vários caminhos possíveis para enriquecer tal abordagem, por exemplo: a) o método histórico que permite conhecer as funções e significados das obras segundo o contexto social, religioso e político da época em que foram compostas; b) o método teórico-analítico que busca compreender a estrutura interna das obras; c) a crítica textual que estuda as fontes musicais seja em manuscritos ou edições impressas; d) a pesquisa arquivística que informa o musical a partir do cotidiano como relatos registrados, cartas, tratados e jornais; e) a lexicografia e terminologia que esclarecem e aprofundam na exatidão na mediação das linguagens; f) as práticas interpretativas que estudam como a música foi executada em outros tempos; por fim, g) a estética e a crítica que informam as relações entre a música e a humanidade na perspectiva filosófica (Cf. CASTAGNA, 2008).

## Conclusões

Como foi possível verificar ao longo do texto, a Música e a Teologia, já tiveram momentos de encontro importantes, tanto em forma de pensamento teológico que se expressar posteriormente através da linguagem musical, como também em forma de vivências originárias, experiências estéticas do Mistério, nas quais a música está inclusa, afetando o pensamento teológico e ajudando a concebê-lo. Estas experiências do Mistério impulsionam toda uma trajetória de acontecimentos e pensamentos, que se comportam como gatilhos para a formulação verbal de alguma verdade revelada. Neste esforço por capturar uma verdade esteticamente revelada, acontece necessariamente a redução de tal experiência para que possa ser veiculada pela linguagem verbal e permita produzir uma reflexão teológica. Assim, a linguagem musical respeita a correspondência intrínseca que ela possui com o Mistério, como expressão do *absconditus*, impossibilitando o esgotamento da experiência sensível pelo intelecto humano. Em outras palavras, a experiência musical do Sagrado é maior como tal, do que descrita pela linguagem verbal. Temos aqui uma primeira conclusão: a experiência estética do Mistério

pode ocasionar um pensamento teológico, mas este pensamento não esgota a experiência.

Por outro lado, o aproveitamento teológico de uma experiência musical, não será de muita ajuda se antes não se tem estruturas mentais capazes de recolher as informações da linguagem musical, mesmo que reduzindo-as no esforço de tradução. Para esta tarefa, a semiótica e a antropologia apresentam-se como vias de acesso e formas de compreensão do momento estético na complexidade do indivíduo. Assim, o universo simbólico é mais interessante que o plano conceitual. Aqui aparece a segunda conclusão: a linguagem musical é coerente com ela mesma na sua expressão sensorial e simbólica, dispensando a apreensão conceitual, sendo tarefa da Teologia entrar no universo simbólico do estético para ser aproveitado.

Uma vez que a Teologia ganha as ferramentas para acessar ao universo simbólico da linguagem musical, esta também precisa assimilar como suas as problemáticas inerentes à estética. A obra de arte precisa ser revivida na sua realidade sensível, por meio da sua história e reinterpretação inesgotável plural-atemporal, para poder estar disponível aos fins da Teologia. Eis aqui a terceira conclusão: só quando uma obra musical consegue ser lida e fruída plenamente pelo espectador, a Teologia também o fará.

Para entrar ao assunto da interpretação, ou reinterpretação, o discurso teológico precisa estruturar-se a partir de uma ferramenta hermenêutica adequada ao objeto de estudo, que está expressado na linguagem musical. Deste modo, as ferramentas hermenêuticas não nascerão da Teologia, mas da Musicologia, e a pessoa quem possui estas ferramentas não é outra senão o músico. Desta forma, podemos formular uma quarta conclusão: a Teologia necessita do músico para o análise hermenêutico da obra musical, não só como executor da obra para revivê-la, mas também como intérprete capaz de refletir sobre a experiência estética do Mistério, propriamente.

O caminho trilhado por Piqué, e sua teologia sistemática sobre a experiência estética do Mistério mostra a efetividade do método e convida à replicação deste em outras obras musicais que sejam interessantes para a Teologia. É justamente

essa uma das principais finalidades deste artigo, tomando consciência da potencialidade contemporânea que o diálogo bidirecional entre a Música e a Teologia apresenta. A quinta e última conclusão é esta: a possibilidade de produzir teologia a partir da experiência estético-musical é real e promissória. Contudo, não adianta ficar só com as reflexões, pois os sentidos podem reviver e reinterpretar as experiências uma e outra vez. Conforme elas vão evoluindo e ganhando novos significados, o anseio de um novo sopro inspirador sempre está presente. Sim, a Igreja precisa de arte, e a Teologia precisa de mais música para que, atizando os sentidos do espírito, possa alcançar novas epifanias do Mistério.

## Referências

- AGOSTINHO. **Confissões / De Magisterio**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1973.
- AGOSTINHO. **Comentário aos salmos (Enarrationes in psalmos)**: Salmos 1-50. Coleção: Patrística. São Paulo: Paulus, 1997.
- AGOSTINHO. **Comentário aos salmos (Enarrationes in psalmos)**: Salmos 51-100. Coleção: Patrística. São Paulo: Paulus, 1997.
- AGOSTINHO. **Comentário aos salmos (Enarrationes in psalmos)**: Salmos 101-150. Coleção: Patrística. São Paulo: Paulus, 1998.
- ALES BELLO, Angela. **Il senso del sacro**: Dall'arcaicità alla desacralizzazione. Roma: Castelveccchi, 2014.
- ASSEMBLÉIA PLENÁRIA DOS BISPOS. **Via Pulchritudinis**. Caminho privilegiado de evangelização e de diálogo. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- CANTALAMESSA, Raniero. **Vem, Espírito Criador!**: Meditações sobre o *Veni Creator*. São Paulo: Canção Nova, 2014
- CASTAGNA, P. A musicologia enquanto método científico. **Revista do Conservatório de Música da UFPEL**. Nº1, 2008, p.7-31.
- DUNKLE, B. **Enchantment and Creed in the Hymns of Ambrose of Milan**. OUP Oxford. Edição Kindle. New York: Oxford University Press, 2016.
- GADAMER H. **Hermenêutica da obra de arte**. Tradução Marco Antonio Casanova. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- GADAMER, H. **Verdade e Método I**. Tradução: Flávio Paulo Meurer. 15ª Edição. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.
- HEANEY, M. Louise. **Music as theology**: whats music says about the word.

Oregon: Pickwick Publications, 2012.

JOÃO PAULO II. **Carta do Papa João Paulo II aos Artistas**. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1999. Disponível em: < [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/1999/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_23041999\\_artists.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_23041999_artists.html)> Acesso em: 05/09/2019.

MAÇANEIRO, Marcial. **O labirinto sagrado**: ensaios sobre religião, psique e cultura. São Paulo: Paulus, 2011.

MAHER, James. **The christian songwriter as theologian**: giving voice to the converted heart and mind. Thesis submitted in partial fulfillment of the requirement of the degree of Master of Theology. MCD University of Divinity, 2013.

PAREYSON, L. **Os problemas da Estética**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

PIERCE, C. **Semiótica**. São Paulo: Perspectiva, 2017.

PIQUÉ, J. **Teología y Música**: Una contribución dialéctico-trascendental sobre la sacramentalidad de la percepción del Mistério (Agustín, Balthasar, Sequeri; Victoria, Schönberg, Messiaen). Roma: Gregorian University Press, 2006.

SANTAELLA, L. **O que é semiótica**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

SILVA, A. **Dicionário Latino-Português**. Petrópolis: Vozes, 2012.

TEIXEIRA, T. **Música e beleza em São Tomás de Aquino**. Dissertação (Mestrado em Música) – Programa de Pós-Graduação em Música do Departamento de Artes, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, 2012.

## Onésimo: Alteridade e Comunidade – uma análise a partir da Filosofia do Reconhecimento de Martin Buber

Onesimus: Alterity and Community - an analysis from the Philosophy of Recognition Of Martin Buber

\* *Danilo Dourado Guerra*

\*\* *Emivaldo Silva Nogueira*

### Resumo

Neste artigo analisamos o personagem Onésimo na carta a Filêmon, que, embora fosse um “eu” que se encontrava na comunidade dos cristianismos nascentes, vivia uma situação de desigualdade. Para esta análise, nos pautaremos na *Filosofia do Reconhecimento* de Martin Buber, filósofo e teólogo judeu, que a partir de diferentes campos abordou a questão do diálogo e da comunidade com uma importância singular. Começaremos descrevendo o cenário de naturalização das desigualdades e da escravidão estruturada no império Romano do século I d.C., na sequência, faremos uma análise do personagem Onésimo e sua situação na comunidade cristã originária. Em seguida, apresentaremos os argumentos de Martin Buber por meio de sua Filosofia do Reconhecimento, e, finalmente, a Filosofia do Reconhecimento como modo de emancipação e vivência em comum.

**Palavras-chave:** Alteridade, comunidade, Filêmon, Martin Buber.

### Abstract

In this article we analyze the character Onesimus in the letter to Philemon, who, although he was an “I” in the

\* Doutorado e Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

\*\* Doutorando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

Revista de Cultura  
Teológica

Enviado em:  
18/12/2020.

Aprovado em:  
07/04/2021.

Ano XXIX - Nº 98  
Jan - Abr 2021



Programa de Estudos  
Pós Graduação em  
Teologia - PUC/SP

community of nascent Christianity, lived in a situation of inequality. For this analysis, we will base ourselves on the Philosophy of Recognition of Martin Buber, a Jewish philosopher and theologian who, from different fields, approached the question of dialogue and community with singular importance. We will begin by describing the scenario of naturalization of inequalities and structured slavery in the Roman Empire of the first century A.D., in the sequence we will make an analysis of the character Onesimus and his situation in the original Christian community. Next, we will present the arguments of Martin Buber through his Philosophy of Recognition, and finally, the Philosophy of Recognition as a way of emancipation and living together.

**Keywords:** Alterity, community, Philémon, Martin Buber.

## Introdução

O estudo da escravidão antiga, bem como de qualquer outro sistema escravocrata, vai para muito além de focar um certo ponto da história particular de um e outro povo, mas implica em lidar com um problema que afeta a dimensão universal do humano. A escravidão, seja a presente nas sociedades antigas, seja a colonial ou a que se verifica em nossos dias, foi sempre um fenômeno de degradação da pessoa humana, de redução do ser humano à condição de mera força de trabalho, alienada de seus laços familiares, de seu espaço, de sua autonomia, de sua liberdade e de sua dignidade enquanto ente humano (VASCONCELOS, 2012, p. 137).

Atualmente, a questão da comunidade (ser-em-comum) tem um significado importante para os antropólogos, filósofos, teólogos, sociólogos e cientistas das mais variadas áreas. Este não é um assunto esgotado; pelo contrário, é necessário analisá-lo a partir de diferentes perspectivas, de modo que possa contribuir para uma melhor compreensão em tempos contemporâneos. Há ainda algumas questões pendentes, como postula Buber (1977, p. 32), já que “o eu se torna Eu em virtude do Tu. Isto significa que devo a ele o meu lugar. Eu lhe devo minha relação a ele” com os quais pode iniciar o intercâmbio entre os laços da comunidade e participação.

Acontece que, o ser humano contemporâneo, tende a ser isolado dos outros e inter-refugiado em uma comunidade onde ele é o centro, a base e o fim último, sem construir ligações duráveis, promovendo uma atitude de indiferença à dimensão política, social e espiritual do outro enquanto fenômeno. Daí a importância de reconstruir e fortalecer esses valores que fazem a comunidade.

Neste artigo, analisamos o personagem Onésimo<sup>1</sup> na carta a Filêmon, que, embora fosse um “eu” que se encontrava na comunidade dos cristianismos nascentes, vivia uma situação de desigualdade e escravidão. Para esta análise, nos pautaremos na *Filosofia do Reconhecimento* de Martin Buber, filósofo e teólogo judeu, contida na obra *Diálogo y Otros Escritos*, (1997) que a partir de diferentes campos, abordou a questão do diálogo e da comunidade com uma importância singular. Buber é certamente um dos grandes defensores da comunidade; que é constituída por cidadãos que exercem a liberdade, ou seja, eles são livres para pensar por si mesmos e expressar suas opiniões no espaço público, que é plural e constitucional. Para Buber, justiça e igualdade são os pilares fundamentais da comunidade, pressupostos contrários à ideia pseudo-cristã que reduz a liberdade ao espaço privado. Buber quer transcender este elemento, tendo em vista que, tal desigualdade, não pode ser base para a fundação de uma comunidade.

