



Vaticano II, a urgência de uma recepção

Ney de Souza

Olga Consuelo Vélez

María José Castillo Navasal

Edson Donizete Toneti

Vitor Galdino Feller

Francisco de Aquino Júnior

Paulo Sérgio Lopes Gonçalves

Joana T. Puntel

Eduardo de La Serna

Ronaldo Zacharias

Geraldo Luiz De Mori

Suzana Ramos Coutinho,

Wagner Lopes Sanchez

Fabrizio Veliq

Francisco das Chagas de Oliveira Freire

Waldecir Gonzaga

Aila Luzia Pinheiro de Andrade

Fernanda Lemos

Revista de Cultura
Teológica
99

Ano XXIX - Nº 98

Jan - Abr 2021



PUC-SP

Programa de Estudos
Pós Graduação em
Teologia - PUC/SP

Revista de Cultura Teológica

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 99
Maio - Ago 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

Apresentação

Este número da REVISTA DE CULTURA TEOLÓGICA é dedicado ao tema da urgência de uma recepção do Concílio Vaticano II. O Prof. Dr. Ney de Souza, da Faculdade de Teologia Nossa Senhora Assunção da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP, organiza com esmero o Dossiê constituído por dez textos apresentados por ele no editorial desta edição. Vinculam-se a este número da Revista os textos da sessão livre. No primeiro, de Geraldo De Mori: Propor a fé na pós-modernidade, o autor reflete que cada geração cristã é chamada a propor a fé no tempo e no espaço em que se encontra. Para ele, a fé deve saber dar as “razões da própria esperança aos que lhe pedirem” (1 Pd 3,15). Por outro lado, destaca que nas últimas décadas, o trabalho de “justificação da fé tem se defrontado com as questões suscitadas pela assim chamada cultura pós ou hiper moderna. A proposta do autor é mostrar como a Igreja tem entendido essa cultura, indicando os caminhos que tem seguido para propor a fé em tempos pós-modernos, além de apontar pistas que podem iluminá-la nessa missão. No segundo, de Suzana Ramos e Wagner Lopes Sanches: O Pluralismo Religioso e as Religiões em movimento, os autores refletem o deslocamento de uma situação de hegemonias religiosas para uma situação de pluralismo religioso que altera profundamente as religiões e as suas relações com as

Revista de Cultura Teológica

Ano XXIX - Nº 99
Maio - Ago 2021



PUC-SP

Programa de Estudos
Pós Graduação em
Teologia - PUC/SP

pessoas, com as outras religiões e com a sociedade. Destacam dois aspectos desse deslocamento: a relativização das concepções religiosas e a possibilidade de as pessoas circularem livremente entre as religiões. Ao mesmo tempo em que as religiões são relativizadas – no amplo processo de relativização de crenças e valores –, para os autores, as pessoas afirmam o direito de se movimentar livremente entre as religiões. Esse processo, bastante complexo, configura mudanças significativas na forma de se viver a religião. Por fim, para eles, a relativização das religiões e a movimentação das pessoas entre as mesmas é um fenômeno que, em certo sentido, pode ser compreendido de forma análoga aos fluxos migratórios. No terceiro de Fabrício Veliq: *Teologia do diálogo inter-religioso enquanto Teologia Política*, o autor propõe que toda teologia do diálogo inter-religioso deve ser vista como uma teologia política. Partindo de um viés pneumático, o autor esclarece os critérios de discernimento para a identificação do Espírito nas outras religiões. Tomando como critério de discernimento a integralidade da vida em todas as suas formas, expandindo o diálogo, tal critério é para mostrar que afirmar isso, para uma teologia do diálogo inter-religioso, implica colocá-lo no escopo de uma teologia política e não mais somente nas esferas da teologia sistemática ou fundamental. No quarto, de Francisco das Chagas de Oliveira Freire, o autor reflete o rigor com que Kant nega a possibilidade de demonstração teórica da existência de Deus, aliada a uma hermenêutica que focaliza o sistema kantiano a partir da teoria do conhecimento. Para o autor, Kant não admitiria um fundamento racional para a religião e a teologia. A teologia kantiana encontra-se fundamentada numa necessidade subjetiva da razão. Trata-se de uma necessidade moral de representação teleológica, sem a qual a vontade não pode ser determinada. A fé está enraizada na racionalidade e não pode ser ignorada sem que a razão entre em contradição consigo mesma. A fé racional pura deve ser a bússola e o parâmetro seguro para a fé reflexionante. Para o autor, Kant legitima o pensamento, por oposição ao conhecimento, como alargamento do puro conceito entendido. No quinto, de Waldecir Gonzaga e Jane Maria Furghestti: *Exegese do salmo 72 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica – Um rei que espelha o coração de Deus*, os autores refletem que no Salmo 72 o salmista roga a Deus em favor da futura dinastia. Ele suplica por um monarca que saiba seguir os padrões

divinos de justiça e retidão. Para isso, ele invoca a bênção divina sobre a dinastia davídica. Para ser um instrumento da realeza de Deus na terra, o monarca precisa viver e agir de acordo com a vontade divina (Sl 72,1). Para os autores, a manutenção da paz e da prosperidade reside na sabedoria do rei, em preservar a bênção por muitas gerações, realizando um governo de justiça e julgamento. A prosperidade do rei ungido será comparada à chuva sobre a campina, numa imagem vivificante, que remete a um novo renascimento para o povo de Deus (Sl 72, 5-6). O governante exercerá grande domínio sobre as nações, que se submeterão a ele e o bendirão para sempre. Haverá um longo período de paz e estabilidade, com um governo justo e próspero (Sl 72,9-11). No sexto e último, de Aila Luzia Pinheiro de Andrade e Fernanda Lemos: Jesus e a mulher sírio-fenícia (Mc 7,24-30) – ecos de uma memória coletiva, as autoras procuram mostrar que o texto de Mc 7,24-30 é fruto de uma memória coletiva de retóricas de conflito cujo reflexo está no diálogo entre Jesus e uma mulher estrangeira, duplamente vítima de preconceitos, por sua condição de mulher e por não pertencer ao povo da aliança. As autoras mostram, ainda, como a hermenêutica, ao longo da história, ignorou as retóricas em conflito nesse relato. Assumem a ideia de uma hermenêutica de gênero capaz de dar conta de mostrar as relações de poder que eclodem dessa narrativa dentro de um ambiente conflituoso que constitui o primeiro século do cristianismo. Mostram também que, em situação conflitiva, os indivíduos criativamente construíram mecanismos de refazimento das práticas socioreligiosas, e como a categoria de gênero contribui para a compreensão das relações de poder vivenciadas pelas mulheres das primeiras comunidades cristãs.

Com alegria, entregamos aos nossos leitores este número da nossa revista. Desejamos a todos uma boa leitura.

Donizete José Xavier
Editor chefe da Revista de Cultura Teológica

Editorial do Dossiê

Vaticano II, a urgência de uma recepção

No dia 28 de outubro de 1958, o patriarca cardeal de Veneza, Angelo Giuseppe Roncalli foi eleito novo papa, assumindo o nome de João XXIII. Aos 77 anos, o novo bispo de Roma, era considerado um papa de transição. Programa de pontificado. Aqueles que o haviam considerado de transição certamente ficaram surpresos e decepcionados quando Roncalli, no dia 25 de janeiro de 1959, na sacristia da Basílica de São Paulo Fora dos Muros anunciou o seu programa de pontificado: um sínodo romano, um aggiornamento do Código de Direito Canônico e um Concílio Geral da Igreja. Neste momento teve início o que seria a convocação, preparação e os quatro períodos conciliares.

Sabedores da importância do Concílio Vaticano II (1962-1965), os autores (as) deste dossiê, evidenciam em suas diversas áreas de pesquisa, a importância da urgência da recepção conciliar. A recepção sob perspectiva teológica ultrapassa o conceito clássico que se refere a mera aceitação das Igrejas locais de decisões eclesiais particulares ou conciliares. No pensamento do teólogo português José Pinho, em sua obra *A recepção como realidade eclesial e tarefa ecumênica*, afirma que os processos de recepção se tornam



expressão amadurecida de fé, e não simples atos de obediência. Por sua vez, o dominicano francês Yves Congar no texto *A recepção como realidade eclesiológica*, aponta a formação do cânon bíblico como uma das experiências básicas de recepção na vida da Igreja primitiva. Da multiplicidade dos testemunhos escritos primitivos, são recebidos como Escritura Sagrada aqueles, cujos conteúdos são reconhecidos como fiel anúncio apostólico. Um processo longo e complexo que se arrastou dos primeiros tempos da Igreja até o Concílio de Trento (1545-1563). Para Christoph Theobald, em seu escrito *A recepção do Concílio Vaticano II*, ninguém deve se surpreender que após o Concílio as instituições se tornem lugares de conflito onde se manifesta a extraordinária dificuldade de pôr em prática o que era afirmado pelo Concílio em termos de princípio. A recepção oficial do Concílio será substituída por uma recepção prática que parte das comunidades locais ou das tradições culturais das Igrejas particulares. É um dos grandes estudiosos deste tema da recepção Gilles Routhier, no texto *La recepción d'un concilie*, afirma que somente acontece a recepção quando as decisões são acolhidas e assimiladas na vida de determinada Igreja particular e assim sendo será expressão de fé apostólica.

A experiência da recepção vivida na diversidade das situações concretas ao longo da história precedeu a reflexão teológica acerca de tal fenômeno. Mesmo sem uma sistematização clara, atos de recepção, e conseqüentemente, de não recepção, são percebidos por todo o espectro temporal da história cristã. Determinações eclesiásticas, linhas de espiritualidade, liturgia, correntes teológicas, leis canônicas, dificilmente se encontrará um aspecto do cristianismo que não esteja sujeito a esta experiência de recepção. Se enquanto acontecimento, a recepção é uma constante na vida da Igreja, como reflexão sistemática, é um campo de pesquisa recente, impulsionada principalmente pelo Concílio Vaticano II. Congar, em 1972, no texto citado acima, desenvolve seu pensamento e com o seu trabalho canoniza a recepção enquanto categoria teológica. Para ele, recepção é o processo pelo qual um corpo eclesiástico faz verdadeiramente sua uma determinação que ele não deu a si próprio, reconhecendo na medida promulgada, uma regra que lhe convém a vida. O fenômeno da recepção de um concílio comporta certa complexidade, pois cada contexto sócio eclesial apresenta peculiari-

dades que o faz mais aberto ou não a determinadas novidades emanadas de tal evento.

A renovação conciliar é uma virada copernicana na eclesiologia. A centralidade do Vaticano II entra numa nova dimensão de sua existência: o espírito e a orientação da eclesiologia conciliar salientam que, ainda que a Igreja exista em si mesma, não existe para si mesma.

Como organizador deste Dossiê agradeço aos autores (as), pareceristas e toda a equipe técnica da Revista de Cultura Teológica que proporcionou a publicação destes textos, oriundos das pesquisas com rigor científico.

Autor	Título do artigo
Ney de Souza	Lercaro e a Igreja dos pobres
Olga Consuelo Vélez	<i>Vaticano II y la participación de las mujeres en la Iglesia con las nuevas normas</i>
María José Castillo Navasal	<i>El papel del laicado en Vaticano II y la realidad en Chile</i>
Edson Donizete Toneti	<i>Gaudium et Spes: uma construção em processo</i>
Vitor Galdino Feller	A Mariologia Conciliar, chave para a tarefa teológica atual
Francisco de Aquino Júnior	<i>MATER ET MAGISTRA Um guia de leitura</i>
Paulo Sérgio Lopes Gonçalves	<i>O espírito da Theologia mundi do Concílio Vaticano II e sua incidência na teologia latino-americana e caribenha</i>
Joana T. Puntel	VatiVaticano II: uma nova perspectiva para a Comcomunicação
Eduardo de La Serna	La recepción del Concilio Vaticano II en América Latina La mirada de un bibliista
Ronaldo Zacharias	A urgência de uma antropologia sexual personalista: a dificuldade de incorporação do princípio conciliar na antropologia sexual católica.

Que São João XXIII e São Paulo VI, canonizados pelo Papa Francisco em 2014 e 2018 respectivamente, roguem sempre mais pela recepção local do Concílio Vaticano II, nesta terra latino-americana e caribenha.

Ney de Souza
PUC SP

Lercaro e a Igreja dos pobres

Lercaro and the Church of the Poors

**Ney de Souza*

Resumo:

Objetiva-se, neste artigo, apresentar o pensamento do cardeal Giacomo Lercaro, arcebispo de Bologna (1952-1968) relativo aos pobres e sua tentativa de inclusão da temática no Concílio Vaticano II. A proposta do cardeal Lercaro, a presença de Cristo nos pobres e a sua identificação com eles (Mt 25, 40), deve orientar a missão da Igreja para que possa, assim, continuar a missão messiânica de Cristo sendo Igreja dos pobres. Alicerçado nesta base cristológica, de inspiração claramente bíblica, o texto de Lercaro, elaborado com Giuseppe Dossetti, teólogo que o assessorava no Vaticano II, apresenta desdobramentos eclesiológicos que valem a pens ser considerados. O mistério da Igreja não é outro senão o mistério de Cristo pobre, que se manifesta na encarnação do Verbo ao assumir plenamente a condição humana. A estrutura deste texto está articulada em três partes: o personagem Lercaro, o Concílio Vaticano II e a Igreja dos pobres.

Palavras-Chave: Lercaro, Vaticano II, Igreja dos pobres, eclesiologia

Abstrat:

The aim of this article is to present the thoughts of Cardinal Giacomo Lercaro, archbishop of Bologna (1952-1968), regarding the poor and his attempt to include such a topic in the Second Vatican Council. Cardinal Lercaro's proposal – the presence of Christ in the poor and his identification with them (Mt 25, 40) – must guide the mission of the Church in continuing Christ's messianic mission being the Church of the poor. Based on this Christological basis – of

*Professor titular da Pontifícia Universidade Católica (PUC SP). Doutorado em História Eclesiástica pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, Itália (1998) e líder do grupo de pesquisa no CNPQ Religião e política no Brasil contemporâneo. Contato: nsouza@pucsp.br

Revista de Cultura
Teológica

Enviado em
28.05.2021

Aprovado em
30.06.2021

Ano XXIX - Nº 99
Maio - Ago 2021



Programa de Estudos
Pós Graduados em
Teologia - PUC/SP

clear biblical inspiration, Lercaro's text – prepared with Giuseppe Dossetti, the theologian who advised him during the Vatican II –, presents ecclesiological developments that is worthy to be taken into account. The mystery of the Church is no other than the mystery of the poor Christ, manifested in the incarnation of the Word in fully assuming the human condition. The structure of this text is articulated in three parts: the Cardinal Lercaro, the Second Vatican Council and the Church of the poor.

Keywords: Lercaro, Vatican II, Church of the poor, ecclesiology

Introdução

Este estudo tem por objetivo apresentar a trajetória do cardeal Giacomo Lercaro, arcebispo de Bologna (1952-1968), de modo particular sobre a temática do Grupo da Igreja dos Pobres, temática esta que ele buscou incluir no Concílio Vaticano II. Lercaro indicava que o caminho relativo ao mistério da Igreja não é outro senão o mistério de Cristo pobre. O texto a seguir está organizado em três partes: o personagem, o Concílio Vaticano II e a Igreja dos Pobres e, se estrutura com o intento de apresentar uma temática importante e discutida *extra aulam* conciliar por um grupo de bispos que se reunia no Colégio Belga, em Roma. Seu intuito principal era sensibilizar os padres conciliares a pensar e agir no sentido de que há uma íntima relação entre a Igreja, o Evangelho e a pobreza.

O personagem

Giacomo Lercaro nasceu em 1891, em Quinto al Mare (Gênova), e pertencia a uma família numerosa de nove irmãos. Aos onze anos, entrou no Seminário Menor de Gênova e, seguidamente, no Seminário Maior da Arquidiocese para os estudos de filosofia e teologia. Em 1914, foi ordenado padre. Neste mesmo ano, iniciou seus estudos no Pontifício Instituto Bíblico, em Roma. Ao concluir os estudos, ensinou Sagrada Escritura e Patrologia no Seminário Maior de Gênova, onde era também o vice-reitor do Seminário. Um objetivo Lercaro era ensinar aos estudantes os princípios do movimento litúrgico e inculcar nos estudantes o sentido de uma pastoral com forte orientação social. *diakonia*, marca da identidade pastoral de Giacomo Lercaro por toda a sua vida.

Em 1937, Lercaro foi pároco na cidade de Gênova, na paróquia Maria Imaculada, no centro da cidade. Sua atividade pastoral constituiu-se como liturgia e *diakonia*, integrando os leigos nas práticas pastorais. A fundamentação dessa pastoral era uma espiritualidade de profunda inspiração bíblica que queria expressar o compromisso dos cristãos na sociedade e na política. Com esse objetivo, Lercaro fundou o instituto *Didaskaleion*, onde foi possível preparar um pequeno grupo de leigos com estudos em liturgia e teologia. Em 1947, Lercaro foi nomeado arcebispo de Ravena, região com forte adesão ao comunismo. Em 1948, Lercaro acolheu no arcebispado de Ravena alguns rapazes órfãos em situação de dificuldades, os quais acabaram se tornando a sua ‘família’, embrião da futura Obra de Nossa Senhora da Confiança (*Madonna della Fiducia*). Em Ravena, o então arcebispo cuidou de oferecer uma boa formação para os novos padres, com cursos de liturgia e teologia pastoral. No período de seu episcopado em Ravena, Lercaro alcançou reconhecimento internacional dentro do movimento litúrgico (TERRAZAS, 2016, p. 292).