A luz destes elementos, no roteiro desse artigo, começaremos descrevendo o cenário de naturalização das desigualdades e da escravidão estruturada no império Romano do século I d.C., na sequência, faremos uma análise do personagem Onésimo e sua situação na comunidade cristã originária. Em seguida, apresentaremos os argumentos de Martin Buber (1997) por meio de sua *Filosofia do Reconhecimento*, e, finalmente, a *Filosofia do Reconhecimento* como modo de emancipação e vivência em comum.

---

1. Onésimo, um escravo de Filêmon, amigo de Paulo de Tarso. Ao que parece, Onésimo deu algum prejuízo ao patrão e com isso foi levado à prisão. Os castigos que costumavam aplicar aos escravos rebeldes eram terríveis. A interferência de alguém que merecesse consideração por parte do senhor poderia tornar o castigo mais leve. Paulo estava na prisão em Éfeso. Onésimo ficou com ele algum tempo prestando-lhe pequenos serviços. Paulo o chama de “filho gerado na prisão” (vv.7-12). Paulo agora o manda de volta a Filêmon com esta carta em mãos. Todas as citações bíblicas seguem normalmente a tradução da Bíblia de Jerusalém (2002).

## A Naturalização das Desigualdades: O Espaço da escravidão justificada no alto império romano

No *cosmos*-Império Romano, a igualdade social era uma questão de perspectiva<sup>2</sup>. sob uma ótica androcêntrica e patri-kyriarcal<sup>3</sup> (RICHTER REIMER, 2005), a cultura das naturalizações das desigualdades transitava de modo sólido entre as civilizações do mundo mediterrâneo do século I. Pois “é no contexto de formatação de ideologias greco-romanas que se elaborou a concepção de que a desigualdade socioeconômica é ‘natural’” (RICHTER REIMER e REIMER, 2011, p. 42). Esse viés ideológico se articulava em uma realidade inseparável entre política e religião. Isso porque, a unidade do sistema político romano “dependia não só de instituições aceitas por todos, impostos e defesas militares, mas também de símbolos compartilhados pelas mentes humanas” (CROSSAN, 2007, p. 218).

No prisma romano e em perspectiva da estruturação da simbologia religiosa,

---

2. De acordo com Malina (1995), há de se levar em consideração que a distinção social se converte em discriminação só quando a própria sociedade reclama a igualdade social de todas as pessoas. Nenhuma sociedade do século I tinha o discurso de igualdade de legal entre todos os homens, muito menos entre todas as pessoas.

3. Esse termo utilizado por Richter Reimer engloba os conceitos de patriarcado e kyriarcado. Segundo Schüssler Fiorenza (2009, p. 133) “‘Patriarcado’ significa literalmente o poder do pai sobre seus filhos e filhas e sobre os demais membros do clã ou casa”. “Na Antiguidade clássica, o kyriarcado era o governo do senhor, amo de escravos, marido, cavalheiro nascido livre, culto, dono de propriedades e pertencente à elite, a quem estiveram subordinados os homens sem voz e vez e todas as mulh\*res” (SCHÜSSLER FIORENZA, 2009, p. 136). Entretanto, “o kyriarcado não é simplesmente a dominação de homens sobre mulh\*res. É um complexo sistema piramidal de dominação que opera através da exploração econômica e da subordinação vivida” (SCHÜSSLER FIORENZA, 2009, p. 140). Para Wacker (2008, p. 50), “desde Aristóteles, patriarcado é um termo legal, respectivamente político, que se refere ao domínio concreto do pater famílias sobre sua casa, isto é, não somente sobre sua família propriamente dita (esposa, filho e filhas), mas também sobre seus assalariados/as e escravos/as”. De acordo com Richter Reimer (*apud* SOUSA, 2012, p. 29), “o judaísmo apresenta características patriarcais dentro de seu contexto histórico mais amplo, contudo, o patriarcado não era algo exclusivo da sociedade e religião judaicas; ele era um sistema vigente em todas as sociedades do Mar Mediterrâneo, vigorando ideológica e legalmente sustentado dentro do sistema romano. O patriarcado romano é a dominação e ocupação geopolítica, de exploração física, sexual e psicológica contra todas as pessoas, de expansão e construção na base do trabalho escravo e da imposição de impostos e tributos. Esse patriarcado é a macroestrutura, dentro da qual se organizará a vida, a convivência e a resistência a partir de microestruturas como a casa, a comunidade, a associação profissional”.

sua religiosidade se configura a partir do âmbito de sua pluralidade em conexão com sua realidade social. De acordo com Fougères (*apud* BORNECQUE, 1976, p. 67):

A religião nunca deixou de ser o laço mais forte da cidade romana; com esta identificou-se a tal ponto que foi uma forma de patriotismo. Os interesses de uma eram os da outra. Tanto para o cidadão quanto para o Estado, o temor dos deuses era o princípio da sabedoria e o ponto de partida para toda atividade política. Os serviços dos deuses e o da República eram uma só e mesma coisa.

Em um espaço onde as práticas de dominação eram instituídas e naturalizadas, e o argumento religioso atuava como estruturante sócio-político, “a clara desigualdade entre as pessoas [...] era considerada normal, útil e querida por Deus” (MALINA, 1995, p. 134). Sob esse prisma, o argumento teológico imperial formatava o não questionar dos necessitados e mantinha-se o *status quo* dominante. Dentro dessa configuração, a figura do imperador funcionava tanto como elemento de legitimação de poderes quanto como elo entre os deuses e os homens.

Na época do Principado, o príncipe era o primeiro, a personalidade que estava sobre o senado e sobre o povo. No mundo romano esta primazia implicava em uma diferença de natureza entre sua pessoa e o resto da humanidade. O imperador era a encarnação da lei e o depositário dos auspícios divinos, o ser humano mais próximo aos deuses, que foi enviado por eles e a eles deve voltar depois de sua morte através dos ritos de apoteose (GUERRA, 2018, p. 147-234), saindo de sua condição mortal e ascendendo ao mundo dos deuses (CARCOPINO, 2001). Nesse rito, que sob o viés político pode ser visto como uma manobra sacralizadora, tanto o César quanto a ideologia dominante eram transportados para uma esfera urânica e conseqüentemente incontestável. Instala-se o mecanismo da la-treocracia, o poder cultural que gerencia, potencializa e legitima o devoto dobrar dos joelhos ao que é desigual (GUERRA, 2018, p. 142).

O discurso do ideólogo romano Cícero evidencia com que naturalidade eram justificadas as práticas de dominação naquele tempo. Segundo ele, é “natural [que os] espiritualmente melhores estão colocados sobre os desprivilegiados” (CÍCERO *apud* RICHTER REIMER e REIMER, 2011, p. 43). É nesse

ambiente de ideologias sacralizadas e amparadas pela estruturação do sistema simbólico religioso, que se configura a cena estratigráfica do mundo mediterrâneo do século I.

De acordo com Alföldy (1986), se reparamos a existência de mais de mil cidades contidas no Império Romano, podemos dar conta de que com elas estavam fundadas as bases para uma assimilação das novas estruturas sociais. Dessa forma, a sociedade compreendia, de um lado, as camadas altas, representadas pela elite dirigente das cidades e ricos proprietários dos territórios urbanos, e cujos grupos mais ricos foram recebidos no estabelecimento equestre<sup>4</sup> e senatorial<sup>5</sup>. O outro lado englobava os estratos inferiores da população urbana e campesina, cujos integrantes viviam sob diversas formas de dependência social. Nesse nicho estava toda a força de trabalho do Império, incluindo os pobres, as mulheres e os escravos<sup>6</sup>.

Esse cenário da Roma Antiga evoca, pois, a prática da escravidão como algo ideologicamente legitimado. Nesse ambiente, a principal escravização acontecia no ‘aprisionar das mentalidades’, lugar onde se interdita ou se iniciam as revoluções e as transformações sociais. Dentro da esfera da naturalização da escravidão, Aristóteles discursa que:

Por isso o amo não é do escravo outra coisa que amo, porém não lhe pertence, enquanto que o escravo não só é escravo do amo, como lhe pertence por completo. Daqui deduz-se claramente quais são a natureza e a função do escravo: aquele que por natureza não pertence a si mesmo, senão a outro, sendo homem, esse é naturalmente escravo (ARISTÓTELES *apud* REIMER; RICHTER REIMER, 2011, p. 42).

---

4. A partir de Augusto, os cavaleiros qualificados, ao término de sua carreira de oficiais eram promovidos a *procuratores Augusti*, para a administração do patrimônio imperial, e em geral, para a gestão econômica e financeira do Império (ALFÖLDY, 1996).

5. Para Alföldy (1996), os integrantes da ordem senatorial tinham desde sempre o privilégio de ocupar os cargos mais importantes da administração civil, jurídica e militar.

6. Aqui não pretendemos falar sobre a complexidade que envolve o sistema escravagista no Império dos Césares. Vale ressaltar que a prática da escravidão também era ideologicamente legitimada, onde a principal escravização acontecia no ‘aprisionar das mentalidades’, lugar onde se interdita ou se iniciam as revoluções e as transformações sociais. Sobre a temática ver em Alföldy (1996, p. 106-110), Carcopino (2001, p. 86-91) e Veyne (1990, p. 11-109).

Sob essa mesma plataforma de plausibilidade, Plínio, o Moço (*apud* STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 84), recomendou a um procurador da província na Espanha “preservar as diferenças de ordem e as diferentes dignidades’ por ocasião da audiência perante o tribunal, ‘pois se misturarmos essas diferenças, nada é mais desigual do que a igualdade’”.

Essa realidade teopoliticamente legitimada (GUERRA, 2018, p. 149-160), remonta ao processo de coisificação do escravo na antiguidade. Em Roma, “como em outros lugares, o escravo é um ser privado de direito. Do ponto de vista jurídico é uma coisa ou, se se prefere, um animal”, (LÉVY-BRUHL *apud* VASCONCELOS, 2012, p.138). Acerca disso Vasconcelos (2012, p. 138-139) descreve que:

O Direito Romano Civil previa uma categoria comum na qual se podiam classificar tanto animais como escravos, a saber, a categoria das *res mancipii* ou *mancipia*, da qual faziam parte os objetos de propriedade passíveis de compra e venda. *Res* ou coisa está em oposição a *persona* ou pessoa jurídica. A própria coisa (*res*) não portava nenhum direito próprio ou subjetivo, mas era unicamente objeto do direito da pessoa que a possuía. Em outras palavras, enquanto *res* ou coisa, o escravo não era sujeito de direito, mas apenas objeto deste. Destituído assim de personalidade jurídica, o escravo-coisa era, ao menos do ponto de vista do direito civil, um ser nulo<sup>7</sup>.

Junto ao processo de coisificação do escravo, se encontrava a concepção animalizante do mesmo. Para Aristóteles (*apud* VASCONCELOS, 2012, p. 145), “a utilidade do escravo seria similar à do animal doméstico: ambos forneceriam a força corporal necessária à satisfação das necessidades básicas da vida, enquanto ao homem livre ou cidadão caberiam as tarefas políticas”. Essa proximidade “do escravo com o animal advinha, nesse contexto filosófico, da ideia, encontrada já em Platão, de que há seres humanos débeis em racionalidade, entregues unica-

---

7. Conforme Vasconcelos (2012, p. 140), “a coisificação do escravo na Antiguidade não era uma invenção apenas do discurso jurídico romano, mas encontrava justificativa também na literatura filosófica e econômica, tanto grega como latina. Na Grécia, Aristóteles descrevia o escravo como *órganon*, isto é, um instrumento, e como um objeto de propriedade, ainda que com alma *ktéma empsychón*”.

mente aos impulsos, para os quais a animalização/ escravidão seria uma condição natural” (VASCONCELOS, 2012, p. 145, p. 145).

Dentro dessa paisagem de naturalizações e aprisionamentos, teologicamente e culturalmente legitimados, se encontra a figura de Onésimo e os espaços alternativos de descoisificação e desanimalização do humano, oriundos de Jesus Cristo e seu legado libertatório. Isso será abordado a seguir.

## ONÉSIMO E A COMUNIDADE cristã originária

Entre as cartas de Paulo, a Epístola a Filêmon se caracteriza no *hall* da singularidade. É a carta mais curta e mais pessoal escrita por Paulo (355 palavras no original grego). Em nível sociológico, este documento destaca o contexto escravagista romano e o nexó valorativo inverso proposto pela mensagem cristã (HALE, 1983, p. 222). O conteúdo da carta basicamente expressa à relação entre Paulo e Filêmon (um amigo de Paulo que vivera em Colossos), e Onésimo (um escravo fugitivo, do qual Filêmon era proprietário). Aqui, o valor do cristianismo é expresso no encontro de Paulo (e conversão de Paulo) diante do testemunho de Onésimo na prisão (FERREIRA, 2016). Nesta carta, Paulo assume inteira responsabilidade, propondo-se pagar, pessoalmente, o dano causado pela fuga de Onésimo. Mas, lembra também que Filêmon foi convertido por Paulo, a quem deve, por isso, a própria vida. Deste modo, o Apóstolo mostra que há valores muito mais importantes do que qualquer dívida material.

Trata-se de uma carta de recomendação em favor de Onésimo, um escravo que fugiu ao seu patrão, Filêmon. Onésimo procurou o apoio de Paulo, que estava na prisão, e acabou por se converter ao cristianismo (v.10). Paulo devolve-o a Filêmon, pedindo-lhe que o trate como irmão (v.16). É possível que Paulo não pensasse em criticar enfaticamente o estatuto da escravidão, comum no seu tempo, provocando assim uma revolução social. Os cristãos originários ainda não tinham força teopolítica<sup>8</sup> para exigir transformações estruturais da sociedade. Contudo, o Apóstolo, implicitamente, declara que a estrutura vigente não é legítima. De fato, mostrando que as relações dentro da comunidade cristã devem ser fraternas, Paulo esvazia completamente o estatuto da escravidão e a desi-

---

8. Cf. Guerra (2018).

igualdade entre as classes. Em Cristo, todos são irmãos, com os mesmos direitos e deveres.

De acordo com Arendt (1983), a primeira comunidade cristã não era uma estrutura política ou pública, pois é definida pelo conceito de *corpus*, ou seja, a cabeça é o único membro que controla o corpo, de acordo com a teologia do Apóstolo Paulo de Tarso. Esta comunidade consistia em um “corpo”, cujos membros são como irmãos, à imagem do Uno. Esta forma de comunidade reflete uma fé e um amor integral para Deus e o próximo. Ela é baseada em algo que, em princípio, não é do mundo (sistema axiológico espiritual de poderes malignos), porque a fé removeu o homem do mundo/sistema e, portanto, da comunidade humana engendrada pelos valores do cosmos, a uma realidade terrena gestada pelos valores celestes do reino de Deus (GUERRA, 2018). Nesta comunidade, cada membro sofre com os outros. No entanto, como veremos na Carta de Paulo a comunidade reunida na casa de Filêmon, essa concepção de comunidade cristã estava limitada, uma vez que as assimetrias ainda eram bem acentuadas.

Ora, com o Cristianismo começou a surgir uma das características principais da nossa civilização moderna: todos os homens são amados de Deus, em Cristo se fazem irmãos dos outros homens e concidadãos em uma única comunidade humana, na qual todos possuem os mesmos direitos e deveres mútuos. Portanto, reconhecer que um escravo é membro de uma comunidade humana e não um “estrangeiro”, é reconhecê-lo como sujeito de direitos, isto é, como pessoa e como irmão. Ficava assim, para trás, o princípio básico da escravatura antiga.

Dentro desta perspectiva, se as comunidades dos cristianismos das origens, tinham, como escopo basilar, a fraternidade e a igualdade, havia, na comunidade cristã, reunida na casa de Filêmon, uma questão emblemática: como explicar que Filêmon fosse senhor do escravo Onésimo, também cristão? Não haveria alguém que se encontrava fora do ideal do ser-em-comum? Ferreira (2016) suscita inúmeros questionamentos, tanto em relação à vida pessoa e familiar de Onésimo, quanto a sua relação com o seu senhor, Filêmon. É por esta razão que

Ferreira (2016) assume o Modelo Conflitual/Contradição<sup>9</sup>, procurando ouvir o clamor do escravo Onésimo, já que Deus sempre teve a sua opção preferencial pelos pobres, viúvas, órfãos e marginalizados da sociedade. A partir da condição social de Onésimo é que o Apóstolo Paulo reivindicará a justiça. Ser justo e fazer a justiça são os pressupostos básicos do Deus de Israel, e, portanto, de todos os cristãos. O que Paulo está fazendo não é algo sobrenatural, mas, cumprindo o princípio mais básico da Aliança de Deus com Israel, o seu povo: “É verdade que em teu meio não haverá nenhum pobre, porque Iahweh vai abençoar-te na terra que Iahweh teu Deus te dará, para que a possuas como herança” (Dt 15,4).

Deus é o primeiro a não tolerar injustiça para com o seu povo, seja do lado de fora dos muros da cidade, seus inimigos, ou mesmo na própria sociedade israelita; “Iahweh é justo tendo levado o povo ao cativeiro” (Lm 1,18; Is 10,22; 28,17; 5,16; 11,3), “pelas aldeias de Israel se celebram os atos justos de Iahweh” (Jz 5,11), “Iahweh é justa e retidão e faz justiça ao órfão, à viúva e ao estrangeiro” (Dt 32,4; 10,18; Ex 9,27). O sentido da justiça do Senhor se comunica assim a Israel, e não há que imaginar a justiça de Deus de acordo com os modelos humanos ou suas práticas judiciais (Dt 1,18; Jr 23,5).

O indivíduo deve ser justo em todas as suas relações assim como o seu Deus é justo com ele (Lv 19,18; 18,5; Dt 6,5). Esta é a lei da santidade (Lv 17-26) que insiste na santidade do Senhor e do seu povo, repetindo a fórmula: “Sede santos, porque eu, Iahweh vosso Deus, sou santo” (Lv 19,2). O filósofo Martin Buber se debruçou profundamente sobre a questão das relações interpessoais e transcendentais, e afirmou que, “o fato fundamental da existência humana é homem com homem” (BUBER, 1977, p. 244), ou seja, a questão fundamental de Buber está no que acontece entre um ser e outro e isso é tão peculiar que não se pode comparar a nada igual existente na natureza. O sinal e o meio para isso é a linguagem, pois suas raízes se acham num ser que se volta para o outro como outro e se comunica com ele numa esfera que é comum a eles, mas que vai além

---

9. Para aprofundamento metodológico, Cf. FERREIRA. Onésimo: um personagem silencioso no Bilhete a Filêmon? *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 14, n. 42, p. 377-401, abr./jun. 2016. Disponível em: [file:///C:/Users/20151205700055/Downloads/11305-44016-2-PB%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/20151205700055/Downloads/11305-44016-2-PB%20(1).pdf). Acessado dia 01 de agosto de 2017.

da esfera especial de cada um. Segundo Verkindère (2001, p. 17),

ser justo é mais que respeitar ao outro, é dar-lhe existência pessoalmente. A justiça (*tsedaqah*) se situa sempre em uma relação entre pessoas. Não pode ser pensada como um ideal que permite avaliar a partir do exterior as relações e as ações das pessoas. Modelada sobre as relações concretas, é mais uma ação que um estado. É sempre a justiça de alguém.

Bem, seja de Deus ou Israel, a justiça já não é mais simplesmente um sistema judicial que gere e regula os conflitos. A realidade da aliança (Ex 20,22-23) impõe seu próprio código de justiça a cada um dos interlocutores. A justiça se converte, então, na primeira modalidade de sua relação. Esta opção fica evidente em todo o Antigo e Novo Testamento:

O escravo era uma “coisa”, uma propriedade absoluta do dono, que dele se servia como queria. Por isso, não podia possuir qualquer bem, viesse donde viesse. Podia ser vendido, dado, emprestado ou herdado como qualquer objeto. Sobretudo encontrava-se indefeso contra os maus tratos e os castigos. Era equiparado a um animal: “Para o asno o penso, a vara e a carga; para o escravo o pão, a correção e o trabalho”. Se, por vezes, se aconselhava um tratamento humano, era unicamente para interesse do proprietário. No campo propriamente jurídico era considerado inapto para testemunhar e incapaz de contrair matrimônio válido. A criança nascida da união dum israelita com uma escrava era escravo e pertencia ao proprietário da mãe. Também na esfera religiosa estavam vedados aos escravos a maioria dos direitos: no templo, não podia, por exemplo, impor as mãos sobre a cabeça da vítima; na sinagoga, a sua presença não contava para o número das dez pessoas exigidas para a oração pública e não podia fazer a leitura. Em contrapartida, os deveres religiosos eram também muito reduzidos. Pelo menos, não estavam obrigados aos atos religiosos que deviam ser realizados num momento determinado, uma vez que o escravo não era senhor do seu tempo (KITTEL, 1933, p. 274).

Nesta relação, Filêmon ainda estava fora do ideal do ser-em-comum, já que, como o próprio Paulo asseverou aos Gálatas (vv. 26-28), “vós todos sois filhos de Deus pela fé em Cristo Jesus, pios todos vós, que fostes batizados em Cristo, vos vestistes de Cristo. Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher, pois todos vós sois um só em Cristo Jesus”. O ser-em-

-comum quebra o estilo piramidal no qual se baseava o mundo Greco-romano, porque, agora é preciso reconhecer o outro, pois o outro é entidade fenomênica.

Foi mencionado já que, desde o Antigo Testamento, as relações entre Deus e os súditos são apresentadas à maneira das relações entre um senhor e os seus escravos<sup>10</sup>. Isto acontece depois de, também no Antigo Testamento, os súditos do rei, especialmente os seus mercenários, oficiais e ministros serem declarados escravos do rei, devido ao caráter absoluto do poder real e a sujeição e serviço que ele exigia. Da mesma maneira, as relações dos fiéis com o seu Deus são apresentadas à imagem das relações com o soberano terrestre. Nessa altura, o termo acaba por constituir um título honorífico, aplicado, por exemplo, a Abraão, Moisés, Josué, Davi e ao misterioso servo de Javé do livro de Isaías<sup>11</sup>. Note-se, entretanto, que, mesmo nestas novas aplicações, o termo conserva a sua conotação originária de sujeição e serviço incondicional.

Por sua vez, Jesus em caráter revolucionário<sup>12</sup>- emancipatório introduz uma novidade na sua aplicação: exige aos seus discípulos que nas suas relações mútuas assumam o comportamento de sujeição e serviço, próprio dos escravos: “Sabeis como os governantes das nações fazem sentir o seu domínio sobre elas e os magnatas a sua autoridade. Não deve ser assim entre vós. Quem quiser ser grande entre vós faça-se vosso servo e quem quiser ser o primeiro entre vós faça-se escravo de todos” (Mc 10,42-44), exatamente aquilo que Paulo solicitava a Filêmon em relação a Onésimo. O ideal que deve animar os discípulos de Jesus contrasta, assim, com o princípio vigente nas relações humanas normais dentro do mundo romano. Os soberanos da terra atingem o seu prestígio e mantêm os seus lugares através do domínio e da opressão violenta dos seus súditos. A ambição dos discípulos de Jesus orienta-se no sentido contrário: para eles, a grandeza e a primazia consistem

---

10. Como eco disso cf. no NT a confissão de Maria em Lc 1,38 e Simeão em Lc 2,29.

11. Cf. Is 42,1-7; 49,1-9; 50,4-9; 52,13-53,12.

12. “O movimento de Jesus era um movimento carismático itinerante em que se admitiam homens e mulheres em igualdade de condições. Não fazia acepção de pessoas [...] a todos e todas acolhia e se relacionava da mesma forma. Isto foi verdadeiramente revolucionário. Esta realidade forma parte do conteúdo do reino de Deus, do reinado de Deus que se aproxima com Jesus [...] que é uma intervenção gratuita de Deus dentro da realidade para invertê-la: os últimos serão os primeiros e os marginalizados os herdeiros” (TEPEDINO, 2007, p. 189, tradução própria).

na renúncia a si próprios e no serviço incondicional aos outros.

Como se vê, também Paulo exige a abolição da escravatura, e, ao pedir que Onésimo fosse recebido como “um irmão”, fazia-o porquê certamente achava incompreensível que um cristão fosse proprietário de outro cristão, especialmente tendo em conta Gl 3,27-28 e Cl 3,11. Por isso a sua exigência era feita “em nome do amor” (v.8). O antídoto divino para descoisificação e desanimalização do humano. Nesse sentido se dá a conversão de Paulo ao testemunho de Onésimo. Uma conversão não no sentido salvífico, mas no sentido de compreender a partir do testemunho de Onésimo como a escravidão deveria ser tratada a partir do novo paradigma cristão. Nesse cenário, como bem postula Ferreira (2016, p. 400) “o orientador maior da comunidade, no cárcere, ao conviver e escutar um escravo conseguiu realizar a virtude da empatia e, convertido, lutou pela sua libertação”. Dessa forma “uma identidade transformadora foi se tornando uma das características dos cristianismos originários”. Paulo teria encontrado um Jesus Cristo concreto na carne do escravo Onésimo (FERREIRA, 2016, p. 400). Esse fenômeno constitui-se na reviravolta do processo, na recomendação feita a Filêmon acerca da nova realidade de Onésimo, não mais um escravo, mas, como um irmão em Cristo (v.15-16).