Lercaro foi transferido para a arquidiocese de Bologna em 1952 e, no ano seguinte, foi criado cardeal pelo Papa Pio XII. Sua nova arquidiocese se encontrava em condições similares à arquidiocese de Ravena. Em Bologna, criou, em 1953, um instituto sociológico de estatística religiosa, acreditando que a Igreja deveria iniciar um diálogo com a sociedade contemporânea. Contudo, a liturgia continuou sendo o centro da sua ação pastoral; por meio dela, é possível dar testemunho (*martyria*), configurar-se como comunidade viva (*koinonia*) que se preocupa com as necessidades do outro (*diakonia*). O perfil de Lercaro – comprometido com o movimento litúrgico e com pastorais sociais era atípico no panorama geral da Igreja italiana, No entanto, a segunda metade do pontificado de Pio XII, de certa forma, se revelou mais flexível em relação às nomeações episcopais: além de Lercaro (Bologna), foram nomeados Giovanni Battista Montini (Milão) e Angelo Giuseppe Roncalli (Veneza). De 1962 a 1965, Lercaro participou do Concílio Vaticano II (GROOTAERS, 1995, p. 451; TERRAZAS, 2016, p. 272, 291-294), primeiramente como membro da Comissão Litúrgica, mas foi aliado das Comissões Preparatórias, inclusive da Comissão de Liturgia, devido a seu perfil citado acima. Suas expectativas em relação ao Concílio estavam en-

raizadas na sua experiência em Ravena e Bologna, de maneira que suas propostas (vota) enviadas a Roma, em outubro de 1959, nasceram de suas preocupações e inquietudes. Lercaro acolheu as intenções de João XXIII para o Concílio: não se tratava de dirimir controvérsias teológicas, reprimir heresias ou condenar o comunismo, embora fosse necessário enfrentar questões doutrinárias importantes, tais como a liberdade religiosa, as relações da Igreja com o Estado, os métodos modernos de interpretação da Sagrada Escritura. Para Lercaro, o Concílio deveria abordar os temas da reforma interna da Igreja para um ministério pastoral mais eficaz, reforma dos religiosos, abolição da inamovibilidade dos párocos, limites de idade para os bispos, redistribuição do clero e das dioceses, seminários. Para ele, os problemas mais graves derivavam do processo de secularização da sociedade e do crescente laicismo. Sua proposta para o Concílio denota uma percepção clara das circunstâncias históricas. No período em que Paulo VI presidiu o Concílio, Lercaro participou como moderador encarregado dos trabalhos conciliares e acabou sendo um dos protagonistas do Vaticano II, exercendo forte influência sobre os trabalhos (DONATI, 2010, p. 133-144). Em 1964, foi nomeado pelo Papa presidente do *Consilium ad exsequendam constitutionem de sacra liturgia*, função que ocupou até 1968 (O'MALLEY, 2014, p. 152), quando apresentou sua renúncia à arquidiocese de Bologna, por idade canônica. Em 1976, no dia 18 de outubro, Lercaro morreu em Bologna.

Vaticano II, um canteiro de transformações

Em 11 de setembro de 1962, o Papa João XXIII pronunciou uma alocução pelo rádio a todos os fiéis. A mensagem apresentava o que seria a temática central do Vaticano II, aberto no dia 11 do mês seguinte. Na alocução, o Papa afirmou que “a Igreja se apresenta como é e como quer ser, como a Igreja de todos e, particularmente, a Igreja dos pobres” (JOÃO XXIII, 1962). Era quase certo que a expressão havia sido colhida do projeto geral do cardeal Léon-Joseph Suenens (Malines – Bruxelas) que o enviara ao Papa no mês de abril de 1962 (ALBERIGO, 2000, p. 16). O projeto referia-se aos países subdesenvolvidos, mas, na voz do Papa, alcançou um impulso profético que ultrapassou fronteiras. A alocução se referia à identidade da Igreja e se encaixava no seu eixo eclesiológico. Essa mensagem radiofônica e o discurso de abertura *Gaudet Mater*

Ecclesia (JOÃO XXIII, 1962, vol. 54, p. 785-795) terão grande repercussão nas atividades conciliares.

Em 20 de outubro de 1962, a Assembleia conciliar se encontrava num momento de grandes incertezas e fortes debates internos (RICCARDI, 1996, p. 21-86).¹ Os padres conciliares publicaram uma mensagem, escrita pelos teólogos dominicanos franceses Marie Dominique Chenu e Yves Congar, dirigida *ad universos homines*. O texto apresentava a grande preocupação da assembleia com “os mais humildes, os mais pobres, os mais fracos” (ENCHIRIDION, n.78), ecoando as palavras do Papa na sua radiomensagem. É importante pontuar que o episcopado italiano, no Concílio, como grupo estruturado e coerente nunca existiu. Os bispos italianos faziam parte da “Igreja de Pio XII” (RICCARDI, 1986, p. 21-52). Devido a isso, o termo conversão foi frequentemente utilizado para designar a significativa evolução do cardeal Lercaro durante os últimos anos do pontificado de Pio XII (BATTELLI, 1980, p. 30-32).

Lercaro, no dia 6 de dezembro de 1962, realizou uma intervenção na “aula” conciliar, durante a 35ª Congregação Geral, sobre o tema “Igreja dos pobres”. A questão essencial era a identidade da Igreja, apresentada por Lercaro numa perspectiva inesperada para a assembleia conciliar: além de ampliar teologicamente a mensagem de João XXIII, ele propôs que fosse a temática dominante de toda a eclesiologia e cristologia conciliar. Assim, o cardeal sublinha a perspectiva teológica da mensagem do Papa e escreve: “O mistério de Cristo na Igreja sempre foi e é, hoje particularmente, o mistério de Cristo nos pobres...o anúncio do evangelho aos pobres”. Um anúncio visto como síntese de toda a vida de Jesus, das profecias relativas ao Messias dos pobres do Reino de Deus, presente, mas também prometido na vinda escatológica do Filho do Homem no final dos tempos (LERCARO, 2014, p. 113-122).

Alicerçado nesta base cristológica, de impoção claramente bíblica, o texto de Lercaro, elaborado com Giuseppe Dossetti, teólogo que o assessorava no Vaticano II (LOREFICE, 2011, p. 175-186; O’MALLEY, 2014, p. 181), apre-

1. Sobre o contexto histórico e desenvolvimento do Concílio, ver: SOUZA, N. Contexto e desenvolvimento histórico do Concílio Vaticano II. In: GONÇALVES, P. S. L.; BOMBONATO, V. (orgs.). Concílio Vaticano II. *Análise e prospectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 17-67.

senta visivelmente os desdobramentos eclesiológicos que podem ser sintetizados nesta frase que é um projeto: “o tema do Concílio [deveria ser] a Igreja, particularmente a Igreja dos pobres”. Igreja chamada a evangelizar inspirada pelo rosto do Messias pobre, o Ungido do Senhor e a viver como Igreja pobre. De acordo com Lercaro, isto significa que a Igreja deve abandonar uma prática moralista, sociológica, institucional, filantrópica ou ascética e entrar no mistério de Cristo, em que a “pobreza é um aspecto essencial e primário” (BARNOSELL, 2015, p. 59-64). O mistério da Igreja não é outro senão o mistério de Cristo pobre. E esse mistério se manifesta na encarnação do Verbo feito humanidade. O texto de Lercaro e Dossetti afirma que a temática não só é perenemente essencial, mas de suprema atualidade histórica.

Sobre a evangelização, Paulo VI, o Papa que dirigiu o Concílio a partir do segundo período, escreverá, em 1975, que está “...não se esgota com a pregação ou com o ensino de uma doutrina” (PAULO VI, 2015, n. 47). Os desdobramentos da temática da Igreja dos pobres e da evangelização continuam na *Evangelii Nuntiandi*. Ao escrever sobre o então “Terceiro Mundo” assim relata o Papa: “Povos comprometidos, como bem sabemos, com toda a sua energia no esforço e na luta por superar aquilo que os condena a ficarem à margem da vida: carências, doenças crônicas e endêmicas, analfabetismo, pauperismo, injustiças nas relações internacionais, e especialmente nos intercâmbios comerciais (...)”. Para Paulo VI, as causas da marginalização são “situações de neocolonialismo econômico e cultural, por vezes tão cruel como o velho colonialismo político”; devido a isso, “a Igreja, repetiram-no os Bispos, tem o dever de anunciar a libertação de milhões de seres humanos, sendo muitos destes seus filhos espirituais: o dever de ajudar uma tal libertação nos seus começos, de dar testemunho em favor dela e a de envidar esforços para que ela chegue a ser total”. E encerra o parágrafo sustentando que “isso não é alheio à evangelização” (EN 30).

A proposta do cardeal Lercaro sobre a presença de Cristo nos pobres e sua identificação com eles (Mt 25, 40) deve orientar a missão da Igreja que, assim, retoma a missão messiânica de Cristo e ser Igreja dos pobres. Este pensamento desemboca em duas vertentes. A primeira, numa Igreja dos pobres, chamada a ser Igreja para os pobres, a evangelizá-los e a deixar-se evangelizar por eles. A

segunda, ser Igreja dos pobres significa ser uma Igreja pobre, que vive o seguimento a Jesus de Nazaré pobre, sem ser abduzida pela sedução e fascínio da riqueza terrena. Essas duas vertentes fazem parte também do pensamento do Papa Francisco (FRANCISCO, 2013, n. 198).

Igreja dos pobres

Como é sabido, o Concílio não seguiu a proposta de Lercaro, mas escolheu o pensamento eclesiológico dos cardeais Joseph Léon-Suenens (Malines-Bruxelas) e Giovanni Battista Montini (Milão, futuro Papa Paulo VI), que resultou em duas constituições: a *Lumen gentium*, sobre o mistério da Igreja e a *Gaudium et spes*, sobre a relação da Igreja com a sociedade contemporânea. Durante a realização do Concílio, foi muito ativo o informal e numeroso grupo de bispos e peritos, juntamente com outras pessoas externas, que tiveram influência no decorrer da assembleia conciliar: o “Grupo da Igreja dos Pobres”. Este grupo se reunia no Colégio Belga de Roma. A iniciativa foi do padre francês Paul Gauthier, antigo membro da fraternidade de Charles de Foucauld, que era padre operário em Nazaré. Gauthier transcorreu todo o período conciliar em Roma, teve apoio do bispo belga de Tournai, Charles-Marie Himmer (que presidiu a missa nas Catacumbas de Santa Domitília – Pacto das Catacumbas) (SOUZA, 2020, p. 426-428) e, também, dos bispos franceses Alfred Ancel (bispo auxiliar de Lyon) e Georges Mercier (bispo de Lahouat, Saara da Argélia). De acordo com o padre Gauthier, os pobres deveriam ter consciência de seus próprios direitos e da própria libertação através do Evangelho. O objetivo central do Grupo da Igreja dos Pobres era sensibilizar os padres conciliares sobre a relação entre Igreja, Evangelho e pobreza. O Concílio deveria ser capaz de fazer chegar a mensagem de esperança aos mais pobres (TERRAZAS, 2016, p. 295). Este ponto de partida acompanhou o início da elaboração da teologia da libertação. Diversos bispos da América Latina, mas também da África, da Ásia e da Europa desejavam uma Igreja mais próxima aos pobres; todos eles participaram do Grupo da Igreja dos Pobres. No seu opúsculo *Jésus, l’Église et les pauvres*, o padre Gauthier apresentava reflexões bíblicas sobre os profetas e sobre Jesus com referência à pobreza e, ao mesmo tempo, denunciava uma Igreja rica, que não se identificava com Jesus de Nazaré, “o carpinteiro e com ele todo o mundo do trabalho, com o

povo dos pobres e dos operários” (citado por MENNINI, 2016, p. 52). Não será possível compreender plenamente a contribuição conciliar de Lercaro se não se recorda de um aspecto principal da sua atividade, ou seja, ser o protetor da Igreja dos Pobres (GROOTAERS, 1994, p. 454; TERRAZAS, 2016, p. 296).

O trabalho do Grupo Igreja dos Pobres foi integrado, em parte, no Relatório Lercaro, que o cardeal entregou ao Papa Paulo VI poucos dias antes do término do terceiro período do Vaticano II (19 de novembro de 1964). O título do Relatório era *Appunti sul tema della povertà nella Chiesa. Rapporto al papa*. O documento final foi redigido por Dossetti e pela chamada *Officina bolognese* (LERCARO, 2014, p. 157). No apêndice, o cardeal Lercaro incluiu o elenco dos 500 padres conciliares que assinaram um apelo sobre a necessidade e a urgência do tema da pobreza na Igreja (GROOTAERS, 1995, p. 455). O ponto central do Relatório é a crítica à sociedade opulenta que, com a sua adoração neopagã dos bens materiais, anula o sentido do sagrado e produz uma decadência espiritual da humanidade. É, pois, nesse sentido que se necessita reverter uma teologia de imposição moralista que possa bloquear a sociedade opulenta e o ateísmo marxista. É urgentíssimo que a Igreja recupere o sentido teológico da pobreza, que surge do plano divino, livre e gratuito (a Revelação de Deus em Jesus foi realizada no meio da pobreza), para reunir todos os cristãos, discípulos de Jesus encarnado e abaixado até a cruz. É fundamental ler a primeira bem-aventurança (Mt 5,3; Lc 6,20) como aquela que é dirigida “a quem tenha uma condição objetiva de pobre, de excluído, de deserdado deste mundo, vivida com um íntimo abandono ao plano divino” (LERCARO, 2014, p. 164). A intervenção de Lercaro no evento conciliar ficará em segundo plano, porém foi desdobrada no Pacto das Catacumbas, na II Conferência do Episcopado Latino-Americano e Caribenho (Medellín, 1968), em encíclicas de Paulo VI (*Evangelii Nuntiandi*, *Populorum Progressio*, *Octogesima Adveniens*), João Paulo II (*Novo Millennio Ineunte*) e Francisco (*Evangelii Gaudium e Fratelli Tutti*), dentre outros documentos.

Cristo pobre, Igreja pobre

Nos documentos conciliares, não há muitas referências explícitas sobre a Igreja e os pobres, exceto em dois textos: *Lumen gentium*, n. 8 e *Ad gentes*, n. 5.

Em outros documentos do Vaticano II, aparecem as palavras *pauper* e *paupertas*, mas, quando presentes nos textos, limitam-se a fixar os deveres da Igreja e dos cristãos em relação aos pobres e aos marginalizados da terra.

Na *Lumen gentium*, n. 8, a pobreza evangélica é apresentada como constitutiva da Igreja e do seu mistério. A Igreja foi fundada sobre a pobreza de Cristo e de seu relacionamento com os pobres. O Vaticano II reconhece que há uma relação intrínseca entre Cristo e pobreza, e que essa relação jorra de Jesus, na medida em que Ele viveu na pobreza e esteve a serviço dos pobres. Há uma conexão intrínseca entre Cristo e os pobres, enraizada no mistério da encarnação de Cristo e na sua *kenosis*. Nesse mesmo número da Constituição conciliar, é mencionado o Cristo Jesus, como Aquele que se esvaziou de si e rebaixou-se a si mesmo (Fl 2, 6-7). Jesus fez sua escolha por uma condição humana pobre (2Cor 8,9) visto que, sendo rico, Ele se fez pobre. A Igreja é chamada a seguir os passos de Jesus e a escolher um caminho de pobreza, de humildade e de abnegação, ciente de que, à diferença de Cristo, que não conhece o pecado (2Cor 5,21), ela necessita de constante e permanente purificação. O mistério da salvação se realiza por meio do Cristo pobre e servidor, culminando no Gólgota. Portanto, ao Cristo pobre deve corresponder uma Igreja pobre.

A Constituição dogmática segue o seu paralelismo entre Cristo e a Igreja fazendo menção ao discurso de Jesus na sinagoga de Nazaré (Lc 4,18), o qual cita o profeta Isaías (Is 61,1), assumindo ter sido enviado pelo Pai para “evangelizar os pobres, para proclamar a remissão aos presos e aos cegos recuperar a vista, para restituir a liberdade aos oprimidos”. A Constituição ainda se refere ao texto de Lucas, segundo o qual o Filho do Homem veio procurar e salvar o que estava perdido (Lc 19,10). Por sua vez, a Igreja é solicitada a reconhecer “nos pobres a imagem de seu fundador, pobre e sofrido” (alusão a Mt 25,40) e socorrê-los nas suas necessidades, na sua. Quem serve aos pobres serve a Cristo neles.

O decreto do Vaticano II sobre a atividade missionária da Igreja, *Ad gentes*, n. 5, acrescenta ao texto da *Lumen gentium*, n. 8, o fundamento pneumatológico da pobreza: a Igreja deve agir como Cristo agiu, seguindo o seu caminho de pobreza, sempre sob o impulso do Espírito. Desta maneira, o n. 5 da *Ad gentes* se

coliga com o n. 3, recordando a real encarnação de Cristo e, ao mesmo tempo, que é o Espírito que moverá e iluminará a Igreja no caminho da pobreza, no seguimento a Jesus, que possui a plenitude do Espírito.

Caberá a Paulo VI aproximar a Igreja do mundo dos pobres. Ele retomará a ideia de Lercaro e do Grupo da Igreja dos Pobres na construção de seus discursos e documentos. Três deles são basilares: *Populorum progressio* (1967), *Octogesima adveniens* (1971) e *Evangelii nuntiandi* (1975). De maneira especial, a encíclica *Populorum progressio*. Da América Latina, o Papa, recebeu denúncias sobre a situação aviltante das populações empobrecidas que viviam em situação miserável e em grande parte sob regimes ditatoriais funestos, apoiados pelo capitalismo “democrático” americano. O Papa não ficou alheio a essa situação; lançou a encíclica *Populorum progressio*, que provocou grande debate tanto nos meios eclesiais quanto fora deles, principalmente entre os conservadores da Cúria Romana, que achavam que o Papa havia excedido em suas colocações à esquerda, como, por exemplo, quando citou e questionou a supremacia da propriedade privada em detrimento dos direitos: “O bem comum exige por vezes a expropriação, se certos domínios formam obstáculo à propriedade coletiva, pelo fato da sua extensão [...] da miséria que daí resulta para as populações, do prejuízo considerável aos interesses do país” (PP n. 24). Para Paulo VI, o desenvolvimento dos povos deve ser um empenho primário da Igreja, sendo um importante caminho para a paz. O progresso econômico deve ser colocado a serviço da humanidade. O pão cotidiano deve ser distribuído a todos, como sinal de fraternidade (SOUZA, 2020, p. 389-390). Numa visão global do mundo, o Papa conferia à paz o nome de desenvolvimento. Aprofundava a temática, no imediato pós Concílio, da centralidade dos pobres na Igreja.