## Martin Buber e a Filosofia do Reconhecimento do outro

Refletindo sobre a importância do *outro*, Buber situa o encontro com o *outro* como o elemento de humanização e potencializador do sentido da existência. Viver significa, para ele, ser interpelado e isso implica essencialmente ter a capacidade de escuta<sup>13</sup>. Em Buber, o outro é totalmente *outro* e não um simples prolongamento de *mim*. Daí que só uma verdadeira alteridade mantém a relação humana. A diferença entre o *eu* e *tu* (outro) é fundamental enquanto fonte permanente de descoberta e admiração. Relacionar-se com o *outro* não é a anulação radical da diferença entre os interlocutores, mas a confirmação mútua na existência.

A irredutibilidade do *outro* a *mim* ou a sua reificação é fundamental para a afirmação e compreensão do sentido da alteridade<sup>14</sup> e reconhecimento de mim

---

13. Cf. BUBER, 1997, p. 28.

14. Cf. BUBER, 1997, pp. 106-107.

enquanto sujeito. Dialogar autenticamente com o *outro*, segundo Buber, não só mantém a alteridade, como se pressupõe, é também o procedimento básico para evitar a ingerência na alteridade do *outro* e que pode ser o princípio da sua objetivação<sup>15</sup>. A realidade do *outro* é inegável na nossa experiência existencial cotidiana, mas é uma presença que levanta questões, não sendo uma presença meramente passiva, mas de inter-relação (interação). Para Alfaro (1994, p. 32) “a presença do outro interpela incondicionalmente a minha liberdade a sair de si mesma até ele, pela razão desse valor seu de que estão privadas as realidades infrapessoais”.

A alteridade do *outro* não é subordinação ao meu *eu*, mas o caminho da comunhão. O outro, com a sua presença, interpela-me ou chama-me a tomar uma atitude face à sua pessoa. Esta atitude deve ser essencialmente humana, ou seja, de respeito pelo fato de, enquanto pessoa, possui um valor incondicional em si mesmo, pela inviolabilidade e sacralidade da sua existência única, que se irrompe no meu mundo. Aqui o respeito corresponde, sobretudo, à inviolabilidade do *outro* e é a atitude fundamental frente a ele que nunca deve ser um meio, porque é lugar de expressão do Mistério, Bendito Seja Ele. Bendito seja o outro.

O conhecimento do valor do *outro*, mesmo sendo importante, não é suficiente, há que reconhecê-lo e aceitá-lo na incondicionalidade da sua interpelação à minha liberdade. Para Buber (1997, p. 80)

o respeito é a única atitude que torna verdadeiras as relações interpessoais, porque é a única que corresponde à verdade e ao valor do outro. As relações interpessoais implicam a experiência comum em que o eu e o tu captam o valor incondicional do outro como pessoa.

A liberdade de cada um deve estar vinculada à liberdade do *outro* nas relações interpessoais, ou seja, as relações interpessoais devem ser relações entre liberdades que se afirmam mutuamente sem a objetivação do *outro* e, por isso, que não se anulam.

Numa relação autêntica o ser individual deixa de estar fechado em si mesmo

---

15. Cf. BUBER, 1997, p. 105.

e, quebrando os limites da individualidade, abre-se à alteridade pela interpelação. Daí que o ser quando atinge a plenitude, ou seja, a consciência de si mesmo, torna-se, ao mesmo tempo, solícito à causa do *outro*, embora esta não deva suplantar a relação fundamental *eu-tu* como a mais fundamental e portadora de sentido. A solicitude deve ser baseada numa relação viva que desperte para o sentido da responsabilidade mútua, do contrário, pode ser um meio de objetivação do outro, tornando-o uma coisa que se pode manejar.

No mundo contemporâneo não nos faltam os sinais diários da solidariedade entre os homens, mas nem sempre o motivo principal destas maratonas humanas seja o sinal do reconhecimento da dignidade do outro, vista a partir da sua alteridade, ou seja, não como o prolongamento de mim e, por isso, o campo da realização das minhas intenções desprovidas de sentido humano. O reconhecimento do outro, em toda a sua alteridade, comparado ao reconhecimento de si mesmo como homem, não só é portador do sentido da dignidade humana, como também é a força que quebra a “sua solidão e a garantia de um encontro rigoroso e transformador” (BUBER, 1997, p. 145). O respeito pela alteridade é fundamental para a construção de um mundo humano, sendo que a vida humana é essencialmente convivência, ou seja, viver é conviver.

## Filosofia do Reconhecimento como modo de emancipação e vivência em comum

Buber é um dos pensadores modernos que tem contribuído na questão do diálogo e da importância da comunidade. O conceito de relação buberiano, que se fundamenta numa viragem antropológica por ele proposta, visa não apenas uma crítica contra a objetivação do homem, criada pelos postulados científicos que partem do paradigma sujeito-objeto, e propõe novos caminhos para a Antropologia, ou seja, a proposta de um novo paradigma. Este paradigma sustenta, sobretudo, que o conhecimento acontece na relação sujeito-objeto, o que, transportado para o campo humano, o outro pode ser abordado como o objeto do nosso conhecimento. Na perspectiva de Meca (1997, p. 158), a reviravolta antropológica de Buber tem a preocupação de “adotar uma nova atitude metodológico-epistemológica no que diz respeito

ao conhecimento do homem para resolver a confusão antropológica que é a característica do nosso tempo”.

O encontro com o *outro* (tu) é um momento de interpelação e de saída da comodidade para a resposta. “O tu lhe abre um novo modo de existência, por outras palavras, lhe incube uma missão” (BUBER, 1997, p. 26). Assim, para Buber, os limites da possibilidade do dialógico são os de compreender. O que significa que, dialogar com o outro é poder compreendê-lo, e esta, transforma-se numa experiência hermenêutica originária do conhecimento do outro, mas aqui fica a observação clara de que, Buber não se debruça sobre a experiência hermenêutica de forma direta como tradicionalmente se entende. O que é notório no seu pensamento é que “as características e os efeitos do diálogo eu-tu em Buber coincidem de maneira admirável com as particularidades da hermenêutica contemporânea” (URE, 2001, p. 80).

O encontro com o outro tem uma dimensão transformadora porque funda um novo modo de existência que se baseia na reciprocidade e na responsabilidade. A relação *eu-tu* é a relação do verdadeiro conhecimento porque preserva a integridade da alteridade do outro e tira-o do anonimato. A presença do *outro* é desafio e interpelação, ao mesmo tempo, pede resposta. A verdadeira existência acontece no encontro (diálogo) sustentado pela responsabilidade como o compromisso que tenho de velar pelo *outro*, sendo que a *ele* se pede a mesma ginástica para manter a reciprocidade como circularidade da relação.

O conhecimento do outro não só impede que seja objetivado, como também cria um mundo de interdependentes e tolerantes, que encontra na reciprocidade e responsabilidade, as bases de uma convivência humana, baseada na civilização da dignidade a que a existência humana aspira e merece naturalmente. Nesta lógica, a relação humana é o caminho da superação do anonimato como o sinal da degradação do sentido do humano no mundo contemporâneo, habitado pela aparência e não pela autenticidade do ser. Esse paradigma vital se encontra de forma (retro)interpretativa nas linhas do Novo Testamento e na proposta fenomênica e emancipatória de Onésimo em direção ao ‘eu’ que se encontra na comunidade.

## CONsiderações

Como acenamos a uma possível conclusão, é possível afirmar que, a partir da Filosofia do Reconhecimento do outro, Filêmon ainda estava fora da proposta dos cristianismos originários, que tinha como escopo basilar, o reconhecimento do outro enquanto fenômeno, não levando em consideração qualquer distinção entre ambos. Foi isto que Paulo compreendeu da palavra de Jesus e a colocou em prática.

Paulo, ao solicitar que Filêmon acolhesse fraternalmente o escravo Onésimo, estava praticando aquilo que Cristo expunha em suas pregações: reconhecer o outro, enquanto outro, e, a partir das distinções, propor a Boa Nova e formar a comunidade. Uma comunidade é formada por uma multiplicidade de “eus” singulares e fenomênicos, o que torna possível a alteridade. Em face de rememoração, ser-em-comum, princípio básico das comunidades cristãs originárias, coloca todos em “pé de igualdade”, não havendo assimetrias ou um sendo subordinado a outro.

É por esta razão que, a Filosofia do Reconhecimento de Buber é fundamental. No momento atual em que a existência humana como coexistência é posta em causa, não só pela desestruturação do homem, condenado à solidão pelo individualismo, ou ao anonimato pelo coletivismo despersonalizante, propomos a mensagem filosófica de Buber como carregada de sentido e uma resposta válida ao problema do ser-em-comum, alicerçada na dignidade do humano, que transcende qualquer objetivação, seja ela política, religiosa ou técnico-científica. O pensar buberiano representa um esforço de vigilância para devolver o sentido à vida humana, e desenvolver a consciência da dignidade, numa perspectiva de co-responsabilidade, dado que, não é possível que a consciência individual, desenvolva o sentido da existência, fechada no seu intimismo e na exclusão do outro. Buber luta contra a indiferença perante a verdade do outro.

Refletir a Carta de Paulo a Filêmon a partir da Filosofia do Reconhecimento de Martin Buber pode apontar-nos caminhos para as relações nos tempos atuais. O reconhecimento do outro contribui no aperfeiçoamento das relações e das comunidades. A nós cabe aderir essa via eficaz, como a do reconhecimento do

outro, a fim de responder a esse Deus que sempre se relacionou conosco por primeiro. Há de pontuar que no cerne da proposta relacional entre Deus e o homem, ao contrário dos padrões estabelecidos no mundo greco-romano, o homem se faz servo (*doulos*) que conhece e confia no seu Senhor. Eis o paradigma *escravo-livre* proclamado pelas Escrituras judaico-cristãs e personalizado em Jesus e em seus discípulos(as). Sua atitude e serviço não se evoca por um processo coisificante e animalizante de imposição ou dominação simbólica e inconsciente, mas pela livre consciência de servir aquele que merece ser servido, e de nesse serviço estender a mão ao outro ‘Eu e Tu’ humano.

A presença do *outro* requer atitudes de humanidade autênticas para a instauração de comunidades humanas no tempo presente que evidencia, sobretudo, sinais avançados de degradação humana. Há necessidade da emergência de um mundo em que a coexistência seja levada a sério para criar a civilização da tolerância como respeito pela liberdade do outro, sendo que a ele se pede o mesmo exercício. Porque na verdade, nada causou à nossa espécie mais problemas, criou mais dor, produziu mais sofrimento ou resultou em mais tragédia do que aquilo que deveria trazer-nos a maior alegria: a nossa relação com Deus e as nossas relações uns com os outros. Frutos do amor e justiça divina que emanam no que é feito humano.

## Referências

- ALFARO, Juan, *Revelación Cristiana, Fe y Teología*, 2ª edición, Salamanca: Sígueme, 1994.
- ALFÖLDY, Gésa. *História social de Roma*. Versión de Víctor Alonso Troncoso. Madrid: Alianza Editorial, 1996.
- ARENDT, H. *A condição humana*. Tradução R. Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1983.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.
- BUBER, M. *Diálogo y Otros Escritos*, trad. C. M. Márquez, Barcelona: Riopiedras, 1997.
- BUBER, M. *Eu e Tu*. Tradução do alemão e introdução por Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo. Cortez & Moraes, 1977.