Considerações finais

Um evento de grande magnitude para a Igreja católica no século XX foi o Concílio Vaticano II. Seu propósito de dialogar com a sociedade contemporânea é relevante para uma teologia latino-americana que tem seu fundamento primeiro no Evangelho. O Concílio contou com alguns protagonistas de enorme relevância e, dentre eles, está o cardeal bolonhês Giacomo Lercaro. O cardeal

introduziu no Vaticano II a chave da Igreja dos pobres. No pensamento de seu assessor, Dossetti, essa chave permitiu embasar os outros objetivos primários do Concílio: a abertura à sociedade contemporânea e a unidade dos cristãos. O caminho da evangelização dos pobres ajudou a descobrir o último objetivo do Vaticano II, que é a presença da Igreja no mundo inteiro.

Foram extremamente importantes as relações de diálogo e proximidade de Lercaro com os bispos latino-americanos, especialmente com o brasileiro Helder Camara e o chileno Manuel Larraín. Certamente foi a antecipação e o prelúdio do desenvolvimento pós-conciliar desdobrado em Medellín (1968) e Puebla (1979) (SCATENA, 2007, p. XIII). O olhar de Lercaro antecipou algumas intuições que foram desenvolvidas no período pós-conciliar ao se reler a eclesiologia do Vaticano II, em particular a noção de Igreja local, fundada e compreendida no marco de uma eclesiologia eucarística. É notável a sua reflexão sobre a Igreja local: a tríade sacramental, batismo, eucaristia, episcopado, delinea a ontologia mais profunda da Igreja, como mistério e como corpo visível. Nesta, e em outras intuições – como a proposta sobre a Igreja dos pobres ou a que fez sobre o sínodo dos bispos –, Lercaro traçou, na análise de Alberigo, a fronteira mais avançada da maioria conciliar (cf. TERRAZAS, 2016, p. 308).

Referências

ACTA APOSTOLICAE SEDIS 54 (1962): p. 785-795.

ALBERIGO, G. **Église des pauvres selon Jean XXIII et le Concile Vatican II.** In: VANNIER, M. A. (et alii). *Anthropos Laikos: mélanges Alexandre Faivre à l'occasion de ses 30 ans d'enseignement.* Universitaires Fribourg: Fribourg, 2000.

BARNOSELL, J.; PANELLAS I. *La Chiesa dei poveri. La sfida sempre attuale del Concilio Vaticano II.* Milano: Mondadori, 2015.

BATTELLI, G. *Introduzione a G. Lercaro. Lettere dal Concilio, 1962-1965.* Bologna: Edizioni Dehoniane, 1980.

DONATI, M. *Il sogno di una Chiesa. Gli interventi al Concilio Vaticano II del cardinale Giacomo Lercaro.* Assisi: Cittadella Editrice, 2010.

ENCHIRIDION VATICANUM. I. *Documenti ufficiale del Concilio Vaticano II (1962-1965).* Bologna: EDB, 2012.

FRANCISCO, Papa. *Evangelii Gaudium. Exortação Apostólica sobre o anúncio*

- do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2013.
- FRANCISCO, Papa. Fratelli Tutti. Carta Encíclica sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Loyola, 2020.
- GIOVANNI XXIII, Papa. Radiomessaggio ai fedeli di tutto il mondo, a um mese dal Concilio Ecumenico Vaticano II (11.09.1962). Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/it/messages/pont_messages/1962/documents/hf_j-xxiii_mes_19620911_ecumenical-council.html. Acesso em: 08 abr. 2021.
- GROOTAERS, J. Protagonisti del Concilio: In: GUASCO, M. et alii. *Storia della Chiesa*. Vol. XXV/1. Milano: San Paolo, 1995, p. 451-459.
- JOÃO PAULO II, Papa. Novo Millennio Ineunte. Carta Apostólica ao clero e aos fiéis no término do Grande Jubileu do Ano 2000. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html. Acesso em: 30 abr. 2021.
- JOÃO XXIII, Papa. Gaudet Mater Ecclesia. In: *AAS* (1962), vol. 54, p. 785-795.
- LERCARO, G. *Per la forza dello Spirito*. Discorsi conciliari del cardinale Giacomo Lercaro (1962-1965). Bologna: EDB, 2014.
- LOREFICE, C. *Dossetti e Lercaro*. La Chiesa povera e dei poveri nella prospettiva del Concilio Vaticano II. Milano: Paoline, 2011.
- MENNINI, M. La Chiesa dei poveri. Dal Vaticano II a papa Francesco. Milano: Guerini e Associati, 2016.
- O'MALLEY, J. W. O que aconteceu no Vaticano II. São Paulo: Loyola, 2014.
- PAULO VI, Papa. *Populorum progressio*. Carta Encíclica sobre o desenvolvimento dos povos. São Paulo: Paulinas, 1982.
- PAULO VI, Papa. *Evangelii Nuntiandi*. Exortação Apostólica sobre a evangelização no mundo contemporâneo. São Paulo: Paulinas, 2015.
- PAULO VI, Papa. Octogesima Adveniens. Carta Apostólica por ocasião do 80º. Aniversário da Encíclica Rerum Novarum. Disponível em: http://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html. Acesso em: 22 abr. 2021.
- RICCARDI, A. La tumultuosa apertura dei lavori. In: ALBERIGO, G. (dir.). *Storia del Concilio Vaticano II*. Vol. II. Il Mulino. Bologna, 1996, p. 21-86.
- RICCARDI, A. Chiesa de Pio XII o Chiese italiane? In: *Le Chiese di Pio XII*. Roma-Bari, 1986, p. 21-52.
- SCATENA, S. *In populo pauperum*. La Chiesa latinoamericana dal Concilio a Medellín (1962-1968). Bologna: Il Mulino, 2007.
- SOUZA, N. História da Igreja. Notas introdutórias. Petrópolis: Vozes, 2020.

SOUZA, N.; SBARDELOTTI, E. (orgs.). Medellín, Memória, profetismo e esperança na América Latina. Petrópolis: Vozes, 2018.

TERRAZAS, S. M. Protagonistas del Vaticano II. Galería de retratos y episodios conciliares. Madrid: BAC, 2016.

La participación plena de las mujeres en la Iglesia De Vaticano II al pontificado de Francisco

The full participation of women in the Church
From Vatican II to the pontificate of Francis

**Olga Consuelo Vélez*

Resumen

Este artículo quiere reflexionar sobre la participación de las mujeres en la iglesia, participación que fue mucho más plena en los orígenes del cristianismo pero que, con el paso del tiempo, se invisibilizó hasta quedar excluidas de los niveles de decisión eclesial y de los ministerios ordenados. Mostrará cómo algunos pronunciamientos magisteriales favorecieron dicha exclusión, pero también la novedad que trajo Vaticano II al afirmar la dignidad e igualdad fundamental de las mujeres en la sociedad y en la iglesia. Finaliza con el pontificado del papa Francisco el cual, pronunciándose a favor de la indispensable participación de las mujeres, no la ha concretado en sus afirmaciones sobre los ministerios ordenados ni en un cambio eclesial estructural que lo haga posible.

Palabras clave: Mujeres, igualdad fundamental, participación eclesial, ministerios eclesiales, ministerios ordenados.

Abstract

This article wants to reflect on the participation of women in the church, a participation that was much fuller in the origins of Christianity but that, with the passage of time, became invisible until they were excluded from the levels of

*Doctora en Teología por la Pontificia Universidad Católica de Rio de Janeiro. Profesora Titular e investigadora de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá por 30 años. Actualmente es profesora e investigadora de la Licenciatura en Teología de la Fundación Universitaria San Alfonso de Bogotá.

Revista de Cultura
Teológica

Enviado em
27.05.2021

Aprovado em
16.06.2021

Ano XXIX - Nº 99
Maio - Ago 2021



PUC-SP

Programa de Estudos
Pós Graduados em
Teologia - PUC/SP

ecclesial decision-making and the ordained ministries. It will show how some magisterial pronouncements favored this exclusion, but also the novelty that Vatican II brought by affirming the fundamental dignity and equality of women in society and in the church. It ends with the pontificate of Pope Francis which, speaking in favor of the indispensable participation of women, has not specified it in his statements about ordained ministries or in a structural ecclesial change that makes it possible.

Keywords: Women, fundamental equality, ecclesial participation, ecclesial ministries, ordained ministries.

Introducción

La situación de las mujeres viene cambiando decididamente en las últimas décadas. De ser excluidas de las esferas sociales, políticas, culturales y religiosas, han logrado obtener sus derechos fundamentales y en un espacio de tiempo realmente corto, han ocupado más posiciones de importancia en la sociedad, han desempeñado roles vetados para ellas, han mostrado su capacidad de ser gestoras de la historia y continúan trabajando por su mayor desarrollo y búsqueda de nuevos e inauditos caminos. Pero no todo está alcanzado y aún persisten grandes y profundas desigualdades, sobre todo en referencia a las mujeres de estratos socioeconómicos con menos posibilidades. Además, por la mentalidad patriarcal y machista que han conformado a las sociedades e iglesias se hace más difícil avanzar y, por eso, se mantienen estereotipos de género, que continúan siendo barreras por superar. De todas maneras, esta nueva realidad es irreversible y las luchas de las mujeres por alcanzar todo lo que les pertenece seguirá vigente.

Este artículo se pregunta por la manera cómo la iglesia está acompañando estos cambios y cuál es el nivel de integración que se ha abierto en su seno para ellas. Se presenta, en primer lugar, cómo las mujeres gozaban de una participación igualitaria con los varones en los orígenes cristianos. Es conocido que esa realidad fue opacándose desde que el cristianismo se expandió en el Imperio y las comunidades fueron acomodándose a las estructuras patriarcales de ese tiempo. Por eso, en segundo lugar, se mostrará cómo algunos pronunciamientos

magisteriales dan cuenta de una visión de la mujer restringida al hogar, ejerciendo como esposa y madre. En tercer lugar, se referirá a Vaticano II, Concilio que trajo un cambio de esa visión -que ya se venía preparando años atrás- afirmando la dignidad fundamental e igualdad de las mujeres con los varones. Finalmente, se tomarán en cuenta algunos de los pronunciamientos del papa Francisco que puede mostrar en qué situación se encuentran hoy las mujeres en la institución eclesial y que se puede esperar o exigir de ella. Con esto se busca seguir abriendo caminos para la participación plena de las mujeres en la iglesia que no solo constituye una deuda sino una exigencia ética que debería tener una pronta y eficaz respuesta.

1. En los comienzos no fue así¹

En el Nuevo Testamento encontramos testimonios de la presencia y participación de las mujeres en el grupo que acompañó a Jesús y en el desarrollo de su misión. Ellas aparecen como discípulas que lo acompañan desde Galilea hasta el calvario (Lucas 8:1-3), se mantienen firmes al pie de la cruz (Juan 19:25) y son reconocidas como las primeras testigas de su resurrección (Juan 20:1-18).

Por su parte, las cartas paulinas muestran cómo las mujeres tuvieron un rol protagónico en la iglesia de los orígenes. Desde el principio ellas se incorporan a la iglesia con el mismo rito que los varones: el bautismo² (Hechos 8:12); perseveran en la oración con los discípulos (Hechos 1:14), participan de momentos decisivos para la vida eclesial como la elección de Matías³ (Hechos 1:15-26); son transmisoras de la fe (Hechos 16:1; Romanos 16: 13; 2 Timoteo 1:5) y ejercen diversos ministerios: profético (Hechos 21: 9; 1 Corintios 11:5); diaconal (Romanos 16:1); misionero (Romanos 16:7); de enseñanza (Hechos 18: 2.21; Romanos 16: 3); de las viudas (1 Timoteo 5: 9-10).

Esta participación igualitaria de la mujer en la iglesia primitiva fue que-

1. Para una profundización del papel de las mujeres en las primeras comunidades cristianas, ver: BAUTISTA, E., 1993; ESTÉVEZ, E., 2012.

2. En el judaísmo, el rito de incorporación era la circuncisión, reservada a los varones.

3. El versículo comienza “uno de aquellos días...” haciendo referencia a los versículos inmediatamente anteriores donde se afirma la presencia de las mujeres en la oración con los Doce. Por consiguiente, si las mujeres se mantenían en oración con el grupo, debieron estar presentes en la elección de Matías.

dando en la sombra, fruto de la cultura patriarcal vigente en el imperio y del proceso de institucionalización y sacerdotalización eclesial⁴ en los esquemas de ese momento. Pero, aunque esta situación continuó vigente por mucho tiempo, desde el siglo pasado fue despertando la conciencia feminista exigiendo el reconocimiento de los derechos de las mujeres y, poco a poco, se fue comenzando a exigir también en las iglesias. Actualmente las mujeres han asegurado sus derechos civiles y sociales, pero siguen luchando por combatir la mentalidad patriarcal que hace muy difícil ponerlos en práctica. A nivel eclesial ha aumentado la participación a diversos niveles, pero los espacios ministeriales y de decisión aún siguen vetados para ellas.

2. Algunos pronunciamientos del magisterio sobre las mujeres anteriores a Vaticano II

La década de los 60s, tiempo en que Juan XXIII convoca el Concilio Vaticano II, fue un tiempo de grandes transformaciones. En lo que respecta a las mujeres, la revolución sexual les hizo ganar una autonomía nunca vista. Controlando sus cuerpos y liberándose de los largos tiempos dedicados a cuidar a los hijos, al marido y a las labores domésticas, pudieron incursionar en otros campos y, de esa manera, cambiar la configuración social. En esos años también se conquistaron derechos civiles y sociales que permitieron su mayor protagonismo en la sociedad. Pero para la mentalidad eclesial la mujer debía seguir ocupando sus roles al interior del hogar. Así lo reafirmaban los pontífices antes del Concilio. Veamos algunos ejemplos:

León XIII en su Encíclica *Arcanum Divinae Sapientiae* (1880), escribe a propósito del matrimonio cristiano:

...definidos los deberes, y señalados todos los derechos de cada uno de los cónyuges. Es, a saber, que se hallen éstos siempre persuadidos del grande amor, fidelidad constante y solícitos y continuos cuidados que se deben mutuamente. El marido es el jefe de la familia, y cabeza de la mujer la cual, sin embargo, por ser carne de la carne y hueso de los huesos de aquél, se sujete y obedezca al marido, no a manera de esclava,

4. Para profundizar en este proceso de sacerdotalización ver: CORPAS, I., 2020.

sino como compañera; de suerte que su obediencia sea digna a la par que honrosa (n. 5).

Es de notar que se hace un llamado a que esa sujeción de la mujer a su marido no sea a manera de esclava. Sin embargo, no se afirma esa igualdad fundamental que debe existir entre el varón y la mujer. En la Encíclica *Rerum Novarum* (1891), refiriéndose a la posibilidad del trabajo extradoméstico, señala que el destino para la mujer es el de las atenciones domésticas: “Hay ciertos trabajos que no están bien a la mujer, nacida para las atenciones domésticas, las cuales atenciones son una grande salvaguarda del decoro propio de la mujer, y se ordenan naturalmente a la educación de la mujer y prosperidad de la familia (n. 24)”.

Esta visión continúa al principio del Siglo XX. La enseñanza de la Iglesia la sitúa preferentemente en los roles de esposa y madre en el contexto de la familia, incluso en los inicios, la Iglesia no apoya la presencia de la mujer en el mundo del trabajo.

Pío XI en la Encíclica *Casti Connubii* (1930) se refiere a la mujer señalando la necesidad de que esté sujeta al marido:

Robustecida la sociedad doméstica con el vínculo de esta caridad, es necesario que en ella florezca lo que San Agustín llamaba jerarquía del amor, la cual abraza tanto la primacía del varón sobre la mujer y su rendida obediencia, recomendada por el Apóstol con estas palabras: Las casadas estén sujetas a sus maridos, como al Señor, por cuanto el hombre es cabeza de la mujer, así como Cristo es cabeza de la Iglesia (Efesios 5: 22-23) (n. 2e).

Nuevamente la igualdad fundamental entre el varón y la mujer no es afirmada y, por el contrario, se dice que tal igualdad sería antinatural:

Todos los que empañan el brillo de la fidelidad y castidad conyugal, como maestros que son del error, echan por tierra también fácilmente la obediencia confiada y honesta que ha de tener la mujer a su esposo; (...) tal libertad falsa e igualdad antinatural de la mujer con el marido tornase en daño de ésta misma, pues si la mujer desciende de la sede, verdaderamente regia a que el Evangelio la ha levantado dentro de los muros

del hogar, bien pronto caerá en la servidumbre, muy real, aunque no parezca, de la antigüedad, y se verá reducida a un mero instrumento en manos del hombre, como acontecía entre los paganos (n. 6).

Con Pío XII se abre una nueva perspectiva para la mujer quien reconoce la rápida transformación que está sufriendo la mujer, sobre todo las jóvenes, y también apoyó el voto femenino no tanto por favorecer la igualdad femenina sino para atajar el triunfo comunista que cobraba fuerza. En realidad, el pronunciamiento de la Iglesia no va más allá de aceptar los hechos irreversibles de la situación social, pero haciendo un llamado a mantener el lugar reservado a la mujer: la familia, el hogar.

Un cambio de mentalidad más significativo se alcanza en el pontificado de Juan XXIII. En la Encíclica *Pacem in Terris* (1963) reconoce oficialmente la promoción de la mujer:

En segundo lugar, viene un hecho de todos conocido: el ingreso de la mujer en la vida pública, más aceleradamente acaso en los pueblos que profesan la fe cristiana; más lentamente, pero siempre en gran escala en países de tradiciones y culturas distintas. En la mujer se hace cada vez más clara y operante la conciencia de su propia dignidad. Sabe ella que no puede consentir el ser considerada y tratada como cosa inanimada o como instrumento; exige ser considerada como persona; en paridad de derechos y obligaciones con el hombre, así en el ámbito de la vida doméstica como en el de la vida pública, como corresponde a las personas humanas (n. 41).

Aunque se constate el trato dado a la mujer como “cosa inanimada o como instrumento” la situación no parece haber cambiado porque sigue la violencia de género que, en tiempos de pandemia; se ha exacerbado⁵.

3. Vaticano II y la afirmación de la dignidad fundamental de las mujeres

Vaticano II no afronta directamente el problema de la mujer ni mucho me-

5. ONU Mujeres, *La pandemia en la sombra. Violencia contra las mujeres en el contexto del covid-19*. <https://www.unwomen.org/es/news/in-focus/in-focus-gender-equality-in-covid-19-response/violence-against-women-during-covid-19> (consultado 26-03-2021)

nos los avances actuales en materia de derechos, alcanzados por los movimientos feministas⁶. Su lenguaje es androcéntrico y sexista⁷. Sin embargo, comparadas sus afirmaciones con los documentos anteriores que acabamos de señalar, se percibe el cambio fundamental que este Concilio trajo.

Ante pronunciamientos como el anteriormente señalado de Pío XI sobre la igualdad antinatural de la mujer con el varón, Vaticano II afirma la igualdad fundamental entre el hombre y la mujer. *Gaudium et Spes* haciendo referencia a la creación y a la redención universal de Cristo, así lo expresa:

Puesto que todos los hombres, dotados de alma racional y creados a imagen de Dios, tienen una misma naturaleza y un mismo origen, y redimidos por Cristo gozan de una misma vocación y destino divino, se ha de reconocer cada vez más la fundamental igualdad entre todos los hombres (...) toda clase de discriminación social o cultural, por razón de sexo, raza, color, condición social, lengua o religión, se ha de alejar y superar, como contraria al plan de Dios (n. 29).

Así mismo, de considerar a la mujer como sumisa al marido, se pasa a hablar de ella como compañera de vida: “Pero Dios no creó al hombre solo, ya que, desde los comienzos, *los creó varón y hembra* (Génesis 1: 27) haciendo así, de esta asociación de hombre y mujer, la primera forma de una comunidad de personas (n. 12)”.

La igualdad fundamental lleva a exigir la igualdad de derechos en todos los ámbitos de la vida, como lo expresa la Constitución *Gaudium et Spes*:

La mujer, allí donde no la ha conseguido todavía, reclama la igualdad de derecho y de hecho con el hombre (n. 9).
Y es, sin duda, lamentable que los derechos fundamentales de la persona no sean respetados todavía íntegramente en todas

6. La reflexión sobre la mujer se ha realizado bajo el término feminismo. El feminismo es considerado como un movimiento social que expresa resistencia frente a las múltiples discriminaciones a las que ha estado sometida la mujer en razón de su sexo. Actualmente la mayoría de las corrientes feministas han incorporado la categoría de *género* en sus estudios. Esta categoría ayuda a reconocer el sistema patriarcal que ha atribuido unos roles determinados a los varones y a las mujeres e invita a pensar en la construcción de nuevas identidades masculinas y femeninas.

7. La visión androcéntrica continúa afirmando que en la categoría *hombre* las mujeres están incluidas. Este argumento solo refuerza el sexismo social y eclesial y no representa lo que las mujeres dicen de sí mismas.

partes. De da el caso de que a la mujer se le niegue el derecho de escoger libremente marido o de abrazar determinado estado de vida, o de ascender al mismo nivel de educación y cultura que se le concede al varón (n. 29).

Este último aspecto, el acceder al mismo nivel cultural que el varón, vuelve a tratarse en esta Constitución:

Uno de los deberes más propios de nuestra época, sobre todo para los cristianos, es el de trabajar con ahínco para que (...) se reconozca el derecho de todos y en todas partes a la cultura y a su ejercicio efectivo sin distinción de origen, de sexo, de nacionalidad (...) Las mujeres ya trabajan en casi todos los campos de la vida, pero conviene que sepan también representar plenamente su papel según su propia índole. Es, pues, deber de todos hacer que la participación propia y necesaria de la mujer en la vida cultural sea reconocida y favorecida (n. 60).

Además de estas afirmaciones explícitas, podemos aplicar toda la novedad que supuso el Concilio, especialmente, en lo que se refiere al laicado, a las mujeres. Es así como en el Decreto *Apostolicam Actuositatem*, se explícita la necesaria participación de la mujer en la misión evangelizadora de la Iglesia: “Como en nuestros tiempos participan las mujeres cada vez más activamente en toda la vida social, es de sumo interés su mayor participación también en los campos del apostolado de la Iglesia (n. 9)”.

En ese mismo sentido, al definir la iglesia como Pueblo de Dios se abren las puertas para una comprensión distinta de la corresponsabilidad de todos y todas en la iglesia. La definición que la Constitución *Lumen Gentium* hace del laicado cambia la perspectiva sobre este: “Por el nombre de laicos se entiende aquí todos los fieles cristianos, a excepción de los miembros que han recibido un orden sagrado y los que están en estado religioso reconocido por la iglesia” (n. 31), abriendo así un campo de acción eclesial en el que las mujeres, por supuesto, están incluidas.

Ahora bien, después de este impulso dado por Vaticano II para responder de alguna manera a la configuración social distinta, con respecto a las mujeres, ¿qué tanta recepción tuvo y qué posibilidades suscitó? Este será el objeto de nuestro

siguiente apartado.

3.1 Peticiones surgidas después de Vaticano II sobre el acceso de las mujeres a los ministerios

El “Mensaje a las mujeres” de Pablo VI (1965) al finalizar Vaticano II muestra la conciencia que la Iglesia tiene de haber elevado y liberado a la mujer, de haber hecho resplandecer, en el curso de los siglos, dentro de la diversidad de los caracteres, su innata igualdad con el hombre. Pero llega la hora en que la vocación de la mujer se cumple en plenitud, la hora en que la mujer adquiere en el mundo una influencia, un peso, un poder jamás alcanzado.

Pero continuando con la carta, la iglesia no deja de situarla en el papel de esposa, madre, hijas y viudas, vírgenes consagradas y mujeres solas cuyo papel es la misión de “la guarda del hogar, el amor a las fuentes de la vida, el sentido de la cuna”. Es decir, la participación eclesial no es una tarea que se vea para las mujeres y no parecen abrirse caminos para ello.

Sobre los ministerios ordenados sabemos que la Constitución *Lumen Gentium* reinstaura el ministerio del diaconado permanente para los varones (n. 29) pero no dice nada del diaconado para las mujeres. Sin embargo, en el Sínodo de Obispos de 1971 que trató del sacerdocio ministerial, el Cardenal George B. Flahiff, arzobispo de Winnipeg (Cánada), en una de sus intervenciones, propuso el ministerio para las mujeres:

Sabemos que el sacerdocio del Antiguo Testamento era solamente masculino (...). Sabemos que Jesús no podía alterar con tanta radicalidad la imagen social que su época tenía de la mujer (...) Sabemos que la mayoría de las afirmaciones de Pablo relativas a la disciplina eclesiástica eran de índole sociológica y no doctrinal (...) Sin embargo, pienso que no existe objeción dogmática para reconsiderar hoy este problema. Los textos del Vaticano II, por su parte, emiten categóricas afirmaciones contra la discriminación de la mujer en la Iglesia. Con todo, tenemos que reconocer que muchas mujeres católicas excelentes, lo mismo que otras personas, consideran que no se ha hecho un notable esfuerzo para el cumplimiento de esta doctrina. Esperan pacientemente la revisión del código de Derecho Canónico y la eliminación de todos aquellos pasajes discriminatorios, como un gesto de autenticidad. Respecto a

lo que se ha dicho sobre la creciente diversificación de los ministerios en la Iglesia, no veo cómo pueda dejarse de plantear el problema del acceso de la mujer a tales ministerios. Seríamos infieles a nuestro deber con más de la mitad de la Iglesia si, al menos, no tocásemos el tema. Reconozco que la posición de la mujer no ha evolucionado de la misma forma en todas las partes del mundo y que pueden existir dificultades en conseguir una visión homogénea acerca de esta evolución. El episcopado canadiense invitó recientemente a algunas representantes altamente calificadas de las mujeres católicas del Canadá para discutir esta cuestión. Sus opiniones y aspiraciones fueron claras, constructivas y respetuosas, con unas recomendaciones que yo aquí presento, a saber: que el Sínodo Episcopal pida al Santo Padre la creación inmediata de una comisión mixta (es decir, compuesta de obispos, sacerdotes, seglares de ambos sexos, religiosos y religiosas) para estudiar con profundidad los ministerios femeninos en la Iglesia (citado por Porcile, 1993, pp.42-43).

3.2 Un no rotundo a los ministerios ordenados para las mujeres

Pablo VI instituyó una comisión para el estudio de la posibilidad de acceso de las mujeres al ministerio ordenado. Dicha comisión trabajó durante tres años. En 1976, la Comisión para la Doctrina de la Fe dio a conocer la *Declaración sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial* (Inter Insigniores). La respuesta es negativa. La Iglesia no encuentra razones para aceptar el sacerdocio femenino. Este documento despertó innumerables reacciones en todos los ámbitos especialmente en los universitarios donde se denunció la confusión reinante entre los argumentos culturales, sociales o disciplinares con los teológicos y exegéticos al tratar el tema. Sin embargo, ese documento pareció cerrar las posibilidades para continuar el estudio sobre este tema.

Pero antes de este pronunciamiento estaban los pasos que Pablo VI había dado para responder a la solicitud del concilio de restaurar el diaconado permanente. En el *motu proprio Sacrum diaconatus ordinem* (1967) establece las condiciones de restauración del diaconado: hombres casados de edad madura. Explícitamente se excluye a las mujeres.

Pablo VI había encomendado también el 28 de octubre de 1968 a la Congregación para la Disciplina de los Sacramentos la tarea de elaborar una re-

forma sobre las órdenes menores. El resultado fue la Institución de los ministerios laicales: el lectorado y el acolitado, pero se expresa que según la venerable tradición de la Iglesia son reservados a los varones (Pablo VI, 1972). Esta proclamación causó mucha polémica. Si la base de los ministerios laicales es el Sacramento del Bautismo, ¿la mujer no gozaría de los efectos del sacerdocio bautismal? Ante el hecho de que antes de esta definición algunas Conferencias Episcopales permitieran el acceso de la mujer a la proclamación de la lectura y el servicio del altar, la Santa Sede reaccionó con una aclaración sobre *Ministeria Quaedam* afirmando que “nada impide que las mujeres continúen encargadas de las lecturas públicas durante las celebraciones litúrgicas. Para ese servicio no es necesaria una investidura oficial y canónica en forma de institución, por parte del obispo”⁸.

Juan Pablo II publicó la Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem* (1988) en la que reafirma lo dicho en la Declaración *Inter Insigniores*:

Ante todo, en la Eucaristía se expresa de modo sacramental el acto redentor de Cristo Esposo en relación con la Iglesia Esposa. Esto se hace transparente y unívoco cuando el servicio sacramental de la Eucaristía -en la que el sacerdote actúa *in persona Christi*- es realizado por el hombre. Esta es una explicación que confirma la enseñanza de la Declaración *Inter insigniores*, publicada por disposición de Pablo VI, para responder a la interpelación sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial (n. 26).

Y en la Carta Apostólica *Ordinatio sacerdotalis* (1994) vuelve a afirmar que la ordenación sacerdotal, mediante la cual se transmite la función confiada por Cristo a sus Apóstoles, de enseñar, santificar y regir a los fieles, desde el principio ha sido reservada siempre en la Iglesia Católica exclusivamente a los hombres. Esta tradición se ha mantenido también fielmente en las Iglesias orientales (n. 1).

En esta misma carta se recuerdan las palabras de Pablo VI dirigidas a la comunidad anglicana cuando consideró la ordenación de mujeres para reafirmar la negativa de la iglesia a ordenar a las mujeres:

Ella sostiene que no es admisible ordenar mujeres para el sa-

8. L'Osservatore Romano 6.10.1972. Se han necesitado 49 años para que el papa Francisco publicara el Motu Proprio *Spiritus Dominus* (2021) con el que se modificó el canon 230 &1, permitiendo el acceso a los ministerios instituidos del lectorado y el acolitado a las mujeres.

cerdocio, por razones verdaderamente fundamentales. Tales razones comprenden: el ejemplo, consignado en las Sagradas Escrituras, de Cristo que escogió sus Apóstoles sólo entre varones; la práctica constante de la Iglesia, que ha imitado a Cristo, escogiendo sólo varones; y su viviente Magisterio, que coherentemente ha establecido que la exclusión de las mujeres del sacerdocio está en armonía con el plan de Dios para su Iglesia (n.1)

4. ¿Nuevas perspectivas para las mujeres con el papa Francisco?

El pontificado de Francisco ha significado “un aire nuevo” en la iglesia porque con Él llegó una actualización del dinamismo propiciado por Vaticano II -frenado después de 20 años por los pontificados anteriores y designado como “invierno eclesial” por teólogos como Karl Rahner⁹-. Su actitud personal de sencillez y cercanía se completa con sus pronunciamientos muy en consonancia con la Vaticano II y su recepción en América Latina, especialmente en su compromiso con los pobres: “Quiero una iglesia pobre y para los pobres” (Evangelii Gaudium¹⁰ n. 198); “Para la Iglesia la opción por los pobres es una categoría teológica antes que cultural, sociológica, política o filosófica” (EG n. 198).

Pero frente a la realidad de las mujeres, aunque no ha cesado de hacer pronunciamientos en favor de su mayor participación en la Iglesia, todavía no se ha visto una concreción estructural para tal participación y, por el contrario, no ha dejado de repetir la postura de la iglesia de negativa rotunda al acceso de las mujeres a los ministerios ordenados.

Así se expresó en su primera Exhortación:

(...) Reconozco con gusto cómo muchas mujeres comparten responsabilidades pastorales junto con los sacerdotes, contribuyen al acompañamiento de personas, de familias o de grupos y brindan nuevos aportes a la reflexión teológica. Pero todavía es necesario ampliar los espacios para una presencia femenina más incisiva en la Iglesia. Porque ‘el genio femenino es necesario en todas las expresiones de la vida social; por ello, se ha de garantizar la presencia de las mujeres también

9. Otras denominaciones de este período son: involución eclesial (revista Concilium), restauración (GC Zizola), vuelta a la gran disciplina (J. B. Libânio), noche oscura (J. I. González Faus). (Codina, 2006, p. 6).

10. En adelante EG

en el ámbito laboral' y en los diversos lugares donde se toman las decisiones importantes, tanto en la Iglesia como en las estructuras sociales (EG n. 103).

Pero igual de contundentes son las afirmaciones que no le abren espacios en los ministerios ordenados: “El sacerdocio reservado a los varones, como signo de Cristo Esposo que se entrega en la Eucaristía, es una cuestión que no se pone en discusión, pero puede volverse particularmente conflictiva si se identifica demasiado la potestad sacramental con el poder” (EG n. 104).

Es decir, se siguen buscando otras respuestas que aminoren o distraigan del problema fundamental pero no se asume las consecuencias que se deducirían de esa igualdad fundamental entre varón y mujer.

Un momento particularmente esperanzador fue el Sínodo de Amazonía en el que se pidió, una vez más, la participación de las mujeres en los ministerios ordenados, aduciendo además a la falta de ministros varones en aquella región y a la praxis que, de hecho, ya desempeñan tantas mujeres en esas tierras. Así lo pidieron en el Documento final del Sínodo:

(...) Para la Iglesia amazónica es urgente que se promuevan y se confieran ministerios para hombres y mujeres de forma equitativa. El tejido de la Iglesia local, también en la Amazonía, está garantizado por las pequeñas comunidades eclesiales misioneras que cultivan la fe, escuchan la Palabra y celebran juntos cerca de la vida de la gente. Es la Iglesia de hombres y mujeres bautizados que debemos consolidar promoviendo la ministerialidad y, sobre todo, la conciencia de la dignidad bautismal (n. 95).

(...) Reconocemos la ministerialidad que Jesús reservó para las mujeres. Es necesario fomentar la formación de mujeres en estudios de teología bíblica, teología sistemática, derecho canónico, valorando su presencia en organizaciones y liderazgo dentro y fuera del entorno eclesial. (...) Pedimos revisar el Motu Proprio de San Pablo VI, *Ministeria quaedam*, para que también mujeres adecuadamente formadas y preparadas puedan recibir los ministerios del Lectorado y el Acolitado, entre otros a ser desarrollados. En los nuevos contextos de evangelización y pastoral en la Amazonía, donde la mayoría de las comunidades católicas son lideradas por mujeres, pedimos sea creado el ministerio instituido de “la mujer dirigente de la comunidad” y reconocer esto, dentro del servicio de las cambiantes exigencias de la evangelización y de la atención a las comunidades (n. 102)¹¹.

11. Como ya lo señalamos, Francisco abrió la posibilidad del acolitado y lectorado para las mujeres, pero no aprobó crear el nuevo ministerio de dirigente de la comunidad que el Sínodo proponía.

Explícitamente el Sínodo pidió la restitución del diaconado permanente para las mujeres: “En un alto número de dichas consultas, se solicitó el diaconado permanente para la mujer” (n.103). Conocemos que tal petición ya había sido hecha por la Superiores mayores en su encuentro con Francisco en 2016 y la respuesta del papa a tal petición fue la creación de una comisión para estudiar el diaconado en las comunidades de los orígenes. Esa comisión fue cesada porque el papa consideró que no habían llegado a un acuerdo e instituyó otra comisión en 2019, comisión que no se ha reunido por la situación de pandemia que se vive. De todas maneras, las esperanzas ante una respuesta positiva se han debilitado “casi totalmente” porque teológicamente está muy documentado que existió la función de mujeres diaconas en las primeras comunidades cristianas. Detenerse en sí lo ejercieron a partir del mismo rito dado a los varones, resulta un poco anacrónico porque no hay documentación de cuál sería tal rito, exclusivo para los varones.