- CARCOPINO, Jérôme. *La vida cotidiana em Roma en el apogeo del Imperio*. Traducción de Mercedes Fernández Cuesta. Madrid: Temas' de hoy, 2001.
- CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan L. *Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano*. Tradução de Jaci Maraschin. São Paulo: Paulinas, 2007.
- SCHWEIZER. E. *Das Evangelium nach Markus*. NTD 1, Göttingen, 1973.
- FERREIRA J. A. Onésimo: um personagem silencioso no Bilhete a Filêmon? *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 14, n. 42, p. 377-401, abr./jun. 2016.
- GUERRA, Danilo Dourado. *Heróis em cena: a construção paradigmática contracultural da mesocristologia joanina*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia 2018.
- HALE, Broadus David. *Introdução ao Novo Testamento*. Rio de Janeiro: JUERP, 1993.
- J. JEREMIAS, IIB, pp. 222-223; H. GULZOW, ibidem, p. 19; G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, 1933-42.
- KITTEL, G., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. II, 1933-1942.
- MALINA. Bruce J. *El mundo del Nuevo Testamento*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1995.
- MECA, Diego Sanchez. *Martin Buber (1878 – 1965)*. Madrid: Orto, 1997.
- REIMER, Haroldo; RICHTER REIMER, Ivoni. Paz na criação de Deus: esperança e compromisso. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo, v.51, n.1, p. 138-156, jan./jun. 2011.
- RICHTER REIMER, Ivoni. *Grava-me como selo sobre o teu coração: teologia bíblica feminista*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Caminhos da Sabedoria*. Uma introdução à interpretação bíblica feminista. Tradução de Monika Ottermann. São Bernardo do Campo : Nhanduti Editora, 2009.
- STEGEMANN, Ekkhard W; STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo: os primórdios do judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2004.
- URE, Mariano, *El Diálogo Yo-Tú como Teoría Hermenéutica en Martin Buber*. 1ª edición, Buenos Aires: Eudeba, Universidade de Buenos Aires, 2001.
- VASCONCELOS, Beatriz Avila. O escravo como coisa e o escravo como animal: da Roma antiga ao Brasil contemporâneo. *Revista UFG*, Goiânia, n. 12, p. 137-153,, julho, 2012.

VERKINDÈRE, G. *La justicia en el Antiguo Testamento*. Navarra: editorial verbo divino, 2001.

VEYNE, Paul. *A Sociedade Romana*. Tradução de Maria Gabriela de Bragança. Lisboa: Edições 70, 1990.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento*. Manual de Metodologia. São Leopoldo; Sinodal. São Paulo: Paulus, 1998.

## Matemática e evolução: a lei do mais forte

Mathematics and evolution: survival of the fittest

\* *Josiney Alves de Souza*

### Resumo

Um renomado matemático chama a atenção para um aspecto normalmente ignorado ou despercebido na teoria darwiniana da evolução. Uma versão mais aguda da seleção natural teria influenciado o pensamento nazista no extermínio de milhares de seres humanos. A assim chamada lei do mais forte não foi explicitamente pregada por Darwin, mas os preceitos darwinianos indiretamente contribuíram com um falso aspecto científico para as barbáries da humanidade. O presente artigo contribui com esta reflexão, mostrando como a lei do mais forte foi originada, como se opõe à lei de Deus e como se relaciona aos acontecimentos dos últimos dias.

**Palavras-chave:** Teoria da evolução; mecanismo darwiniano; darwinismo social; nazismo; matemática.

### Abstract

A notorious mathematician calls attention to an aspect normally ignored in Darwinian theory of evolution. A graver version of natural selection would have influenced Nazi thought in the extermination of thousands of human beings. The survival of the fittest was not addressed by Darwin, but Darwinian principles indirectly contributed a pseudo-scientific aspect to the cruelties of men. This article contributes to this thinking, by showing how the principle of survival of the fittest has ascended, how it opposes the law of God, and how it relates to the events of end times.

\* Doutor em Matemática pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

Enviado em:  
07/04/2020.

Aprovado em:  
07/04/2021.

Ano XXIX - Nº 98  
Jan - Abr 2021



Programa de Estudos  
Pós Graduação em  
Teologia - PUC/SP

**Keywords:** Evolution theory; Darwinian mechanism; social Darwinism; Nazism; mathematics.

## Introdução

**O** surgimento dos computadores eletrônicos no Século XX causou intensa agitação no meio científico em geral. Na biologia evolutiva, as máquinas eletrônicas de cálculo ajudaram os cientistas a testarem o mecanismo darwiniano da evolução, infligindo readequações e aprimoramentos. Neste caso, os matemáticos tiveram papel fundamental no fornecimento de análises críticas dos processos evolutivos. O artigo *Os Matemáticos da Evolução* tratou desse assunto com detalhes históricos das incursões de matemáticos na teoria evolucionária.

O presente manuscrito segue esta linha de pesquisa, mas se baseia em um tratamento crítico filosófico de um matemático contemporâneo, cujo parecer instiga uma reflexão profunda sobre a história da humanidade. David Berlinski traz a discussão da teoria evolucionária para o contexto do comportamento humano ao conectar as pressuposições darwinianas com a “lei do mais forte”, que é uma influência na humanidade desde os primórdios. Este artigo contribui com esta reflexão, mostrando como a lei do mais forte contraria em tudo a lei de Deus e como está relacionada aos acontecimentos dos últimos tempos.

## Darwinismo social e Nazismo

Esta seção apresenta uma breve exposição sobre a influência do darwinismo no comportamento humano em geral e na fundamentação ideológica do nazismo.

O movimento chamado de darwinismo social surgiu em meados de 1870, como uma combinação de teorias da sociedade defendidas no Reino Unido, América do Norte e Europa Ocidental (WILLIAMS, 2000). Trata-se de uma tentativa de se aplicar o darwinismo nas sociedades humanas, com base nos conceitos de luta pela existência e sobrevivência dos mais aptos, para justificar políticas que não fazem distinção entre aqueles capazes de sustentar a si e aqueles incapazes de se sustentar. Além do fascismo e nazismo, esse conceito motivou as ideias de eugenia, racismo e impe-

rialismo (LEONARD, 2009).

O sucesso da teoria da evolução motivou o surgimento de correntes nas ciências sociais baseadas na tese da sobrevivência do mais adaptado, da importância de um controle sobre a demografia humana (WELLS, 1907). De acordo com esse pensamento, existiriam características biológicas e sociais que determinariam que uma pessoa é superior à outra e que as pessoas que se enquadrassem nesses critérios seriam as mais aptas. Geralmente, alguns padrões determinados como indícios de superioridade em um ser humano seriam a habilidade nas ciências humanas e exatas, em detrimento das outras ciências, como a arte, por exemplo, e a raça da qual ela faz parte. Segundo a lei da sobrevivência do mais adaptado, o homem e todos os seres vivos evoluem para continuarem vivos, por isso há evolução.

O darwinismo social foi a principal base ideológica para o nazismo (CLAEYS, 2000). O objetivo dos nazistas era de superar as divisões sociais e criar uma sociedade homogênea baseada nos povos germânicos, considerados como os mais puros da raça ariana. A tentativa era de unir todos os alemães e excluir aqueles considerados como “povos estrangeiros” ou “raças inferiores”.

Adolf Hitler iludiu muitos alemães e estrangeiros com a ideia de que, após o massacre das “raças inferiores”, nasceria um mundo melhor. Soldados e outros agentes do nazismo tiveram a consciência cauterizada, acreditando que a manutenção de inocentes era para o bem da humanidade. O convencimento das ideias nazistas foi fortemente influenciado pelas justificativas científicas, baseadas na teoria da evolução.

Isso pode soar absurdo hoje, mas era um fato aceito pela ciência da época. “O Holocausto não ocorreu no vácuo. Ele seguiu décadas de crescente aceitação científica à desigualdade entre os homens”, diz o alemão Henry Friedlander, historiador e autor de *The Origins of Nazi Genocide* (“As Origens do Genocídio Nazista”, sem versão brasileira). Friedlander se refere a um conceito nascido no século 19 nas melhores universidades: a eugenia. (SUPERINTERESSANTE).

A eugenia é uma teoria criada pelo matemático inglês Francis Galton, primo de Darwin. Assim como outros pensadores da época e da atualidade, Galton

adaptou a teoria de seu primo às ciências humanas. Em 1865, ele postulou que a hereditariedade transmitia características mentais, ao ponto que as boas escolhas de parceiros para os membros das melhores famílias poderiam gerar uma raça de homens mais capazes. Galton se inspirou nas obras então recém-descobertas de Gregor Mendel, que havia identificado características que governavam a reprodução de ervilhas, chamando-as de dominantes e recessivas. A partir das palavras gregas para “bem” e “nascer”, Galton criou o termo “eugenia” para batizar essa nova teoria.

Os eugenistas viram na genética de Mendel o argumento para justificar o racismo. Misturar genes bons com “degenerados”, para eles, estragaria a linhagem. Para evitar isso, só mantendo a raça “pura”. Estas ideias fizeram sucesso entre as elites intelectuais de boa parte do Ocidente, mas foi nos Estados Unidos da América que elas se desenvolveram primeiro. Não tardou até que os eugenistas americanos começassem a querer transformar suas teorias em políticas públicas de proibição da miscigenação. Portanto, não foi na Alemanha que a eugenia inicialmente se desenvolveu, mas os alemães nazistas importaram as ideias eugenistas dos norte-americanos.

Motivados pelo ódio antissemita ancestral, e encobertos pela fachada científica, os nazistas empunharam a bandeira do nacionalismo. Com o apelo político-social da identidade germânica, Hitler unificou a Alemanha fragmentada, em 1871, e fundou o 2º *Reich*. Passados então 12 anos da publicação de “A Origem das Espécies”, os alemães estavam vitoriosos e entusiasmados. A Alemanha se lançou ao imperialismo baseado no darwinismo social, declarando a superioridade dos povos germânicos sobre as outras raças e justificando assim seu direito de dominá-las.

O fracasso dos alemães não suspendeu o pensamento nazista. Embora seja declarado que o nazismo morreu com Hitler, suas ideias sobreviveram aos 75 anos depois da guerra. A chancela de “aprovado pela ciência” ou “em nome da ciência” continua dando aval a projetos imorais. O racismo continua ganhando adeptos em todo o mundo, pregando a desigualdade humana. O nacionalismo acirrado colabora com o racismo e o modernismo, dispensando a ética e despre-

zando o indivíduo em nome do progresso.

Hoje, a ciência genuína mostra que a eugenia é uma teoria profundamente equivocada, visto que o termo “degeneração” proveniente das experiências de Mendel se trata de uma variação genética, algo ótimo para a sobrevivência. Da mesma forma, o darwinismo social se baseia em um contrassenso, visto que a solidariedade é tão importante para a sobrevivência quanto a competição (KROPOTKIN, 2009).<sup>1</sup>

## A Evolução segundo David Berlinski

David Berlinski é um matemático e filósofo norte-americano, autor de diversos livros de matemática, filosofia, história da ciência e ficção. Nasceu nos Estados Unidos em 1942, filho de refugiados judeus de origem alemã que imigraram para Nova Iorque depois de evadirem da França. Recebeu o título de doutor em filosofia pela Universidade de Princeton, seguindo com o pós-doutorado em matemática e biologia molecular na Universidade de Columbia. Escreveu diversos trabalhos sobre topologia diferencial, filosofia da matemática, análise de sistemas, biologia teórica e filosofia analítica. Seus textos de matemática incluem *The Rise of Differential Topology* (1990), *A Tour of the Calculus* (1995), *The Advent of the Algorithm* (2000)<sup>2</sup>, *Newton's Gift* (2000), *Infinite Ascent: A Short History of Mathematics* (2005) e *The King of Infinite Space: Euclid and His Elements* (2013). Ele também ministrou matemática e filosofia em Stanford, Rutgers, City University de Nova Iorque e Université de Paris. Recebeu bolsa de pesquisa pelo International Institute for Applied Systems Analysis, na Áustria, e pelo Institut des Hautes Études Scientifiques, na França. Berlinski é um membro sênior do Center for Science and Culture do Discovery Institute, o centro de estudos sobre o design inteligente.

Berlinski é um notável crítico da teoria da evolução. No Discovery Institute, colaborou com Michael Behe e William Dembski, proeminentes do design inteligente. Ele compartilha da falta de evidências da evolução, embora não seja abertamente um adepto do design inteligente e se recuse a discutir sobre a ori-

---

1. Autor também influenciado pelas ideias de Darwin.

2. Dedicado ao matemático da evolução Marcel-Paul Schützenberger (1920–1996).

gem da vida. Foi amigo de longa data de Marcel-Paul Schützenberger (1920–1996), com quem colaborou no manuscrito de matemática não publicado que ele descreveu como sendo “devotado à teoria darwiniana da evolução”. Assim como foi Schützenberger, Berlinski é, na verdade, um opositor do darwinismo. Sua posição crítica em relação à teoria evolucionária é motivada principalmente pela falta de evidências, visto que a evolução não tem suporte no registro paleontológico. A teoria de Darwin é incompatível com o surgimento simultâneo de um grande número de novas estruturas biológicas na explosão cambriana, e é inconsistente devido à falta de grandes sequências de fósseis de transição e à falta de significado para a evolução em tubarões (BERLINSKI, 1996). Ele também cita que o mecanismo darwiniano é incapaz de explicar fenômenos como a evolução do olho e o canibalismo sexual de aranhas.