Ante estas peticiones, el papa Francisco en la Exhortación *Querida Amazonia*, nuevamente mantuvo la negativa eclesial a los ministerios ordenados para las mujeres, aduciendo no sólo la tradición del ejercicio ministerial ejercido solo por varones sino anotando que conceder ese ministerio a las mujeres sería clericalizarlas y hacerles perder lo específico de su feminidad:

Esto nos invita a expandir la mirada para evitar reducir nuestra comprensión de la Iglesia a estructuras funcionales. Ese reduccionismo nos llevaría a pensar que se otorgaría a las mujeres un *status* y una participación mayor en la iglesia sólo si se les diera acceso al Orden sagrado. Pero esta mirada en realidad limitaría las perspectivas, nos orientaría a clericalizar a las mujeres, disminuiría el gran valor de lo que ellas ya han dado y provocaría sutilmente un empobrecimiento de su aporte indispensable (n. 100)

Jesucristo se presenta como Esposo de la comunidad que celebra la Eucaristía, a través de la figura de un varón que preside como signo del único Sacerdote. Este diálogo entre el Esposo y la esposa que se eleva en la adoración y santifica a la comunidad, no debería encerrarnos en planteamientos parciales sobre el poder en la Iglesia. Porque el Señor quiso manifestar su poder y su amor a través de dos rostros humanos: el de su Hijo divino hecho hombre y el de una creatura que es mujer, María. Las mujeres hacen su aporte a la Iglesia según

su modo propio y prolongando la fuerza y la ternura de María, la Madre. De este modo no nos limitamos a un planteamiento funcional, sino que entramos en la estructura íntima de la Iglesia. Así comprendemos radicalmente por qué sin las mujeres ella se derrumba, como se habrían caído a pedazos tantas comunidades de la Amazonia si no hubieran estado allí las mujeres, sosteniéndolas, conteniéndolas y cuidándolas. Esto muestra cuál es su poder característico (n. 101)

Conclusión

Puede pensarse que se está poniendo todo el énfasis en los ministerios ordenados y que esta no es la única manera de la participación eclesial de las mujeres. Por supuesto que dicha participación supera la ministerialidad y que la historia de la iglesia tiene infinitos testimonios de mujeres que desde múltiples servicios y responsabilidades han liderado la experiencia eclesial. Pero es importante hacer algunas aclaraciones:

- La distribución por “roles de género” para desempeñar responsabilidades no es posible admitirlo más ni en la sociedad, ni en la iglesia sin estar fomentando con esto una discriminación en razón del sexo.
- Es verdad que en la Iglesia se han identificado los niveles de decisión con los ministerios ordenados y si estas funciones se independizaran podría darse una mayor participación de las mujeres y del laicado en general, en las decisiones eclesiales. Esto es necesario no solo por las exigencias de las mujeres sino como posibilidad de un laicado corresponsable con la tarea evangelizadora de la Iglesia y haciendo factible el modelo eclesial de pueblo de Dios señalada por Vaticano II y hoy, con palabras de Francisco, un modelo de iglesia sinodal¹².
- Apelar a que la ordenación de mujeres llevaría a “clericalizarlas” supone una contradicción que no se puede aceptar más. El papa Francisco ha criticado muchas veces la clericalización que viven los ministros ordenados varones, en el sentido de ejercicio de poder y privilegios. La solución no es “no ordenar a las mujeres” sino, por el contrario, erradicar con rapidez y eficiencia tal vivencia del ministerio ordenado y promover personas que puedan dar otro estilo, otra forma, otro ejercicio de esa responsabilidad. La participación de las mujeres en ese ministerio, con mucha certeza, podrían modificar eficazmente esa práctica y podría darse esa conversión

12. Para una profundización en la Iglesia sinodal que Francisco señala como “la iglesia del tercer milenio”, consultar: Comisión Teológica Internacional, 2018.

tan urgente de una iglesia clerical a una iglesia servidora.

En definitiva, la Iglesia una vez más está llegando tarde a la hora decisiva de las mujeres y, tal vez, cuando lo reconozca y dé cambios estructurales efectivos, posiblemente muchas de ellas ya estarán lejos de la institución, como ha ocurrido con la clase obrera y con los jóvenes porque sus demandas, no consiguen ser escuchadas por la jerarquía eclesiástica y, por el contrario, se aducen razones que muestran la falta de escucha, de diálogo y de libertad para responder a los signos de los tiempos aunque esto suponga transitar nuevos caminos que parecen inéditos y que, sin embargo, se corresponden con la experiencia de los orígenes.

Referências

- BAUTISTA, Esperanza. (1993). **La mujer en la Iglesia primitiva**. Navarra: Verbo Divino.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (2018). **La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia**. Buenos Aires: Ágape.
- CODINA, Víctor. (2006). **Sentirse Iglesia en el invierno eclesial**, n.46, Barcelona: Colección Eides.
- CORPAS, Isabel. (2000) **¿Ordenación de mujeres? Un aporte al debate desde la eclesiología de Vaticano II y la teología feminista latinoamericana**. Recuperado el 26 de marzo de 2021 de: [Amazon.com: ¿Ordenación de mujeres?: Un aporte al debate desde la eclesiología de Vaticano II y la teología feminista latinoamericana \(Spanish Edition\) eBook: Posada, Isabel Corpas de: Kindle Store](https://www.amazon.com/¿Ordenación-de-mujeres?Un-aporte-al-debate-desde-la-eclesiología-de-Vaticano-II-y-la-teología-feminista-latinoamericana-(Spanish-Edition)/eBook:Posada,IsabelCorpas/de:Kindle-Store).
- DOCUMENTO FINAL ASAMBLEA ESPECIAL PARA LA REGIÓN PANAMAZÓNICA. **Amazonía: Nuevos caminos para la Iglesia y para una Ecología integral**. (2019). Recuperado el 26 de marzo de 2021 de: <http://www.synod.va/content/sinodoamazonico/es/documentos/documento-final-de-la-asamblea-especial-del-sinodo-de-los-obispos.html>.
- ESTÉVEZ, Elisa. (2012). **Que se sabe de las mujeres en los orígenes del cristianismo**. Estella (Navarra): Verbo Divino.
- ONU Mujeres. **La pandemia en la sombra. Violencia contra las mujeres en el contexto del covid-19**. Recuperado el 26 de marzo de 2021 de: <https://www.unwomen.org/es/news/in-focus/in-focus-gender-equality-in-covid-19-response/violence-against-women-during-covid-19>.
- PORCILE, María Teresa. (1993). **La mujer espacio de salvación**. Montevideo: Ed Trilce.
- VÉLEZ, Olga Consuelo. (2002^a). **Igualdad fundamental, derechos y partici-**

pación de la mujer. In: *Revista Vida Pastoral*, n.108, pp. 20-25.

VÉLEZ, Olga Consuelo. (2002b). **La mujer y los pronunciamientos eclesiales.** In: *Theologica Xaveriana* n.143, pp. 531-546.

VÉLEZ, Olga Consuelo. (2015). **Mujer: Igualdad y participación. Una reflexión a propósito de los 50 años del Concilio Vaticano II.** In: *Revista Javeriana*, vol. 151, n. 820, pp. 56-61.

Documentos del magisterio

León XIII. (1891). **Carta Encíclica Rerum Novarum. Sobre la situación de los obreiros.** Recuperado el 26 de marzo de 2021 de: [Rerum novarum \(5 de mayo de 1891\) | LEÓN XIII \(vatican.va\)](#).

Francisco. (2021). **Carta Apostólica en forma de Motu Proprio Spiritus Domini.** Recuperado el 26 de marzo de 2021 de: http://www.vatican.va/content/francesco/es/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210110_spiritus-domini.html.

Francisco. (2013). **Exhortación apostólica Evangelii Gaudium,** Recuperado el 26 de marzo de 2021 de: [Evangelii Gaudium: Exhortación Apostólica sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual \(24 de noviembre de 2013\) | Francisco \(vatican.va\)](#).

Francisco. (2020). **Exhortación apostólica postsinodal Querida Amazonia.** Recuperado el 26 de marzo de 2021 de: [Querida Amazonia: Exhortación apostólica postsinodal al pueblo de Dios y a todas las personas de buena voluntad \(2 de febrero de 2020\) | Francisco \(vatican.va\)](#).

Juan Pablo II. (1988). **Carta Apostólica Mulieris Dignitatem.** Recuperado el 26 de marzo de 2021 de: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html.

Juan XXIII. (1963). **Pacem in Terris. Sobre la paz entre todos los pueblos que ha de fundarse en la verdad, la justicia, el amor y la libertad.** Recuperado el 26 de marzo de 2021 de: [Pacem in terris \(11 de abril de 1963\) | Juan XXIII \(vatican.va\)](#).

León XIII. (1880). **Carta Encíclica Arcanum Divinae Sapientiae. Sobre la familia.** Recuperado el 26 de marzo de 2021 de: http://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_10021880_arcanum.html.

Pablo VI. (1972). **Carta Apostólica en forma de Motu proprio Ministeria Quaedam. Por la que se reforma en la Iglesia Latina la disciplina relativa a la primera tonsura, a las órdenes menores y al subdiaconado.** Recuperado el 26 de marzo de 2021 de: http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19720815_ministeria-quaedam.html (consultado 28-03-2021).

Pablo VI. (1967). **Carta Apostólica em forma de Motu proprio Sacrum diaconatus ordinem.** Recuperado el 26 de marzo de 2021 de: [Sacrum dia-](#)

conatus - Lettera Apostolica in forma di Motu Proprio con la quale vengono impartite norme per il ristabilimento del Diaconato Permanente nella Chiesa Latina (18 giugno 1967) | Paolo VI (vatican.va).

Pablo VI (1965). **Mensaje a las mujeres**. Recuperado el 26 de marzo de 2021 de: http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651208_epilogo-concilio-donne.pdf.

Pío XI. (1939). **Carta Encíclica Casti Connubii. Sobre el matrimonio Cristiano**. Recuperado el 26 de marzo de 2021 de: [Casti Connubii \(31 de diciembre de 1930\) | PIUS XI \(vatican.va\)](#).

SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. (1976). **Declaración sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial. Inter Insigniores**. Recuperado el 26 de marzo de 2021 de: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_sp.html.

El papel del laicado en Vaticano II y la realidad en Chile

The role of the laity in Vatican II and the reality in Chile

**María José Castillo Navasal*

Resumen

Vaticano II entregó las directrices que indicaron las áreas de desenvolvimiento y educación del laicado como pueblo de Dios, con el fin de establecer los deberes y derechos de este sector de la Iglesia Católica, sector que abarca el mayor porcentaje de creyentes y que su vida se desarrolla en todos los ámbitos de la sociedad.

Palabras Claves: Laicos, Chile, Vaticano II

Abstract

Vatican II delivered the guidelines that indicated the areas of development and education of the laity as the people of God, in order to establish the duties and rights of this sector of the Catholic Church, a sector that encompasses the highest percentage of believers and that their lives are develops in all areas of society.

Keywords: Laity, Chile, Vatican II

* Doctora en Historia por la Universidad San Sebastián, Magister en Historia del Arte por la Universidad Adolfo Ibáñez.

Enviado em
27.05.2021

Aprovado em
13.08.2021

Ano XXIX - Nº 99
Maio - Ago 2021



Programa de Estudos
Pós Graduação em
Teologia - PUC/SP

Introducción

A lo largo de la historia de la humanidad, siempre que se observan cambios de paradigmas los asociamos a una importante revolución, ya que chocan las ideas establecidas con las nuevas que son las que deberían comenzar a imperar. Si tiene relación directa con lo religioso o espiritual, se espera que responda a un mejor hacer o ejecutar una buena lectura de lo que es indispensable y por qué no, lo que se anhela. Para el laicado universal el anuncio y luego el desarrollo de Vaticano II, era esa esperanza de integración real en distintos ámbitos.

El caso de Chile no fue muy distinto bajo esta lógica de los procesos, pero lo fue dentro de su propia dinámica. Un país entre el Océano Pacífico y la imponente Cordillera de los Andes, y de norte a Sur entre el desierto y los hielos eternos, se desarrolló en ese aislamiento durante la gran mayoría de los siglos desde la llegada del español con la fe católica, estableciendo formas de relaciones que, desde la mirada centralista, eran poco observadas y por lo general no muy informadas. Los tiempos de desplazamiento, al igual que en el gran territorio de Brasil, eran considerables y el control completo era casi imposible, por lo que algunos de los procesos y de las formas de hacer las cosas se hicieron en un estilo local.

Lo mismo continuó pasando en el siglo XX, el desarrollo de equipos de trabajos de laicos para el servicio humanitario del país fue fundamental dentro del espectro político y económico del periodo de estudio, con una impronta que duró hasta la década de 1980, que sobrepasa el espacio tiempo de esta investigación.

El término laico

El término laico sabemos que proviene del griego Laikós cuyo significado es “propiamente del pueblo”. Luego del latín tardío Laicus -posterior al siglo X d.c.- “común, no sacerdotal, pueblo”¹. Por tanto, podríamos establecer que es un

1. Definición extraída de <https://latin-dictionary.net/definition/25193/laicus-laica-laicum> Sitio Web visitado en marzo 2021.

término utilizado para designar a los miembros de la Iglesia que no están directamente vinculados con el estado clerical y consagración exclusiva a alguna rama religiosa aprobada por la curia con reglamentación propia. Entonces, responde a los bautizados que han seguido un camino distinto en su función social eclesial y que como ya se ha mencionado, cubre el mayor porcentaje de los miembros de la Iglesia Católica.

Según *Lumen Gentium* (1964), laicos son “todos los fieles cristianos a excepción de los miembros del orden sagrado y los del estado religioso sancionado por la Iglesia, es decir, los fieles que, en cuanto incorporados a Cristo por el Bautismo, integrados al Pueblo de Dios y hechos partícipes a su modo del oficio sacerdotal, profético y real de Cristo, ejercen en la Iglesia y en el mundo de la misión de todo el pueblo cristiano en la parte que a ellos les corresponde”.² Condición que será reconocida en un documento oficial a toda la vocación religiosa laical, asumiéndolo desde una santificación de los deberes que se han adquirido por el bautismo como cristiano que conlleva obligaciones para con la Iglesia.

El laicado en Chile y su sello previo al Concilio

Claramente todos los movimientos y trabajo que ejercieron los bautizados desde mediados del siglo XIX en adelante, fueron marcando hitos de relevancia en empoderar sectores de la sociedad que vinculaban directamente su sistema de vida con una Fe fortalecida de entrega y comprensión de Dios en su proyecto personal. Sin embargo, y a pesar de grandes esfuerzos de muchos, la creciente población, la ampliación de la ciudad, el hambre, las guerras, las pestes, los desastres naturales que son tan habituales en Chile, la intrusión política que comenzó a corroer agrupaciones de Iglesia. Además, de exigencias laborales poco normadas y esclavizantes no rendían para dar el sustento como se había logrado hasta ese entonces. Si a eso le sumamos las exigencias económicas de una Iglesia separada del Estado desde 1925, que ahorcaba a sus feligreses con un sistema de retribución fuera de la realidad, comenzó a alejar a bautizados, que en su interior

2. Juan Pablo II. Repertorio: Christifidelis Laici, p. 517. EN https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html Sitio Web visitado en marzo 2021.

creían en la misericordia de Dios, pero que ya no tenían la capacidad de cumplir con obligaciones impuestas por hombres en su nombre para asegurar la mantención de una curia que pretendía seguir sosteniendo un sistema de vida principesco a costa de otros, con el solo argumento de ser los representantes de Dios en la tierra. También a costa de sus propios hermanos de sectores marginales.

En el *Boletín informativo arquidiocesano* de octubre de 1964, se reproducen las palabras del Secretario General de la JOC Internacional ante la Asamblea Conciliar, Patrick Keegan, en las que expresaba bajo el título el apostolado seglar exige un diálogo entre jerarquía y laicado: “es claro que una acción apostólica seglar debe adecuarse a las situaciones y a las necesidades actuales del mundo. Y, como sabemos, estas necesidades, tanto espirituales como temporales, son hoy enormes... todos los cristianos están llamados, por el bautismo y la confirmación, al apostolado, debemos tener presente que, de hecho, pocos responden la llamada”.³ Curiosamente quienes estaban más cerca de las necesidades actuales del mundo, eran los laicos, que las vivenciaban a diario y que no contaban con un acompañamiento real y desinteresado de miembros del clero, lo que no quita que efectivamente hubo sacerdotes que estuvieron muy cerca de sus feligreses y que sí comprendían el signo del tiempo y los caminos que debían caminarsse, pero como la Iglesia Católica es jerárquica, poca voz tenían y se transformaban en un problema de disidencia para la curia. Llama la atención la redacción de la presentación de Keegan, en concomitancia con parte de la redacción del capítulo sobre laicado del Concilio, la cercanía y similitud, siempre llevando a una dependencia absoluta del sacerdote, lo que hace dudar si ya estaba zanjado o si realmente se consideró esta intervención. Palabras que podrían haber pasado casi inadvertidas si no hubiesen sido difundidas en las comunidades por el *Boletín* y los religiosos.

Para este periodo de la Historia de Chile ya existían claros lineamientos “aplicados convenientemente a los problemas actuales”⁴ en una búsqueda de mantener el orden moral y de ocultar lo malo por medio de la coerción, ofreciendo las penas del infierno por medio de castigos divinos ejemplares que en varias ocasiones se transformaron en importantes donaciones para purgar las almas,

3. *Boletín informativo arquidiocesano*, Arzobispado de Santiago de Chile, n°6, octubre 1964, p. 2.
4. *Concilio Vaticano II*. Bogotá: San Pablo, 1997. P. 389.

manteniendo el método colonial que abusaba de los sentimientos y del amor a Dios como padre.

Las ideas de la modernidad estaban presentes en el colectivo, lectura que hacen los padres conciliares exponiendo sus aprehensiones y falta de apoyo a la curia, porque las comunidades de base funcionaban como tal, pero como no había una subida real o apoyo como el de antaño desde los sectores de poder exponían que, “las circunstancias actuales les piden un apostolado mucho más intenso y más amplio. Porque el número de los hombres, que aumenta de día en día, el progreso de las ciencias y de las técnicas, las relaciones más estrechas entre los hombres no solo han extendido hasta lo infinito los campos inmensos del apostolado de los seglares, en parte abiertos solamente a ellos, sino que también han suscitado nuevos problemas que exigen su cuidado y preocupación diligente. Y este es justo, la autonomía de muchos sectores de la vida humana, y con gran peligro de la vida cristiana. Además, en muchas regiones, en que los sacerdotes son muy escasos, o, como sucede con frecuencia, se ven privados de libertad en su ministerio, sin la ayuda de los seglares, la Iglesia a duras penas podría estar presente y trabajar”⁵. Pero la Iglesia, el pueblo de Dios si estaba presente en las poblaciones que se ocupaba de la olla de alimento para todos, de ayudar al otro, de mantener la capilla y día a día rezar el santo rosario, de vestir al que lo necesitaba, de dar una mano al que sufre. De seguir las enseñanzas que con sangre aprendieron las familias y que por siglos se mantuvieron. El mensaje de Cristo estaba presente día a día en los que creían en Él, en los que agradecían el pan en la mesa y el llegar sanos a casa, muchas veces en condiciones menos que mínimas de dignidad y en otras con más holgura, pero allí la palabra de esperanza y de amor a Dios, inclusive las interpelaciones validaban los momentos de debilidad e impotencia, siempre justificado por un Dios que lo manda para hacernos más fuerte. La pregunta que surge ¿qué ha fallado aquí, si es que ha fallado algo?

Lo que queda claro es que hay una misión que debe ser ejercida por medio del apostolado, dentro de la gran variedad de ministerios que llevan a una única misión, para ello los laicos fueron llamados a desempeñarlo en su trabajo por

5. *Concilio Vaticano II*. Bogotá: San Pablo, 1997. P. 383.

medio del ejemplo de vida que lleva a la santificación de los hombres, porque viven en el mundo, trabajan en el mundo y deben otorgar frutos en ese mismo mundo siguiendo las enseñanzas de Cristo. En Chile para 1970⁶, a solo unos años del Concilio, de una población total de 8.884.768 habitantes, 7.186.413 se declaraban católicos, siendo el 80,88%. Por tanto, podemos establecer que el trabajo apostólico hasta ese momento era sólido, comprometido, elemento cultural importante de lo que la curia no debía preocuparse, la Fe estaba triunfando por sobre el diario vivir y todas las dificultades propias desde lo político, lo económico a lo social. Dos tercios de la población general, habitaba las ciudades y solo el 9,9% era analfabeta, concentrándose principalmente en las zonas rurales, lugares que para el siglo XIX estaba la Iglesia preocupada de la educación de los niños con las escuelas parroquiales, y las congregaciones con vocación educacional se tomaban las ciudades.

Fuera de los cambios litúrgicos que se implementaron que no son parte de esta investigación, que para varios sacerdotes de avanzada edad eran excesivamente revolucionarios, les incomodaba y decidieron no adaptarse. Por su parte las nuevas generaciones fueron las que llevaron adelante esta forma de enfrentarse a la comunidad y el comprender la misión que se les encomendaba. Una de las modificaciones que se hizo en el ámbito litúrgico fue incorporar otros instrumentos para la musicalización en la misa, para algunos de los que participaron en el Concilio desde Chile, habían considerado algo escandaloso innovar en esa área porque se podía perder la solemnidad.⁷

El Cardenal Silva Henríquez y las líneas pastorales para los años 1967-1968 y su vinculación con Vaticano II, ¿realidad nacional?

En las líneas fundamentales del Plan Pastoral 1967-1968 impulsado por el Cardenal Raúl Silva Henríquez, sacerdote que marcó una época en Chile con

6. www.inec.cl Página Web del Instituto Nacional de Estadísticas que tiene todos los censos poblacionales que ha realizado el país, desde el siglo XIX.

7. Conversación realizada con Mon. Santiago Silva en el marco del aniversario del Seminario Pontificio de Santiago año 2018.

gran energía, especialmente en la defensa de los Derechos Humanos. Inicia el comunicado advirtiendo que “estas líneas no pretenden, pues, ni ser la expresión de toda la pastoral que ha de desarrollarse en estos años ni tampoco pretenden desentenderse o no tomar en cuenta todo el trabajo pastoral ya realizado... indican los campos más importantes que debemos atender, o bien aquellas labores a las cuales debemos dar mayor énfasis, dedicarle mayor entusiasmo y energía... debemos tener presente... que se trata de un ideal que deseamos alcanzar y el buen Dios no nos va a exigir sino que hagamos todo lo posible, dado nuestros medios, para la consecución de ese ideal”.⁸

El llamado fue a desarrollar un Sínodo para renovar la Iglesia, “poniéndola bajo la luz del Evangelio, del Concilio y de la realidad del tiempo en que vivimos”.⁹ Las encomiendas estaban centradas a lograr una mayor participación en temas de acción parroquial, incorporación del laicado a responsabilidades que antes no habría podido tomar, promoción de participación en formación de agentes para las catequesis, pastoral de masas. Trabajo arduo que no estuvo ajeno a dificultades y encuentro con la realidad país, tanto en el plano político como económico.

Las sociedades se desarrollan dentro de lo que la Iglesia Católica denomina el orden temporal, que tiene directa relación con los bienes, el círculo familiar, los ambientes culturales, políticos, profesionales, las relaciones con otras naciones, el progreso, la vida misma y su desarrollo en comunidad, no donde se insertan los laicos como plan de evangelización, sino más bien donde se desenvuelven los laicos como sistema de vida, entonces el llamado del Concilio que pide inserción, entra de una mala lectura del mundo por la curia, ya que son ellos que deben encantar a estos seculares a seguir las enseñanzas, ya no solo como parte del sistema cultural imperante, sino con formación permanente del amor a Cristo, con el ejemplo, aplicando como en muchas de las poblaciones marginales del país una relación colaborativa horizontal, como ser humano que tiene las mismas necesidades y que comprende que los bienes temporales pasan y dejan de servir, donde la mesa es para compartir, y donde la formación espiritual podría

8. *Iglesia de Santiago*, Suplemento nº23, marzo 1967, p. 1.

9. *Iglesia de Santiago*, Suplemento nº23, marzo 1967, p. 1.

pende de un hilo si el religioso no es ejemplo o se aprovecha de su condición de tal.

La constante reafirmación de derechos y deberes fundamentales civiles son recalcados por el texto conciliar en cuanto al rol de la familia, familia entendida bajo el parámetro de padre, madre e hijos constituida por medio del matrimonio ideal, concepto que ha ido evolucionando en lo secolar y poco en lo eclesial. El respeto y defensa de la dignidad humana sin importar su estrato o condición, defensa que fue entendida dentro de una cierta normalidad natural, desconociendo variantes también naturaleza humana y biológicas que consideró incluso hasta avanzado el siglo XXI que los homosexuales eran personas enfermas y, por lo tanto, no gozaban de los mismos derechos.

Pero la apuesta fue fijada en la juventud, motor de futuro para colmar todos los espacios de la sociedad, agente en formación y, por lo tanto, también moldeables y aprovechable su ímpetu y ganas de ayudar y trabajar.

Por ello, cobra relevancia el trabajo que se fue desarrollando en cuanto al establecimiento y surgimiento también de nuevos movimientos católicos en Chile, como una forma de fortalecer la acción evangelizadora y responder al llamado efectuado por el Concilio, muchas de estas iniciativas ya habían iniciado su trabajo con antelación cubriendo un 24% del total de los existentes hasta 1990. Al parecer, la década en la que se desarrolló el Concilio esta incorporación quedó un poco más estancada o lenta quizás por el gran cúmulo de información y expectativa que generó el encuentro, ya que se fundaron solo el 6% de los movimientos, incrementando la cantidad para la década de 1970 con un 34%, lo que se puede asociar a la defensa de los derechos humanos y el importante rol que tuvo la Iglesia Católica en ese periodo. Para los 80' bajó al 16%, lo que también es asociable a las restricciones y constante mirada incriminatoria hacia la Iglesia Católica de proteger e incluso fomentar la acción de contrarios al sistema político vigente. Para la década de 1990 con la llegada de la democracia, mantuvo casi la misma constante de la anterior 14%, como se muestra en el siguiente gráfico:

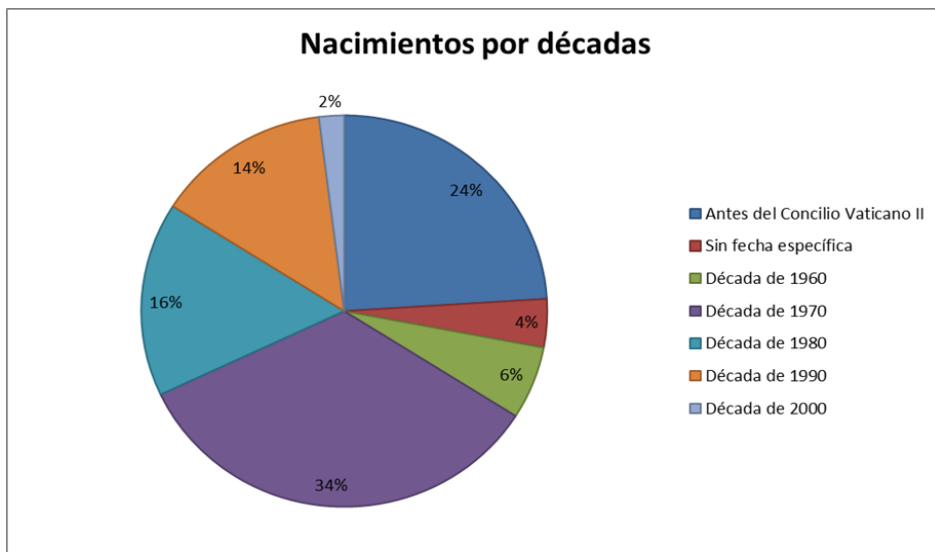


Gráfico realizado por la autora

En cuanto a los carismas, “que responde a los dones que dan la fuerza especial que es la evangelización, transformados en dones especiales que sirven para edificar una comunidad que construye la Iglesia”¹⁰, existe una gran variedad de las cuales se destacan con un 16% las marianas al igual que las misioneras, marcando una lógica desde la Conquista, ya que los españoles que llegaron al territorio para el siglo XVI establecieron la misión como prioridad de la mano y protección de la Virgen María introduciendo sus distintas advocaciones con gran fuerza, transformando al territorio en uno prominentemente mariano. Luego con dos puntos menos, o sea 14% las de formación y servicio. Por su parte, las Cristo céntricas con 9% y las eucarísticas con 6%. Las de educación y jóvenes con 7%, en las que se destaca la particularidad de estas dos últimas como verdaderos semilleros de esperanza. Para finalizar con las de oración con 5% y las trinitarias con 2%. Como detalla el gráfico:

10. CASTILLO, María José “El rol de los laicos en una iglesia en cambio post Vaticano II: Movimientos Laicales. En SANCHEZ, Marcial (Dir.). *Historia de la Iglesia en Chile*. Santiago: Editorial Universitaria, Tomo 5, 2017, p. 456.

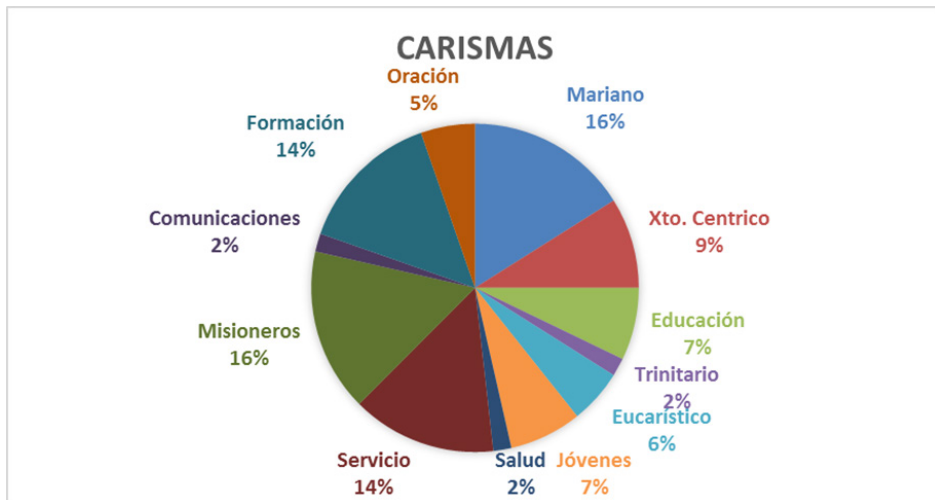


Gráfico realizado por la autora.

Se hace difícil comprender de mejor manera el gráfico presentado, sin conocer el nombre y fecha de fundación de los distintos movimientos laicales que surgieron en Chile y sus espacios de desenvolvimiento. En esta oportunidad solo los nombraremos:

Movimiento Laical	Año en Chile
Sociedad de San Vicente de Paul (ssvp)	1854
Cofradía del Carmen	1858
Asociación de salesianos cooperadores	1876
Instituto Teresiano	1907
Instituto eclesiástico amac	1945
Movimiento apostólico de Schoenstatt	1949
Legión de María	1951
Comunidad de educadores cristianos (cec)	1961
Comunidad de vida (cvx)	1970
Renovación carismática católica	1970
Legión de las pequeñas almas	1971
Movimiento laical oratorio madre del pueblo de Dios	1971
Encuentro matrimonial mundial, Chile (emm)	1972
Comunidad Emmanuel	1975

La juventud franciscana (jufra)	1976
Animadores de Salud (A.de S.)	1977
Comunidad de laicas marianistas (clm)	1977
Movimiento apostólico Manquehue (mam)	1977
Movimiento apostólico regnum christi (rc)	1978
Orden franciscana seglar (ofs)	1978
Asociación seglar vicentina (asevi)	1979
Grupos de oración y amistad (goa)	1979
Movimiento juvenil salesiano (mjs)	1979
Comunión y liberación	1980
Fondacio Chile (cristianos para el mundo)	1980
Jornadas de Nazareth para la familia	1982
Encuentro conyugal católico	1983
Laicado dominicano	1983
Asociación Nuestra Señora de la Visitación	1987
Comunidad adsis	1990
Asociación de damas salesianas (ads)	1991
Movimiento de los focolares u obra de María	1993
Comunidad SEA	1995
Movimiento retiros de conversión	1995
Asociación de adoradores del Santísimo Sacramento del Altar, Inaestimabile Donum	1997
Asociación de talleres de oración y vida (tov)	1997
Camino Neocatecumenal	1997
Asociación medalla milagrosa	1998
Movimiento de la esperanza de la Congregación hijas de Santa Ana	1999
Movimiento de vida cristiana (mvc)	1999
Heraldos del Evangelio (ep)	2001
Comunidad católica Shalom	2007

La Universidad el espacio ideal de evangelización

En 1966 se realizó el gran encuentro de la Acción de Universitarios Católicos en las dependencias de la casa de retiro de Punta de Tralca, entre los días 17 al 19 de septiembre. En ella participaron 220 universitarios de las casas de estudios:

Universidad de Chile, Universidad Técnica del Estado, Universidad Católica de Santiago y Universidad de Chile de Valparaíso.¹¹ Ocasión en la que pudieron dialogar sobre el país y la responsabilidad que como jóvenes les competía en cuanto a la visión de futuro y los lineamientos en el plan de la evangelización.

En este mismo año y unos meses antes, el 19 de abril nacía la Parroquia Universitaria en la Arquidiócesis de Concepción, la que surgió con la convicción de dar respuesta inmediata al mundo universitario. “El padre Pedro Azócar SS. CC. tuvo esa enorme responsabilidad y junto a Asociación de Universitarios Católicos (AUC)”. Recuerda al celebrar los 50 años de vida de la parroquia que ‘son 50 años de historia con el trabajo de numerosos sacerdotes y laicos, formados en diferentes profesiones, en los más diversos campos y que han pasado por aquí. Para nosotros ha sido significativo recoger esa historia y ver el paso de Dios en tantas formas que ha marcado sus vidas y sus familias en todos estos años’¹². En la ciudad de Concepción, al igual que en gran parte del país, la Iglesia Católica como institución no se prestó como elemento de represión en la dictadura militar, más bien, entregó espacios de vital importancia para la libertad de pensamiento y de intercambio de ideas, en la búsqueda del respeto a la dignidad del ser humano¹³.

Para la década de 1970, el trabajo universitario se fue realizando lentamente, los cursos de carácter religioso habían dejado de ser obligatorios por medio de la reforma de educación superior en la Universidad Católica de Santiago, pasando al estatus de optativos, con ello esa obligatoriedad evangelizante se perdió. A poco tiempo del golpe militar en Chile, el primer domingo de octubre del año 1974 se iniciaban los primeros encuentros de jóvenes católicos en las dependencias del antiguo galpón de adobe de la Parroquia de la Anunciación, la que pasaría a ser la Parroquia Universitaria de Santiago, responsabilidad que asumió Percival Cowley ssc, había recibido la invitación de mons. Raúl Silva para lle-

11. *Boletín Informativo Arquidiocesano*, n°21, octubre de 1966, p. 6.

12. http://www.iglesia.cl/detalle_noticia.php?id=30610 Página WEB visitada en febrero de 2021.

13. Producto de la Pandemia de Covid 19, no fue posible acceder a publicaciones de gran relevancia para destacar el papel de esta parroquia en el qué hacer local y especialmente universitario. Lo más importante de destacar es que es una parroquia que aún sigue ejerciendo en su labor universitaria, para la fecha de la publicación de esta investigación.

var a cabo esta nueva mirada parroquial. Era la primera jurisdicción parroquial que no cubría una zona en específico, desde el punto de vista territorial, creada para acompañar a una comunidad espiritual y así formar a un grupo de personas que respondían a una realidad en especial, la universitaria era el perfil que servir, “era una Iglesia servidora de la vida, que seguía fielmente anunciándola, desde la Fe, como una esperanza. Era una iglesia que denunciaba todo lo que marginaba de distintas maneras a los seres humanos del ejercicio de sus derechos y de la posibilidad de cumplir, con dignidad, sus legítimos deberes”.¹⁴

La situación política de la época colaboró, sin lugar a duda llamaba a cohesionar este sector de la población, los espacios que habían sido de diálogo para la búsqueda de soluciones fueron tomados por agentes políticos y externos al qué hacer universitario, lo que significaba que estos agentes habían permeado, oscureciendo primeramente la finalidad de lo que era la universidad, caminando a transformar casi en utopía la misión de ser. Luego se extremaron las ideologías impuestas por la fuerza creyendo tal vez que como centros transmisores del conocimiento se podía aprovechar a sus fines exclusivos, olvidando que el qué hacer universitario ofrece un espacio de conocimiento horizontal y no jerárquico en su totalidad lo que ocasionó negativas de intervención con las consecuencias que la historia ya ha dado a conocer.