Em *Advent of the Algorithm*, Berlinski explica que o algoritmo tornou possível as ciências físicas. Na biologia molecular, ele observa que os algoritmos convertem informações de um conjunto de símbolos, o código genético, em outro conjunto, as proteínas. Segundo o matemático, até mesmo a inteligência pode ser explicada por algoritmo (BERLINSKI, 2000, p. 290). Enquanto materialistas acreditam que o universo é inútil, outros pensadores acreditam que a complexidade do mundo natural exige que façamos perguntas mais e mais profundas, e tudo isso pode ser explicado por algoritmo. A pergunta é: De onde vem esse algoritmo? Citando Kurt Gödel, Berlinski nota que a lei e a chance sozinhas não seriam responsáveis por um aumento na complexidade dos sistemas vivos. Da mesma forma, usando seleção natural cega agindo sobre mutações de acaso, a teoria de Darwin não pode explicar a complexidade da vida e como ela se desenvolveu ao longo do tempo. A conclusão de Berlinski é que a rápida origem da complexidade biológica pode exigir um processo de coordenação cuidadosa e design inteligente (ibidem, p. 321). Assim, seria melhor para a ciência usar as ferramentas explicativas da lei, do acaso e do algoritmo, que ele chama de “artefato inteligente” (ibidem, p. 325). Enfim, a complexidade não pode ser derivada inteiramente de algo simples e, por outro lado, a complexidade não fornece uma explicação completa para sua própria origem.

Em 2010, Berlinski escreveu para o *The Times Literary Supplement* on the

RNA World em resposta à declarada rejeição do design inteligente pelo químico Stephen Fletcher (BERLINSKI, 2010). De acordo com a introdução do assunto da carta, Fletcher havia rejeitado com indignação a suposição de que a criação da vida exigia um projeto inteligente e se convenceu de que esta surgiu por meio de vários cenários químicos. Berlinski cuidou em relatar que todos esses cenários requerem intervenção inteligente. Embora as descobertas do RNA levam muitos a crer em um “antigo mundo RNA”, Berlinski sustenta que os experimentos realizados devem demonstrar em primeiro lugar a existência de uma via química detalhada entre precursores de RNA e uma forma de RNA autoreplicante; e eles devem fornecer em segundo lugar uma demonstração de que a aparência espontânea deste caminho é plausível em condições prébióticas (ibidem). Essa condição de plausibilidade, porém, permanece uma questão sem resposta; da mesma forma, o aparecimento de uma forma autoreplicante de RNA. Experimentos conduzidos por Tracey Lincoln e Gerald Joyce no Instituto Scripps demonstraram a existência de RNA autoreplicante por um processo de evolução *in vitro*. Porém, para Berlinski, isto não demonstra a plausibilidade prébiótica, uma vez que eles começaram com o que precisavam e purificaram o que conseguiram até terem conseguido o que queriam, sendo isto um planejamento inteligente (ibidem).

Talvez a investida mais dura de Berlinski contra a teoria evolucionária seja a publicação do artigo *Connecting Hitler and Darwin*, onde considera que o aclamado *On the Origin of Species* não disse nada de substancial sobre a origem das espécies, mas convenceu os cientistas da Inglaterra, Alemanha e Estados Unidos de que os seres humanos eram acidentes de criação. Onde Darwin tinha visto espécies lutando pela sobrevivência, médicos alemães, biólogos e professores de higiene viram raças. A comparação entre Hitler e Darwin é ríspida: ‘Um homem – Charles Darwin – diz: “Na luta pela sobrevivência, o mais apto ganha às custas de seus rivais...” Outro homem – Adolf Hitler – diz: Vamos matar todos os judeus da Europa’ (BERLINSKI, 2008). Ele sustenta que a conexão é óbvia, pelo registro histórico e pelo senso comum.

Berlinski acusa os cientistas alemães de terem tomado a palavra despesa para dar significado, na verdade, à aniquilação de raças menos adequadas. Ele cita uma matéria do New York Times repercutindo a morte de Hitler, em maio de 1945:

“Muito antes de ele ter sonhado em alcançar o poder, [Hitler] havia desenvolvido os princípios de que as nações estavam destinadas a odiar, se opor e destruir umas às outras; [e] que a lei da história era a luta pela sobrevivência entre os povos.” (ibidem).

Embora o antissemitismo contra os judeus existisse há milênios antes de Darwin, “atribuir-lhe poderes causais sobre o Holocausto é simplesmente ignorar ideias muito específicas que surgiram no século XIX, e que ao mesmo tempo tomou a imaginação dos cientistas em todo o mundo” (ibidem). Como visto na seção prévia, o darwinismo social foi uma força maligna na Alemanha, Inglaterra e Estados Unidos, a partir do momento em que os pensadores sociais forjaram a conexão óbvia entre o que Darwin disse e o que suas ideias implicavam. No site do documentário *Expelled Exposed*, os autores escrevem:

“Os nazistas se apropriaram da linguagem e conceitos da evolução assim como da genética, medicina (especialmente a teoria germinal da doença), e a antropologia como ferramentas de propaganda para promover sua ideologia da pureza racial.” (ibidem).

Em uma entrevista de 2008, Berlinski afirma que o darwinismo não é uma condição suficiente para fenômenos como o nazismo, mas, certamente, é uma condição necessária.<sup>3</sup>

No ensaio *Majestic Ascent: Phillip Johnson's Darwin on Trial*, Berlinski comenta alguns pontos incisivos da celebrada obra *Darwin on Trial*, de Phillip Johnson (1940-2019). Ele primeiramente destaca a observação de Johnson de que a teoria da evolução não precisa de apoio empírico, visto que “a suposição predominante na ciência evolutiva parece ser que as possibilidades especulativas, sem confirmação experimental, são tudo o que é realmente necessário” (BERLINSKI, 2019). Surpreendentemente, desde a obra de Darwin em 1859, a teoria evolutiva pressupõe um contínuo de formas biológicas ou artefatos taxonômicos, embora os escritos paleontológicos nunca tenham amparado a teoria.

---

3. *Expelled: No Intelligence Allowed* (filme de 2008). Rocky Mountain Pictures. Dirigido por Nathan Frankowski.

Segundo Berlinski, Johnson “subiu majestosamente acima do ponto usual do ceticismo”, pois se ocupou com a grande controversa entre a teoria de Darwin e a Tradição Religiosa Ocidental. Nesta discussão, ele faz um alerta aos teólogos que tentam agregar o pensamento evolucionista em sua reflexão. Citando o exemplo de Stephen Jay Gould, aponta uma atitude equivocada: “Ao abordar a teoria da evolução de Darwin, evolucionistas teístas adquiriram uma postura de veneração esperançosa, imaginando esperançosamente que sua deferência lhes permitiria lambe-lamber as placas de várias tabelas científicas” (ibidem). Em especial, Gould teria pensado em resolver o caso evolução e fé dividindo a diferença entre litigantes. “À ciência, Gould atribuiu tudo de importância, e à religião, nada”. “Servindo dois senhores, Gould supunha que ele seria servido por eles por sua vez. Ele estava enganado” (ibidem). Tendo o fracasso de Gould como lição, Berlinski aponta um abstruso diálogo entre o neodarwinismo e o pensamento tradicional.

Sobre este assunto, Berlinski observa que a repercussão do debate *Darwin et al. v. the Western Religious Tradition* rendeu “aplausos” para a aparente vitória da ideologia de uma sociedade democrática, entronizando Darwin e estabelecendo o reinado da evolução. Porém, a comunidade científica e a opinião pública logo entenderam que não era bem assim, embora tenham aceitado a teoria de Darwin no pensamento e nos livros escolares, permitindo sua ampla transmissão às gerações futuras. Mesmo diante de críticas contundentes, a teoria darwiniana não foi reavaliada, e o darwinismo permanece em seu intocável reino privativo. “Por que não considerar a possibilidade de que a vida seja o que evidentemente parece ser; o produto de inteligência criativa?” Essa foi a pergunta feita por Johnson, a qual é plenamente razoável, uma vez que é a pergunta que toda pessoa ajuizada está inclinada a fazer – destaca Berlinski. No entanto, um estudo da natureza impregnado do materialismo não permite qualquer ideia que possa estar associada à figura divina, pois, segundo os materialistas, apelar para uma divindade onipotente é permitir que a qualquer momento as regularidades da natureza possam ser rompidas, que milagres possam acontecer.

“As teorias de Darwin são correspondentemente menos importantes para o que explicam, o que é muito pouco, e mais importante para o que negam, que é aproximadamente a evidência pura de nossos sentidos” (ibidem). Neste ponto,

Berlinski retira a atenção da teoria da evolução propriamente dita e faz menção do evolucionismo – a ideologia de que a evolução explica a natureza sem necessidade de uma divindade criadora. O evolucionismo se tornou um tipo de “religião” para muitos que negam a Deus: “Darwin tinha tornado possível ser um ateu intelectualmente realizado” (DAWKINS, 1996). No darwinismo, conforme reitera Berlinski, reina uma presunção capaz de não aceitar derrotas.<sup>4</sup>

Berlinski conclui seu ensaio chamando a atenção para uma mudança de atitude no meio científico e filosófico. Em vez da altivez, dever-se-ia demonstrar humildade diante das descobertas científicas dos últimos vinte anos de trabalho em biologia molecular e bioquímica, as quais revelaram que os sistemas vivos são mais complexos do que qualquer coisa que fosse possível imaginar em termos de organização e natureza. Seria coerente reconhecer que nenhuma teoria secular é completamente adequada aos fatos e que nossa própria inteligência requer uma fonte de inteligência superior.

“Existem algumas evidências de que, mais uma vez, o diapasão da opinião está sendo alterado. As alegações de design inteligente são muito insistentes e muito plausíveis para serem levemente descartadas e as inadequações de qualquer teoria darwiniana óbvia demais para serem levemente toleradas. O tempo confirmou o que críticos como Phil Johnson sempre suspeitaram. A teoria de Darwin é muito menos uma teoria científica do que a posição padrão para uma visão em que o universo e tudo nele reúne a si mesmo a partir de si mesmo em uma procissão mágica interminável. A tradição religiosa e com ela, um sentido para o mistério, o terror e a grandeza da vida, sempre encarnou percepções que nunca foram triviais”. (BERLINSKI, 2019).

## A lei do mais forte

Em *Connecting Hitler and Darwin*, Berlinski traz a tona uma relação surpreendente do nazismo com o princípio da seleção natural na teoria darwiniana da evolução. Evidentemente, esta relação é indireta, pois o pensamento nazista

---

4. “California Science Center Pays \$110,000 to Settle Intelligent Design Discrimination Lawsuit,” *Evolution News*, Discovery Institute, August 29, 2011.

Casey Luskin, “University of Kentucky Pays \$100,000+ to Settle Gaskell Discrimination Lawsuit,” *Evolution News*, Discovery Institute, January 18, 2011.

mais se atrela à chamada lei do mais forte, uma variação aguda da seleção natural.

Para a maioria das pessoas instruídas, no entanto, lei do mais forte e seleção natural têm o mesmo significado. No meio animal, o imperativo é invadir e tomar a força o território de outros, roubar-lhes o alimento ou matá-los, sendo de sua própria espécie ou não, e isso é quase sempre uma questão de quem é o “mais forte”. Neste ambiente, não há ética nem moral, e morrer é só uma questão de favorecer a sobrevivência de outro ser, na maioria das vezes lhe servindo de alimento. Mas os comportamentos regidos pela lei do mais forte são muito mais variados do que matar para se alimentar, incluindo atos explicáveis pela garantia da sobrevivência da maior parte ou da pureza da linhagem. Com efeito, no quintal de muitas casas, por vezes é possível assistir a cena de uma galinha e seus pintinhos bicando até a morte um pintinho fraco ou doente. No ambiente selvagem, é comum uma leoa abandonar um filhote incapaz de acompanhar os demais depois de ser ferido seriamente por outro animal (um búfalo, por exemplo). Um casal de atobás-de-patas-azuis tem dois filhotes por ninhada somente por garantia, pois apenas um será criado. Semelhantemente, o filhote mais forte da cegonha-bico-de-sapato fere o irmão mais fraco a bicadas para evidenciar a melhor opção aos pais selecionadores. O filhote de tubarão é capaz de atacar seus irmãos ainda no ventre, por competição. Algumas espécies de aranhas devoram seus parceiros ou até mesmo suas crias. Grandes felinos machos que conquistam um território matam os filhotes do macho derrotado para que as fêmeas entrem no sio novamente. A lista de comportamentos que indicam a lei do mais forte é extensa.

É importante observar que esta barbárie no reino animal é comumente aceita como uma lei da natureza, e nada há que se possa fazer. Danoso é a transferência intelectual da lei do mais forte para designar, explicar ou justificar ações e atos na qual se usa – ou se abusa – do poder da força, geralmente física, para subjugar ou derrotar o oponente com intuito de se obter alguma vantagem. Desta forma, os comportamentos influenciados pela lei do mais forte compreendem os atos humanos, os quais são acobertados por um preceito considerado natural, mesmo infamando a ética e a moral.

Por exemplo, suponhamos que duas partes estão envolvidas em um proces-

so jurídico: de um lado, um pobre desconhecido; do outro, um rico empresário. Independentemente de quem seja a razão, somos inclinados a julgar previamente que o empresário se sairá melhor, por causa de sua influência e poder econômico. Neste caso, devido à injustiça e a corrupção, o rico empresário é o “mais forte” nesta disputa, e seu oponente não tem chance alguma, mesmo que possivelmente tenha a razão. Devido à corrupção da política, da economia e, principalmente, do judiciário, os grandes quase sempre conseguem o que querem, mesmo sem direito, pois são capazes de usar o poder de extorquir, subornar, chantagear e ameaçar. A lei do mais forte então opera em meio à injustiça e à corrupção, onde a inteligência humana se compara à astúcia de uma víbora ou à destreza de um predador, ao ponto do comportamento humano se aproximar da selvageria.

Os nazistas agiram precisamente como um bando de leões dominantes. Mas a extensão intelectual da lei do mais forte estampou a justificativa de se preservar a pureza de uma suposta raça humana superior. Contudo, o nazismo foi apenas a ponta visível do imenso iceberg que ainda flutua nos mares de todas as nações. A lei do mais forte está impregnada na mente da humanidade, com a aparência de uma lei natural aceitável, favorecida pelas influências darwinistas na educação escolar. Todavia, não é de se surpreender que o homem atribua a culpa de sua impiedade à natureza, visto que assim fizeram os primeiros seres humanos.

Evidentemente, a lei do mais forte não caracteriza uma lei real da natureza, pois falha na moralidade do ser humano. Esta melhor se compara ao efeito danoso causado por um câncer que se instala na essência da humanidade e revela os sintomas de egoísmo, desonestidade, engano, desprezo, intolerância, abandono, aborto, violência física, violência psicológica, etc.. Em escala mundial, manifesta-se nas guerras e nas desigualdades econômicas e sociais. No Brasil, manifestou-se desde o início da colonização, na subjugação dos nativos americanos e na escravidão dos africanos. Ao longo do tempo, os povos indígenas foram dizimados e os escravos africanos formaram a base da classe miserável no país. Surgiram leis oficiais em favor desses povos, mas a lei do mais forte continua reinando imponente e seu efeito é devastador: corrupção, desemprego, violência contra a vida, infanticídio, feminicídio, racismo, abuso, intolerância, desigualdades extrapoladas – o rico ficando cada vez mais rico, forçando o miserável

permanecer para sempre na miséria.<sup>5</sup> Evidentemente, a escravidão ocorreu no mundo ao longo de toda a história da humanidade.

Mas todas essas coisas não faziam parte da natureza original do homem, que foi criado à imagem e semelhança de Deus. O pecado cegou o ser humano, tornando-o suscetível às influências malignas por trás da falsamente chamada ciência (1 Tm 6.20,21). Felizmente, pela graça redentora em Jesus Cristo, o homem se torna capaz de suspender a lei do mais forte e assim cumprir a lei de Deus: “O amor não faz mal ao próximo; de sorte que o cumprimento da lei é o amor” (Rm 13.10). O amor a Deus e ao próximo anula completamente a lei do mais forte, de forma que seu efeito oposto manifesta austeridade, honestidade, solidariedade e fraternidade. A lei de Deus é cumprida quando os órfãos são acolhidos, as viúvas são asseguradas, os doentes são tratados, os turbados são abraçados, os deficientes são incluídos, os marginalizados são socializados, as diferenças são toleradas e todos têm direito à vida desde a fecundação.

Portanto, a lei do mais forte é em tudo contrária à lei de Deus para os homens – talvez seja exatamente o oposto – e isto a define como inclinação da carne (Rm 8.7), que por sua vez gera morte (Rm 8.6). O amor não faz mal ao próximo, não torna mal por mal, mas vence o mal com o bem (Rm 12.17,21); a lei do mais forte gera maldade. O amor pensa no bem de todos, sem acepção de pessoas (Jo 3.16); a lei do mais forte favorece apenas uma parte. Listamos abaixo outras diferenças polares da lei do mais forte e a lei de Deus:

<b>Lei do mais forte</b>	<b>AMOR</b>
sacrifica vidas	entrega a vida pelos outros (Jo 15.12,13; 1 Jo 3.16)
Escravidão	liberta (Rm 8.1-4; Gl 5.1; Tg 1.25)
induz o falsidade	é sincero (Rm 12.9)
causa divisão	é fraternal (Rm 12.10)
gera o desprezo	é atencioso (Rm 12.11)
influencia a intolerância	é paciente (Rm 12.12; 1 Co 13.4)
induz a rejeição	é hospitaleiro (Rm 12.13)

5. Ver o artigo O Brasil sob a “Lei do mais Forte” disponível em <https://social.stoa.usp.br/politica/blog/o-brasil-sob-o-imperio-da-lei-do-mais-forte>.

gera a maledicência	é abençoador (Rm 12.14)
produz a inveja	não é invejoso (Rm 12.15, 1 Co 13.4)
causa a impiedade	é compassível (Rm 12.15)
provoca a ambição	é humilde (Rm 12.16)
influencia a desonestidade	é honesto (Rm 12.17)
gera o conflito	é pacífico (Rm 12.18)
induz a vingança	não é vingativo (Rm 12.19)
causa a indiferença	é solidário (Rm 12.20)
induz a crueldade	é bondoso (Rm 12.21; 1 Co 13.4)
influencia a traição	é fiel (Rm 13.9)
provoca a mentira	é verdadeiro (Rm 13.9; 1 Co 13.6)
causa a morte	respeita a vida (Rm 13.9)
induz o roubo	não toma o que é alheio (Rm 13.9)
gera a cobiça	é despretenhoso (Rm 13.9)
induz o egoísmo	é altruísta (1 Co 13.5)
produz a injustiça	é justo (1 Co 13.6)
condena á morte	salva (Rm 5.8-10)

Podemos afirmar que a lei do mais forte é uma consequência da inimizade do homem contra Deus e pode ser bem entendida como a lei da natureza pecaminosa do ser humano, sendo assim o produto da semente plantada no Éden pelo opositor de Deus. A lei do mais forte não se originou na teoria de Darwin – evidentemente – mas na ofensa do ser humano contra o Criador, evoluindo na rejeição do amor ao próximo. Somente a graça redentora de Jesus Cristo pode suspender a lei do mais forte e fazer-se cumprir a verdadeira lei na excelência do amor.

## O espírito do anticristo

Vimos que a chamada lei do mais forte contraria em tudo a lei de Deus para a humanidade. Esta oposição foi deflagrada por Satanás ao contrariar o mandamento de Deus e enganar os primeiros seres humanos. Identificamos sua manifestação ao longo das gerações, a começar pelo ato bárbaro de Caim.

A lei do mais forte recebe este nome simbolicamente devido a certa regula-

ridade percebida na vantagem ou sobrevivência dos competidores mais fortes em vinculação ao prejuízo ou morte dos rivais. Não se tratando de uma lei verdadeiramente natural, o que estaria sustentando esta regularidade, que não é aleatória? A resposta mais convincente está no espírito do anticristo.

A Bíblia Sagrada diz que, nos últimos dias, o anticristo será usado por Satanás para afrontar a Deus e perseguir Israel com muito mais veemência (2 Ts 2.3-10). Também conhecido por homem do pecado ou filho da perdição, será manifestado no seu próprio tempo, quando o Espírito Santo deixar de operar no mundo (2 Ts 2.6-9). Ele virá com todo o poder e todo o engano da injustiça para os que não receberam o amor da verdade para se salvarem (2 Ts 2,9,10).

Embora o homem do pecado ainda não tenha se revelado em carne, o espírito do anticristo opera no mundo desde a queda (2 Ts 2.7; 1 Jo 4.3). Personificações do homem do pecado opuseram-se sistematicamente a Deus desde a primeira geração de seres humanos: na sequência, Caim e Lameque (Gn 4.1-10,23,24); Faraó (Ex 1.8-16); Amã (Et 3.1-6); e Herodes (Mt 2.13). Depois destes, muitos outros perseguiram os judeus e cristãos impetuosamente; por exemplo, Nero, Hitler e Stalin. Estes são os que se fizeram anticristos, assim como muitos se têm feito anticristos nos dias atuais (1 Jo 2.18).

O homem do pecado induzirá a todos que não receberam o amor de Deus a recepcioná-lo como se fosse o próprio Deus (2 Ts 2.4; Mt 24.5,23,24). Para isso, o espírito do anticristo tem influenciado a disseminação de uma falsa ciência para amplificar seu poder enganador. Ele opera pelas vias do intelecto, e são muitos os que estão se perdendo neste caminho (1 Tm 6.20,21).

A lei do mais forte é uma clara consolidação do espírito do anticristo para se opor a Deus e levar muitos à perdição. Mas os que recebem o amor de Deus em Jesus Cristo cumprem a lei de Deus e extinguem o espírito de injustiça.

## Conclusão

O matemático David Berlinski tem opinião decisiva sobre a teoria darwiniana da evolução. Seu parecer é que a teoria de Darwin apresenta muito pouco sobre a origem das espécies. Por outro lado, a teoria dispõe de limitadíssimo

poder explicativo e não se sustenta no registro paleontológico, carecendo então de evidências mínimas para consubstanciar as pressuposições. O cientista aponta que a evolução em sua plenitude necessita de uma explicação metafísica e sugere que o design inteligente é o caminho mais produtivo.

Estas opiniões são compartilhadas por muitos outros matemáticos e cientistas em geral. Mas Berlinski também revela uma comparação impactante do nazismo com a teoria darwiniana. Na verdade, o matemático relaciona o pensamento nazista com a chamada lei do mais forte, que consiste de uma variação agressiva do princípio da seleção natural. Onde Darwin apregouou “a sobrevivência do mais apto”, passa-se a entender “a sobrevivência do mais forte”. Porém, nem sempre o mais forte sobrevive, mas sim o melhor adaptado às condições impostas pelo meio. Portanto, é fato que a lei do mais forte não se originou na teoria de Darwin, mas sem dúvidas os pressupostos darwinianos indiretamente influenciaram o acobertamento da impiedade por uma suposta lei natural aceitável.

A lei do mais forte se manifestou na natureza pecaminosa do ser humano desde Caim, contrariando em tudo a lei divina do amor ao próximo. Por esta característica, a lei do mais forte define uma influência sustentada pelo espírito do anticristo, uma força maligna que tem preparado o cenário de domínio intelectual, espiritual e econômico do homem do pecado, o qual será revelado nos últimos dias. Somente na revelação do amor em Jesus Cristo é possível cumprir a lei de Deus e resistir aos preditos ardilosos da falsa ciência especialmente arquitetada para proliferar no intelecto e corromper a alma.

## Referências

- BERLINSKI, D., *The Deniable Darwin. Commentary*, vol. 101, n. 6, p. ?????, 1996.
- BERLINSKI, D., *The Advent of the Algorithm: The Idea that Rules the World*. New York: Harcourt, 2000.
- BERLINSKI, D., *Connecting Hitler and Darwin. Human Events*, April 18, 2008.
- BERLINSKI, D., *Responding to Stephen Fletcher’s Views in the Times Literary Supplement on the RNA World. Intelligent Design. Evolution News & Science Today*, January 15, 2010, <https://evolutionnews.org/2010/01/>

- responding\_to\_stephen\_flethers/ - Acessado em 28 de março de 2020.
- BERLINSKI, D., Majestic Ascent: Phillip Johnson's Darwin on Trial. *Intelligent Design. Evolution News & Science Today*, November 6, 2019. <https://evolutionnews.org/2019/11/majestic-ascent-darwin-on-trial/> - Acessado em 28 de março de 2020.
- CLAEYS, G., A “sobrevivência do mais apto” e as origens do darwinismo social. *Revista de História das Ideias*, vol. 61, n. 2, p. 223-240, 2000.
- DAWKINS, R., *The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe Without Design* [1986], com nova introdução. New York: W. W. Norton, 1996.
- KROPOTKIN, P., Ajuda mútua: um fator de evolução. São Sebastião: A Senhora Editora, 2009.
- LEONARD, T., Origins of the Myth of Social Darwinism: The Ambiguous Legacy of Richard Hofstadter's Social Darwinism in American Thought. *Journal of Economic Behavior & Organization*, vol. 71, p. 37–51, 2009.
- SOUZA, J. A., Os matemáticos da evolução. *Revista Eletrônica Espaço Teológico*, vol. 10, n. 17, p. 54-70, 2016.
- SUPERINTERESSANTE. As cinco ideias por trás do Nazismo. De onde vieram? Por que fascinavam tanto as pessoas? E qual é a chance de que aconteça de novo? 30 de junho de 2005. <https://super.abril.com.br/historia/nazismo/> - Acessado em 23 de dezembro de 2020.
- WELLS, D., “Darwinismo social”. *American Journal of Sociology*. vol. 12, n. 5, p. 695-716, 1907.
- WILLIAMS, R., Darwinismo social na avaliação crítica de Herbert Spencer. John Oferta. Ed. p. 186-199, 2000.