Debemos tomar en cuenta que hay características propias de las personas que son las que colaboran a tomar opciones, la figura de mons. Raúl Silva es su forma de enfrentarse a los desafíos y mantener vivo el llamado de Cristo era un ejemplo que seguir como muchos otros sacerdotes, cuyos carismas generan la confianza en la toma de decisiones en la opción de un camino u otro y avivar el fuego interno del llamado de Cristo. El no perder el espacio universitario ya no solo por una casa de estudios en particular, sino de acceso más universal fue una opción de cuidar las semillas que claramente habían caído en suelo fértil, pero que sin abono y las condiciones climáticas adecuadas podían morir en el camino y no germinar, trabajo que había sido llevado desde la segunda mitad de la década anterior por el padre Alvear con algunas comunidades. Por ello, las palabras

14. COWLEY, Percival. *Una luz entre las sombras*. CED, 2000, p. 16.

del Cardenal, “si no nos dejan realizar nuestra actividad pastoral dentro de la Universidad, la hacemos fuera de ella”¹⁵.

La parroquia contaba en la vereda del frente de un pasaje sin salida con un galpón cuya construcción era de adobe, era la antigua estructura parroquial que había sido prácticamente abandonada por el nuevo templo que miraba a la plaza Pedro de Valdivia. Fue despejado y acomodado para la Eucaristía, a modo de capilla, era la tercera Eucaristía, ya que la primera había sido en las dependencias del Colegio Luis Campino y la segunda, en un salón de las Monjas. “El desastre de la Eucaristía anterior [por problemas de tablas desgastadas del piso] se transformó en una verdadera invitación a un grupo que iniciaba sus estudios de Derecho en la Universidad de Chile. Llegaron con sus guitarras y, con su canto, con ello transformaron la Eucaristía en una significativa y atrayente celebración de la fe... Comenzó entonces, a producirse una especie de acontecimiento. Cada domingo eran más jóvenes que iban llegando, hasta el punto de que tuvimos que botar los muros divisorios del galpón, con lo cual perdimos las salas de reunión que eran, por lo demás, bastante oscuras e inhóspitas”¹⁶. Con esta acción, también recuperaron un espacio patrimonial importante, el espacio del viejo templo levantado con el sistema colonial de amplios muros.

De estos encuentros surgieron cantantes de renombre, políticos con fuertes fundamentos católicos. La Congregación instaló a alguno de sus sacerdotes para vivir en las dependencias del segundo piso de la edificación, lo que no duró mucho por el gran movimiento que había a diario, por lo que se trasladaron a una casa cercana.

El plan pastoral implementado fue la conformación de una comunidad de comunidades, por medio de pequeños grupos, pequeñas comunidades con sus responsables que reditaban a uno mayor. La formación y misión evangelizadora que tomaban los participantes era ser agentes que invitaran a otros jóvenes de sus mismas universidades u otras, “tomando conciencia que su primera responsabilidad pastoral era precisamente con ellos... en la línea de la evangelización

15. Ob. Cit., p. 34.

16. Ob. Cit., p. 40.

de la cultura, asumir, aunque sólo fuera en parte, el papel crítico, propiamente universitario, que las universidades habían dejado de cumplir¹⁷ por estar sus direcciones en manos de designados de la dictadura militar.

Claramente las reformas propuestas por El Concilio Vaticano II en cuanto a lo litúrgico colaboró a acercar a los jóvenes que se encantaron con tener mayores libertades y responsabilidades para con su espiritualidad y vida interior, encontrando también a otros pares que estaban en la misma dinámica asumiendo lineamientos que desde las primeras comunidades del cristianismo eran de la vida cotidiana, pero que los hombres fueron modificando a su antojo en el tiempo, transformando una iglesia de todos para algunos con centros de poder y ambiciones fuera del evangelio.

Sin embargo, todo este arduo trabajo de esperanza y fe, también se vio manchado por penosas decisiones. Era un lugar donde asistía una gran cantidad de jóvenes todas las semanas, puedo dar fe de ello, ya que fui parte del coro que cantaba todos los domingos a las 20:00 horas, en la misa de los jóvenes. Hubo un sacerdote en particular Gerardo Joannon, ssc, que se prestó para cometer el robo de niños recién nacidos de madres solteras de la alta sociedad de Santiago, familias que se avergonzaban de traer al mundo niños fuera del matrimonio, costumbre de muy antigua data, que eran declarados muertos al nacer y dados en adopción por medio de una colusión entre el cura, los padres de la embarazada y la clínica ginecológica en que se hacía los nacimientos, falsificando documentación legal para darlos por muertos, causando un dolor tremendo a esas madres jóvenes que confiaban en la figura del cura, arruinando todo el maravilloso trabajo que se ejerció desde el surgimiento de la Parroquia Universitaria. “Cuando la joven insistía en conservar a su hijo y rechazaba tajantemente la adopción, otro plan entraba en acción. ¡La guagua nacería muerta! Para que ese plan tuviera éxito requería de un elemento clave: un compromiso de riguroso silencio de todos los que estaban al tanto de la verdad. Y así se hizo¹⁸. Formas de actuar que no tienen cabida en los fundamentos de la Iglesia y menos en una persona que os-

17. Ob. Cit., p. 45.

18. <https://www.ciperchile.cl/2014/04/11/los-ninos-dados-por-muertos-que-el-cura-gerardo-joannon-entrego-para-adopcion/>
Página WEB visitada en marzo de 2021.

tentaba de credibilidad moral, ejerciendo incluso responsos por niños muertos en papel para calmar el alma de madres despojadas por un sistema perverso de ocultamiento social.

A modo de conclusión

La realidad que estaba pasando Chile desde la década de la promulgación de los textos del Concilio Vaticano II, eran de gran movimiento de ideas políticas que habían logrado comenzar a radicalizarse, perdiendo espacios de diálogo directo y de consensos. Los grupos de poder comenzaban a marcarse con mayor propiedad y la curia de la Iglesia Católica en la figura de mons. Raúl Silva Henríquez, también marcaba una impronta que impregnó el hacer. Claro queda que las modificaciones al ritual católico se aplicaron en su totalidad, la incorporación de otros instrumentos musicales en los espacios litúrgicos marcó un antes y un después, acercándose a las personas y potenciando con ello la participación de la comunidad. El templo se modificó en su altar a los feligreses, quienes ahora podían observar con mayor propiedad los signos de la consagración de la eucaristía y a pesar de que ya se había implementado en varios lugares del país, era oficial la utilización de la lengua propia de cada lugar para escuchar la misa.

Pero una de las acciones que realmente encarnaron el llamado fue focalizar el trabajo en las comunidades universitarias, en la formación de los futuros líderes. Sin lugar a duda, colaboró en esta tarea el que el país viviera en una dictadura, ya que los preceptos del catolicismo bajo otra circunstancia no sabremos con tanta seguridad que se hubieran defendido con tan fuerte ahínco.

Estos espacios fueron vigilados por los sistemas de represión, varias de las personas que se destacaron como líderes natos, también fueron perseguidos, pero la convicción del bien hacer sobrepasó incluso el darse por el otro para encontrar los caminos de libertad y respeto por los derechos humanos. Sin embargo, Vaticano II pasó a ser un documento más que se guarda en los anaqueles para recordar el encuentro, ya que de los textos conciliares los ideales expresados en ellos con respecto a las tareas del laicado, no tuvieron mayor fruto, no por falta de voluntad de los mismos seglares, sino porque muchos sacerdotes mantuvieron su forma de hacer las cosas, que en muchos casos más que acercarlos terminaban

por correrlos por no cumplir o hacer lo que el religioso quería.

Al hacer una lectura más profunda, lamentablemente se mantiene la figura excesivamente paternalista del cura por sobre el resto, expresándose sobre el laicado como verdaderas ovejitas incapaces de tomar decisiones por sí mismos. El tema económico no fue distinto, sin desmerecer las necesidades reales para la mantención de los curas y templos, además de las obras que desarrollan, pero en la misma manera, la priorización de algunos que mancharon, y lo siguen haciendo con la priorización del uso de los recursos de la Iglesia para sí mismos, sobrepasando las necesidades básicas y dignas. Como lo expresé con antelación, olvidando también a sus propios hermanos que vivían en condiciones miserables, sin siquiera demostrar un poco de vergüenza o compañerismo con ellos.

Creo que el espíritu que se instaló en las parroquias universitarias en cuanto a la jurisdicción espiritual debió ser el mayor logro, que, si hubiese sido replicado a todos los espacios eclesiásticos, respondiendo al signo del tiempo, habría sido un éxito rotundo, demostrando una lectura y disposición real a un siglo en el cual la persona humana debía recuperar su sitio por sobre los adelantos científicos de destrucción, los sistemas económicos abusivos, el individualismo y la predominante posición de eclesiásticos reticentes al cambio para no perder privilegios. Se habría ahorrado en la construcción de edificios eclesiásticos innecesarios que hoy existen vacíos de feligreses, pero llenos de lujos superfluos y las personas en una cercanía real, cercana y horizontal con la estructura eclesiástica. Así mismo, se podría haber evitado la ejecución de abusos de toda índole que eclesiásticos ejercieron sobre feligreses para su satisfacción personal, dañando las almas que son imagen de Dios.

De haber pervivido esta jurisdicción espiritual con un trabajo constante y enriquecedor, la iglesia sin lugar a duda habría podido sobrellevar estos años de pandemia con una fe madura y en constante fortalecimiento. Por lo que a mi parecer el llamado del Concilio solo redundó en un diario vivir no aceptado por muchos de los mismos religiosos.

Referências

- ALIAGA, Fernando. **La Iglesia en Chile: contexto histórico**. Santiago: Ediciones Paulinas, 1989. BARRIOS, Marciano. **Chile y su Iglesia: Una sola historia**. Santiago: Editorial Salesiana, 1992.
- CASTILLO, María José. **El rol de los laicos en una iglesia en cambio post Vaticano II: Movimientos Laicales**. En SANCHEZ, Marcial (Dir.). **Historia de la Iglesia en Chile**. Santiago: Editorial Universitaria, Tomo 5, 2017.
- CASTILLO, María José y WILHEM, Reiner. **La mantención de la Iglesia después de su separación**. En SANCHEZ, Marcial (Dir.). **Historia de la Iglesia en Chile**. Santiago: Editorial Universitaria, Tomo 4, 2014.
- COWLEY, Percival. **Una luz entre las sombras**. CED, 2000.
- DUSSEL, E. **Historia de la Iglesia en América Latina: medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)**. Madrid: Mundo Negro-Esquila Misional, 1992.

Documentos

- Concilio Vaticano II. Bogotá: San Pablo, 1997.
- Boletín informativo arquidiocesano. Santiago; Arzobispado de Santiago, nº6, octubre 1964.
- Boletín Informativo Arquidiocesano. Santiago; Arzobispado de Santiago, nº21, octubre de 1966.
- Iglesia de Santiago. Santiago; Arzobispado de Santiago, Suplemento nº23, marzo 1967.
- Juan Pablo II. Repertorio: Christifidelis Laici. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html

Páginas WEB

- <https://latin-dictionary.net/definition/25193/laicus-laica-laicum>
- http://www.iglesia.cl/detalle_noticia.php?id=30610
- www.ine.cl
- <https://www.ciperchile.cl/2014/04/11/los-ninos-dados-por-muertos-que-el-cura-gerardo-joannon-entrego-para-adopcion/>

Gaudium et Spes: uma construção em processo

Gaudium et Spes: a construction in process

*Edson Donizete Toneti

Resumo

Revisitar a *Gaudium et spes* é oportunizar à Igreja um discernimento, sob a direção do Espírito, de dar testemunho da verdade, servir e não ser servida. No seio de uma sociedade multicultural, o presente artigo enfatiza a necessidade de formar um juízo sobre os “sinais dos tempos”, a partir de um exercício dialógico e de uma solidariedade intelectual. Num processo de continuidade com a tradição passada, o cuidado do bem comum demanda uma constante construção, no qual a mútua aprendizagem é salutar para lidar com as ambiguidades e manter uma postura fundamental da fé.

Palavras-chave: *Gaudium et spes* – exercício dialógico – solidariedade intelectual – bem comum.

Abstract

To revisit *Gaudium et spes* is to provide the Church with a discernment, under the guidance of the Spirit, of bearing witness to the truth, serving and not being served. Within a multicultural society, this article emphasizes the need to form a judgment on the “signs of the times”, based on a dialogical exercise and intellectual solidarity. In a process of continuity with the past tradition, caring for the common good demands a constant construction, in which mutual learning is beneficial to deal with ambiguities and maintain a fundamental position of faith.

Keywords: *Gaudium et spes* – dialogical exercise – intellectual solidarity – common good.

* Doutor em Teologia Sistemática pela PUC-Rio, Mestre em Filosofia pela PUC-SP e Pós-graduando em Direitos Humanos, Responsabilidade Social e Cidadania Global pela PUCRS.

Revista de Cultura
Teológica

Enviado em:
02/07/2021

Aprovado em:
26/09/2021

Ano XXIX - Nº 99
Maio - Ago 2021



Programa de Estudos
Pós Graduados em
Teologia - PUC/SP

Introdução

A Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo, *Gaudium et spes*, promulgada em 7 de dezembro de 1965, trazia no seu âmbito os desafios à ação pastoral e evangelizadora da Igreja na segunda metade do século XX. À luz das alegrias e esperanças, das tristezas e angústias das pessoas, sobretudo dos pobres e dos que sofrem, o documento não só reafirmou o ensino social da Igreja presente nas encíclicas anteriores, mas também assumiu essas alegrias e esperanças, tristezas e angústias como próprias dos discípulos de Cristo (GS, nº 1), potencializando fundamentos teológicos para o engajamento social. À preocupação eclesial manifestada na *Gaudium et spes* com todas as lutas humanas por uma vida mais digna, com a construção da solidariedade da comunidade humana e com a humanização de toda a atividade e trabalho humanos, somaram-se aspectos práticos nas esferas familiar, cultural, econômica, política e internacional.

A perspectiva confiável e significativa dessa Constituição Pastoral marcaria sobremaneira a ação social da Igreja dali em diante, evidência esta revelada no modo como ela foi recepcionada nas Assembleias Episcopais do CELAM para a Igreja da América Latina. “Na linha traçada pela Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, voltou-se a Igreja para as escandalosas desigualdades sociais e as desumanas condições de vida da maioria de sua população, urgindo conscientização dos cristãos e reformas sociais como demonstram os textos de Medellín, Puebla e Aparecida. A opção preferencial pelos pobres, de cunho evangélico, acabou sendo um alerta para a Igreja universal. Mesmo com as melhorias dos últimos anos, ela permanece válida, dada a enorme faixa de sua população ainda carente na área de saúde, trabalho e educação” (MIRANDA, 2013, p. 115).

De modo exortativo, o pontificado de Francisco reabilitou no seu princípio uma visão social da Igreja conciliar, pobre para os pobres. Na *Evangelii gaudium* o Papa Francisco nota entre os “sinais dos tempos” a crise do compromisso em favor das causas comuns, as que transcendem o interesse pessoal (Cf. FAGGIOLI, 2013). Prossegue nessa mesma pegada teológica ao se dirigir a cada

cristão, onde quer que esteja (EG, nº 3) e a cada pessoa que habita no mundo (LS, nº 3), conclamando-as que lancem mão não apenas de sua inteligência, mas de seus sentidos e corações nas decisões e ações individuais e coletivas, com um mais apropriado estilo de vida do Evangelho (EG, nº 168).

Das heranças teológicas mais importantes da *Gaudium et spes*, o princípio hermenêutico basilar dos “sinais dos tempos” permanece atualíssimo, auxiliando-nos no reconhecimento de que há fatos históricos que uma determinada expressão de fé não pode desconsiderar, sob pena de perder completamente a sua credibilidade. Assim, fiel ao seu objetivo de interpretar as condições que lhe eram contemporâneas à luz do Evangelho (GS, nº 4), e transcorrido um considerável decurso de tempo, a Constituição Pastoral “não oferece soluções prontas, e sim um *modus procedendi* para a Igreja que se defronta com o futuro” (FAGGIOLI, 2015, p. 10).

De fato, as mudanças sociais de outrora, assim como as hodiernas, levantam novas questões que devem ser abordadas de tal maneira que ofereçam uma resposta sensata ao desejo da humanidade por uma vida plena, livre e digna da pessoa humana. As atuais circunstâncias da pandemia revelam uma ruptura global significativa e singular, que vem alimentando divisões, acelerando as mudanças existentes e desafiando suposições sobre resiliência e adaptação. Esse movimento pandêmico cria incertezas sobre a economia, a governança, a geopolítica e a tecnologia, inclusive sobre o *modus operandi* dos governos para lidar com as questões daí advindas. Os “sinais dos tempos”, numa sociedade marcada pela multiculturalidade, entretanto imersa numa cultura da indiferença, reclamam uma pastoralidade e uma ação evangelizadora alicerçadas no diálogo, na solidariedade e na busca do bem comum, portanto, capaz de atualizar uma das convicções conciliares, enviesada na *Gaudium et spes*, de que Cristo e a Igreja podem oferecer alternativas construtivas para os desafios da humanidade. Como já afirmara o teólogo Mário de França Miranda, “... não se pode crer em Deus eliminando seu projeto para a humanidade, a Igreja deveria lutar com mais ênfase pela formação de uma *consciência social* em vista de uma sociedade mais humana...” (MIRANDA, 2013, p. 126).