## Resenha

XAVIER, Donizete. **Teologia Fundamental**. Coleção Iniciação à Teologia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021

\* José Aguiar Nobre

\*\* Gilberto Dias Nunes

Quem pensa que os tempos freiam a Teologia, tem a oportunidade de uma leitura impressionante que acaba de chegar e perceber que, graças ao Espírito Santo de Deus sempre atuante, a reflexão teológica não para. Na presente resenha tratamos de uma obra que faz jus à disciplina Teologia Fundamental, na sua tarefa de evidenciar o ser humano como alguém que se comunica com Deus e que traz, em si, a vocação mais genuína que é comunicar Deus. Alguns o fazem conscientemente, outros, em sintonia com o que Karl Rahner chama de cristãos anônimos. Isso é possível perceber mediante a fé teologizada, pelo simples fato de as pessoas investirem todas as suas forças no impulso criativo para fazer o

\* Pós-doutorado em Filosofia (UFPR); Pós-doutorado em Educação (PUC-Campinas). Doutor em Teologia Sistemático-Pastoral, pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2017). Doutorando em Filosofia (UFPR). Mestre em Educação, pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (2012). Bacharel em Filosofia, pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (2002).

\*\* Doutorando em Ciência da Religião pela PUC/SP. Especialista em Psicanálise, pelo Núcleo de Estudos da Mente, NEM (2017). Bacharel em Filosofia, pela PUC-Campinas (1999).

# Revista de Cultura Teológica

Enviado em

01/04/2021

Aprovado em

05/04/2021

Ano XXIX - Nº 98

Jan - Abr 2021



Programa de Estudos  
Pós Graduação em  
Teologia - PUC/SP

bem, evidenciando a graça divina tocando a história. Em meio à pandemia do covid-19, por exemplo, exatamente quando esta obra vem à tona, existem inúmeras pessoas colocando os seus dons para aliviar sofrimentos e possibilitarem a garantia da vida digna para todos. Este é o ponto de onde a teologia consegue visualizar e orienta os seres humanos a também perceberem a realidade com um olhar transponível, místico. Olhar que é próprio de filhos no Filho.

É nesse sentido que vem a indagação: como a teologia poderá ser relevante para todos os tempos e lugares? É tarefa genuína da Teologia Fundamental dar razões do seu crer (1Pd 3,15). Como as pessoas podem compreender as experiências salvíficas e traduzi-las em linguagens que possam ser inteligíveis para a sociedade hodierna? Como perceber Deus presente na história mesmo em meio a tanto desastre? Que elementos podem facilitar a sua compreensão? É nesse sentido que a Teologia Fundamental recorre à categoria hermenêutica, mediante a qual está apta a possibilitar ao crente perceber a revelação divina tocar a história por meio da mão humana. Sabemos que a experiência de Deus é sempre contextualizada, tematizada, histórica, uma vez que ela se efetiva pela realização humana trilhando a sinuosidade da história. É então que o papel da Teologia Fundamental se torna tão relevante, a fim de que muitos desserviços -, frutos dos inúmeros fanatismos político-religiosos - sejam combatidos. De modo que, graças a uma consciência cristã evidenciada nas experiências humanas e humanizante de participação na vida de Deus, a existência é sempre ressignificada e a vida ganha sentido renovado. Esse movimento que nasce de uma fé inteligível e consciente gera corresponsabilidade na efetivação do Reino bem como na realização humana. Este Mistério se efetiva quando percebemos Deus como um aliado da sua criação. Assim, a importância de uma demorada leitura da presente obra poderá favorecer grandemente um sincero diálogo com as Escrituras, com a Tradição teológica e com o Magistério da Igreja, fontes essenciais para o exercício de uma boa Teologia Fundamental.

A fim de contribuir com uma melhor e consistente formação humana integral é que a presente obra deverá ser lida, entendida, criticada e aprofundada. Em face disso, podemos indagar novamente: como a Teologia Fundamental poderá trazer uma contribuição para os tempos hodiernos? Para responder a esta e às

demais questões, o presente escrito apresenta uma obra deslumbrante que acaba de ser publicada. Trata-se do livro intitulado *Teologia Fundamental*, publicada pela Editora Vozes. É um livro que tem um caráter introdutório, apesar de sua densidade e grandeza. Dizemos que tem um caráter introdutório simplesmente por estar inserida numa coleção intitulada *Iniciação à Teologia*, mas que tem uma grande relevância para os tempos hodiernos, não somente por ser redigido por um exímio e jovem teólogo, possuidor de um currículo admirável, mas pelo seu próprio labor testemunha, evidenciado no pleno exercício do magistério, como professor de teologia e vice-diretor da Faculdade de Teologia (PUC-SP), além de pároco e assessor teológico. De maneira formal, é de bom alvitre apresentar o autor, Padre Donizete José Xavier é doutor em Teologia Fundamental pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Diretor-adjunto da Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Professor permanente do Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia (PUC-SP). Líder do Grupo de Pesquisa “A questão de Deus”. Pároco da Paróquia Santa Maria Madalena e São Miguel Arcanjo na Arquidiocese de São Paulo – Região Episcopal Sé.

Estruturado em duas partes, a obra traz uma clara proposta de trabalho que consiste em apresentar uma fenomenologia da revelação divina e demonstrar a linguagem como a sua mediação. É uma espécie de Teologia Fundamental I, procurando deixar claro que a revelação é o núcleo irredutível dessa teologia. A proposta que segue, toca em apenas um dos capítulos da Teologia Fundamental, apesar de sua reflexão ser fecunda e interagir com os mais variados temas existenciais. Trata-se de uma disciplina de fronteira com janela aberta para uma interlocução com variados temas da contemporaneidade. De modo que faz interlocução e dialoga com os mais variados parceiros externos: Igreja, religiões, culturas e ciências. Sendo assim, como uma espécie de *preparatio revelationis*, assumida como horizonte, sobretudo estabelecendo um diálogo com a filosofia. Observa-se que o autor se apropria da ideia de que a credibilidade da revelação se relaciona com as instâncias culturais e filosóficas do próprio tempo de modo que seus interlocutores refletem a partir do evento Jesus de Nazaré, o Filho Revelador do Pai, por excelência.

O professor Donizete procura destacar que, na história moderna da Teologia Fundamental, a temática da credibilidade da fé cristã foi desenvolvida com propriedade por Renè Lautorelle e hoje encontra ecos e impulsos profundos no pensamento de Rino Fisichella e Piè-Ninot. Utilizando-se de uma metodologia clara e linguagem de última grandeza o autor, sistematicamente, procura uma proximidade com um grande público, atingindo várias modalidades de leitores, de modo que não é uma obra exclusiva para estudantes de teologia. Essa aproximação possibilita apresentar uma Teologia Fundamental que olha para frente, que dialoga sem medo e com consciência viva de sua identidade e de sua missão. Observa-se que parte do que o professor Donizete Xavier escreve na obra encontra-se também nos manuais de Rino Fisichella além de Pie-Ninot. Esse último foi seu professor na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma de modo que é possível perceber que muito do que o autor apresenta na estrutura do livro, denota seguir os esquemas de pensamento de Pie-Ninot, que é uma grande referência no assunto.

Segundo o professor Donizete, “pensar a revelação de Deus no horizonte da linguagem pressupõe um estudo dinâmico que integre na busca de nova razão teológica as realidades utilizadas por Deus como instrumentos de manifestação de seu amor e de sua misericórdia”. No contato com a obra Teologia Fundamental, é possível perceber que, movido não somente pelas capacidades intelectuais, mas acima de tudo pela categoria do testemunho, ao se utilizar de uma linguagem direta e profunda, o autor acaba evidenciando a sua facilidade de manejo dos conceitos teológicos em interlocução com as ciências humanas, para tecer uma escrita acessível e técnica. Ele evidencia, com clareza, como a teologia possibilitou-lhe não somente uma capacidade de comunicar a revelação e Deus presente na história, como também possibilita ao leitor hodierno um crível e oportuno abrir de vários horizontes educativos na fé, de modo que se trata de uma obra criativa e de liberdades mistagógicas.

Na presente obra, à luz da fé, é possível perceber a importância da Teologia Fundamental para que seja possível uma apurada e fiel leitura da realidade que nos cerca. De modo que, efetivamente, em épocas não muito fáceis, como os tempos de crises - e hoje já com as consequências que advêm da covid-19 -,

mediante a sagacidade do pensamento teológico, é possível encontrarmos luzes para quebrar paradigmas, “driblar” as criatividades selvagens que surgem na eclesiologia hodierna, principalmente nas solenidades e festas religiosas, aonde, devido à carência de uma honesta e profunda Teologia Fundamental, muitos exageros são praticados. Sendo assim, em face aos riscos de cairmos no vazio da fé e mesmo no ridículo, é que a presente obra de Teologia Fundamental se faz tão necessária. Indubitavelmente, a obra tem um rico potencial que está a oferecer uma formação humano-religiosa de qualidade aos seus alunos de teologia bem como ao público em geral, que busca uma segura reflexão teológica. Não há dúvidas de que a presente obra subsidiará na formação de uma geração de futuros teólogos, em cuja quantidade de estudantes que à sua leitura se dedicar, será capaz de “fincar os pés” com firmeza no “chão” da reflexão teológica.

A divisão da obra em duas partes ficou assim estruturada:

Na parte I com sete capítulos: histórico da teologia fundamental; o acesso do ser humano à revelação; o Mistério infalível; perspectiva filosófico-exegética; a Constituição Dogmática Dei Verbum; Mudança de perspectiva e algumas analogias significativas para a Teologia Fundamental. A parte II também contém sete capítulos assim distribuídos: Teologia Fundamental e a linguística cognitiva; a importância da hermenêutica para a Teologia Fundamental; o conceito de revelação em Paul Ricoeur; o resgate da importância do conceito de testemunho; a teologia do martírio e seu lugar na Teologia Fundamental; Francisco, o papa da Teologia Fundamental e o problema do mal na reflexão da Teologia Fundamental. Pela extensão e riqueza de cada capítulo torna-se impraticável trazer aqui mesmo que pequena, uma reflexão sobre cada um deles; então, optamos por ressaltar que na primeira parte o autor traz uma certa vertente da fundamentação que circunscreve à dimensão conceitual da Teologia Fundamental e, na segunda parte, aponta para uma interlocução com temas afins com a *práxis* cristã como é a questão da categoria testemunhal, o martírio, o mal e a própria referência ao papa Francisco com toda a sua “virada copernicana” na vida da Igreja na contemporaneidade.

O livro é de uma atualidade evidente e, visto no seu conjunto, percebe-se

que o autor almeja que os seres humanos hodiernos sejam capazes de um olhar atento para a questão de Deus que sofre por amor. A esse respeito, assim é possível ler textualmente: “a fé em um Deus que sofre por amor oferece uma saída à problemática enclaustrada da teodiceia. Nesse sentido, mais do que falar do sofrimento de Deus, talvez seja necessário um deslocamento no pensar teológico para a ideia do ‘sofrimento em Deus’. Pois o sofrimento em Deus não é da ordem da passividade como o é nas criaturas, mas sim um ato livre de amor”. Oxalá a riqueza deste fragmento deva remeter os leitores deste texto à leitura completa da obra ora resenhada.

Em suma, como as narrativas são bastante fascinantes, e por que não dizer, apaixonantes e admiráveis, um destaque para a interlocução entre teologia e filosofia, talhadas pela hermenêutica, é dada, ao livro Teologia Fundamental do professor Donizete. A obra em questão aponta que, assim como o autor se deixou encantar pela busca da verdade da fé e da liberdade de um pensar Deus de modo coeso e teologal, oxalá a sua leitura também inspire os estudiosos de hoje, para uma abertura e apreço pelo conhecimento teológico, a fim de que ele seja contínuo na história da salvação.