Se a *Gaudium et spes* deu à Igreja um novo impulso em seu envolvimento nos assuntos sociais e políticos, desde o Concílio, porém, o engajamento eclesial na vida social e política vem percorrendo fases contextualmente distintas, cujos contornos ainda estão em processo de construção, mas que podem ser ressignificados a partir no diálogo, na solidariedade e na busca do bem comum.

1. Exercício dialógico

Partindo do pressuposto de que a religião pode exercer uma função anfitriã de espectro abrangente, sobretudo se considerada a atual cultura da indiferença, na qual a dor outro parece nunca nos dizer respeito e, sequer, nos convoca à responsabilidade, o *Cristianismo* não se coloca mais como um “poder paralelo” na sociedade futura, mas como ambiente de proclamação de uma “mensagem dinâmica que a inquiete, a desinstale e a interpele” (MIRANDA, 2009, p. 141). À constatação de que lidamos com uma perda significativa do sentido de comunidade, o âmbito religioso torna-se propício como espaço que aproxima as pessoas e as predispõe a dialogar sobre suas convicções, seus valores e sua fé, sobretudo quando parcela significativa dessas pessoas consome tempo interagindo nas redes sociais, cujo desfecho pode ser mais separar do que aproximar, condená-las à solidão e à perda de empatia. A religião, enquanto anfitriã, permite às pessoas extrapolarem o vínculo com os que são mais próximos, quebrando a linha da exclusão e interpelando a sociedade como um todo para o respeito a toda e qualquer pessoa humana ou para a solidariedade universal.

Nas linhas da *Gaudium et spes* (GS, nº 44), a comunidade eclesial reconheceu o aprendizado adquirido junto às ciências e filosofias diversas, bem como com as diferentes culturas, exercício salutar que deve ser continuado na Igreja hoje. Essa postura de diálogo também foi ampliada por outros documentos conciliares, que defendiam novas iniciativas significativas no diálogo inter-religioso e ecumênico. Postulante dessa causa, Hans Küng endossava essa trilha de reflexão teológica: “Esta verdadeira religião, para mim e para nós cristãos, não exclui a verdade de outras religiões, mas as valoriza de modo positivo: as outras religiões não são simplesmente falsas, porém, tampouco verdadeiras sem restrições; são *verdadeiras* sob certas condições. E contanto que não se oponham essencial-

mente à mensagem cristã, certamente podem completar, corrigir e enriquecer a religião cristã” (KÜNG, 1999, p. 290).

A Constituição Pastoral do Concílio Vaticano II vislumbrou o compromisso com o diálogo como uma exigência da fé cristã e da razoabilidade, sendo simultaneamente uma expressão de fidelidade ao evangelho e de respeito ao outro. Nesse sentido, o Papa Francisco ressignifica o ensinamento de que o diálogo “nasce de uma atitude de respeito pela outra pessoa, de um convencimento de que o outro tem algo de bom a dizer (...). Para dialogar é preciso saber baixar as defesas, abrir as portas de casa e oferecer calor humano” (BERGOGLIO & SKORKA, 2013, p. 12).

Na verdade, o compromisso com o diálogo se enriquece quando buscamos um caminho para a promoção de uma vida digna que faça sentido para aqueles que vivem a fé cristã, assim como também contribua para uma compreensão mais profunda por parte daqueles que estão fora da Igreja, num corolário de reconhecimento da diversidade como uma oportunidade para *criar laços sociais* mais fortes e enfrentar indiferenças. O diálogo contribui sobremaneira para a criação de uma comunidade mais genuinamente universal, acessibilizando uma transformação da realidade por seu encontro com o evangelho e a transformação da Igreja por meio do encontro com outras culturas. Tal universalismo não se confunde simplesmente com a proposição ou imposição de uma norma universal a outros, mas é o fruto mais genuíno do diálogo preconizado na *Gaudium et spes*: “Tudo quanto dissemos acerca da dignidade da pessoa humana, da comunidade dos homens, do significado profundo da atividade humana, constitui o fundamento das relações entre a Igreja e o mundo e a base do seu diálogo recíproco” (GS, nº 40).

Em suas reflexões acerca do Concílio Vaticano II, o teólogo João Batista Libânio dizia que um diálogo aberto e crítico, transformando um espírito em história, uma intencionalidade em práxis, desejos e opções na verdade dos fatos, permitiriam uma recepção sempre válida e uma força histórica sempre vívida, mesmo constatando que em termos teológicos o Concílio seja considerado um fato passado (LIBÂNIO, 2005, p. 35). Propiciando um diálogo aberto e crítico,

a fé cristã implica atenção e respeito por todas as pessoas, e respeito por sua dignidade significa ouvir suas interpretações do que seja uma vida digna. Ademais, transformar desejos e opções na verdade dos fatos é reconhecer que o amor cristão exige a construção de laços de solidariedade entre todas as pessoas. Uma tal solidariedade requer esforços para compreender as diferenças, para aprender de outros e para contribuir com eles na construção de uma sociedade justa, equitativa, coparticipativa e solidária. Portanto, a fé cristã, assim como as outras religiões, tem algo a oferecer à sociedade civil, sobretudo quando “... denunciam a marginalização a que são condenados os mais pobres, bem como as injustiças de políticas econômicas..., [quando] oferecem uma esperança que sustenta e mobiliza os mais fracos... [e] oferecem motivações e intuições *substantivas* (e não apenas funcionais) para as questões sujeitas ao debate público... [quando] apontam para a *responsabilidade de cada um* e para a imprescindível rejeição de um individualismo cômodo, sem as quais a ética na vida pública ou o problema ecológico não serão solucionados” (MIRANDA, 2009, p. 139-140).

Na esteira de um *modus procedendi* para a Igreja, a fim de atualizar uma intencionalidade em práxis, o exercício dialógico permite um deslocamento das convicções religiosas individuais para um serviço pastoral e evangelizador aos outros ou à sociedade civil como um todo. Essa postura expressa razoabilidade e, ao mesmo tempo, acolhe as tradições históricas e encara a sociedade multicultural a sério o suficiente para ouvi-la com atenção e responder às suas questões com respeito. Para os cristãos, esse diálogo representa uma interação dinâmica entre a fé, transmitida ao longo dos séculos pela tradição cristã, e a razão. Assim, o modo dialógico de proceder é o caminho para alcançar onde se formam os paradigmas, as formas de sentir, os símbolos e as representações das pessoas e dos povos. Mais do que pautar-se pelo medo, o diálogo autêntico é abertura à alteridade e provoca, invariavelmente, a transformação.

Na lucidez que lhe é peculiar, o Papa Francisco motiva os que creem para o exercício do diálogo social como contribuição para a paz, dizendo: “A evangelização implica também um caminho de diálogo. Neste momento, existem sobretudo três campos de diálogo onde a Igreja deve estar presente, cumprindo um serviço a favor do pleno desenvolvimento do ser humano e procurando o bem

comum: o diálogo com os Estados, com a sociedade – que inclui o diálogo com as culturas e as ciências – e com os outros crentes que não fazem parte da Igreja Católica. Em todos os casos, “a Igreja fala a partir da luz que a fé lhe dá” oferece a sua experiência de dois mil anos e conserva sempre na memória as vidas e sofrimentos dos seres humanos. Isto ultrapassa a razão humana, mas também tem um significado que pode enriquecer a quantos não creem e convida a razão a alargar as suas perspectivas” (EG, nº 238).

2. Solidariedade intelectual

Na Constituição Pastoral *Gaudium et spes*, a solidariedade é estabelecida como um conceito muito mais rico do que o Estado, embora este não esteja excluído de sua expressão. De fato, fundada numa ação divina que acolhe e salva um povo, não necessariamente um indivíduo (GS, nº 32), a solidariedade humana é um convite a transcender “uma ética puramente individualista” (GS, nº 30). Das pessoas de boa vontade requer-se um dever de justiça e de caridade que favoreça o bem comum, portanto indivíduos e grupo são chamados a cultivar e difundir virtudes morais e sociais, isto é, cultivar uma ética que enfatiza a solidariedade ativa e permite que todas as pessoas participem da vida da comunidade humana de acordo com sua dignidade.

A consecução de uma vida digna no âmbito da sociedade civil, a partir da fé cristã, e que não abdique do exercício dialógico com não cristãos, demanda um agir com espírito de solidariedade intelectual (HOLLENBACH, 2002, p. 137). Uma sociedade livre e inclusiva não se pauta somente por ações afirmativas, embora elas sejam imprescindíveis. Numa realidade multicultural, especialmente em seu aspecto religioso, que não necessariamente partilha de uma visão comum de vida digna, a busca de consenso exige um esforço intelectual, tanto para os que estão dentro como para os que estão fora da vivência da fé cristã. Esse esforço configura-se em uma forma de solidariedade, justamente por engajar as pessoas num diálogo em que elas podem escutar e falar, superando as fronteiras de opção religiosa e cultural. Ademais, este diálogo que objetiva compreender as pessoas com diferentes concepções de vida digna, permanece sendo uma forma de solidariedade mesmo quando as discrepâncias persistem. A acolhida à opinião

diversa predispõe as pessoas ao cultivo de novos valores e virtudes, uma vez que podem conhecer outras compreensões de vida digna, que não aquelas que lhes são próprias. A solidariedade intelectual suscita um mútuo aprendizado entre os que possuem concepções de mundo diferentes, visto que não significam barreiras intransponíveis. Assim, o diálogo permite estabelecer conexões capazes de suplantar fronteiras entre grupos diversos e inferir que a solidariedade intelectual, enquanto virtude, é condição *sine qua non* para a ressignificação do bem comum numa sociedade culturalmente diversa (HOLLENBACH, 2002, p. 138).

A solidariedade intelectual considera as diferenças entre tradições um verdadeiro estímulo ao engajamento das pessoas, uma oportunidade de ensino-aprendizagem mútuo, extensível a outras esferas da vida humana, desde a aquisição de habilidades elementares até níveis elevados de conhecimento científico, imaginação literária ou saber filosófico. Numa oportuna reflexão, o Papa Francisco é provocativo ao dizer: “A quantos sonham com uma doutrina monolítica defendida sem nuances por todos, isto poderá parecer uma dispersão imperfeita; mas a realidade é que tal variedade ajuda a manifestar e desenvolver melhor os diversos aspectos da riqueza inesgotável do Evangelho” (EG, nº 40).

Se antes de existir uma atitude positiva, houver uma ação defensiva, receosa ou de suspeição diante dos que sustentam opiniões diferentes a respeito da vida digna e do bem comum, conseqüentemente as possibilidades intelectuais e sociais de solidariedade se estreitam. A leitura da Constituição Pastoral, dirigida aos homens e mulheres de boa vontade, corresponde a uma Igreja não ensimesmada ou prepotente, mas aberta a esse mútuo processo de ensino-aprendizagem: “... a Igreja visionada por *Gaudium et Spes* opera no mundo do conhecimento com *sobriedade* (não dependente de intensificadores espirituais ou culturais), *austeridade* (disciplinada e consciente de seus limites), *simplicidade* (acessível), *agilidade* mental, *castidade* intelectual (capaz de distinguir companheiros de viagem bons e maus), mas também *magnanimidade e generosidade* cultural (disposta a servir sem recompensa ou reconhecimento). Essa hermenêutica do reconhecimento significa, para o *onde* de uma Igreja aprendente, ir às periferias – como o Papa Francisco disse repetidas vezes e especialmente em sua exortação apostólica *Evangelii Gaudium*. Há um quadro maior sobre a ambivalência da

modernidade em *Gaudium et Spes* (par. 4-9): mas essa ambivalência não substitui a solidariedade fundamental da Igreja “com a humanidade e sua história” (FAGGIOLI, 2015, p. 17-18).

A superação de uma ética puramente individualista, passa primordialmente pelo enfoque comunitário, vivenciado pela fé no Deus Trinitário, que não anula, mas compreende o indivíduo como um ser fundamentalmente relacional, membro da sociedade concebida como uma interdependência de relações e na qual a autorrealização do indivíduo acontece na sua abertura ao outro, num transparente viver que é conviver. Nesse sentido, um dos desafios enfrentados pelos cristãos propensos à solidariedade intelectual junto àqueles que são alheios ao ambiente cristão, está justamente no ‘perigo’ de subserviência da moral cristã, ao permitir o influxo de considerações externas na forma e no conteúdo de seu discurso à sociedade. Ainda que sejam considerações sensatas, a comunidade cristã poderia estar renunciando à sua referência a Cristo, bem como a seu singular *modus vivendi* cristão. Enquanto resposta humana à revelação divina, a fé nos dá condições de compreender a complexa realidade histórica e buscar alternativas que se revelam humanizantes e ilumina todas as coisas com uma luz nova, dando a conhecer o desígnio divino acerca da vocação integral da pessoa humana e, assim, orientando o espírito para soluções plenamente humanas (GS, nº 3).

Considerada no contexto do paradigma social, teológico, eclesial e na perspectiva da mudança paradigmática em geral, visto que há uma interdependência mútua entre eles, a solidariedade intelectual não escapou à desconfiança. A razoabilidade discursiva proposta na solidariedade intelectual sugeriria um elo praticamente impossível entre tradições diversas. O teólogo norte-americano David Hollenbach sinaliza a dificuldade existente no próprio nicho cristão ao apontar autores de denominações cristãs diferentes, tais como BAXTER, Michael J. “Review Essay: The Non-Catholic Character of the ‘Public Church’” (In: *Modern Theology* II, no. 2 [April, 1995], p. 255-258), autor católico; HAUERWAS, Stanley. “The Church and Liberal Democracy: The Moral Limits of a Secular Polity” (In: HAUERWAS, Stanley. *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981, p. 72-86), teólogo metodista; LINDBECK, George.

The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age (Filadélfia, PA: Westminster Press, 1984), autor luterano; e YODER, John Howard. *For the Nations: Essays Public and Evangelical* (Grand Rapids, MI: Eerdmanns, 1997), autor menonita (HOLLENBACH, 2002, p. 147). No rastro dessas divergências, os documentos conciliares exerceram forte influência não só na busca comum de renovação da Igreja, mas também nas relações *ad extra* (com o mundo), ao “redescobrir a Igreja na plena luz da fé (a constituição dogmática *Lumen gentium*), e em vista do diálogo com o mundo (a constituição pastoral *Gaudium et spes*)” (ANTONIAZZI & MATOS, 1996, p. 180). Num momento histórico marcado por circunstâncias que afligiram sobremaneira a comunidade mundial, o Concílio Vaticano II soou como uma tentativa vívida, dentre outras, de dialogar com diferentes tradições culturais e religiosas a partir de uma perspectiva cristã.

“Movido pelo intento pastoral, o Concílio propiciou um clima de estima e diálogo, favorável à compreensão recíproca das diversas religiões. A propósito do tema das religiões, o contexto teológico católico do período refletia de forma dominante uma perspectiva particular de abordagem que considerava o cristianismo como ponto culminante, de remate dos valores positivos presentes nas outras tradições religiosas. Trata-se do que se convencionou chamar de teologia do cumprimento ou do acabamento. Havia um reconhecimento positivo das demais religiões, que deixavam de ser consideradas, como antes, obstáculos a vencer, e, no plano da pedagogia divina, deviam ser situadas como preparação ao Evangelho. Nessa perspectiva, só o cristianismo poderia ser considerado a única e verdadeira religião revelada. Alguns importantes teólogos que atuaram como peritos no Vaticano II partilhavam claramente, com diferentes matizes, dessa perspectiva, entre os quais Jean Daniélou, Henri de Lubac e Yves Congar” (TEIXEIRA, 2004, p. 275-276).

A *Gaudium et spes* expressou o propósito da Igreja de estar a serviço da humanidade, vislumbrando na atitude solidária uma possibilidade concreta de superação das fronteiras religiosas, não só por ser radicada na fé cristã, mas também pelo senso de corresponsabilidade que une cristãos e não cristãos (GS, nº 1). A despeito das diferenças no campo religioso e cultural, a solidariedade assim compreendida revela genuinamente o cerne da tradição cristã, que tem na razão,

dom concedido ao ser humano, a alternativa ideal para alcançar consenso moral e social a respeito da vida digna e do bem comum, o que também é perfeitamente compatível com a tradição bíblica cristã: "... o homem é "imagem" de Deus por causa, ao menos, de seis características: 1- a racionalidade, isto é, a capacidade e a obrigação de conhecer e de compreender o mundo criado; 2- a liberdade, que implica a capacidade e o dever de decidir e a responsabilidade pelas decisões tomadas (Gn 2); 3- uma posição de comando, porém de modo algum absoluto, e sim sob o domínio de Deus; 4- a capacidade de agir em conformidade com Aquele do qual a pessoa humana é imagem, ou seja, de imitar Deus; 5- a dignidade de ser uma pessoa, um ser "relacional", capaz de ter relações pessoais com Deus e com os outros seres humanos (Gn 2); 6- a santidade da vida humana" (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 2009, p. 22).

Tendo como pressuposto o exercício dialógico, o Concílio Vaticano II reconheceu que "a comunicação de ideias, as próprias palavras, que exprimem conceitos de grande importância, revestem-se de sentidos bastante diversos segundo a variedade de ideologias" (GS, nº 4). Desse modo, as normas razoáveis da moralidade social são dependentes do lugar social e das tradições culturais de cada sociedade, o que demanda abrir-se à possibilidade de um engajamento profícuo das convicções cristãs sobre o bem comum com outras concepções alternativas, sobretudo religiosas, para que melhor se possa "conhecer o que de bom e de verdadeiro têm, segundo a disposição de Deus" (OT, nº 16).

O bem comum é maior do que a soma total do interesse próprio do indivíduo e pode ser essencial para proteger e garantir o bem comum de cada indivíduo. O valor da democracia está na maneira como a maioria trata as minorias. A própria maioria não deveria ser compreendida puramente em termos de número ou de ideologia, mas em termos de um comprometimento com o bem comum e das formas adequadas de alcançá-lo. O bem comum é alcançado quando se alcança o bem de cada indivíduo que compõe a comunidade, particularmente os pobres: "... o bem comum não é uma realidade constituída pela soma dos bens individuais atingidos pelos diferentes membros da sociedade, senão que, muito pelo contrário, é o bem comum o que torna possível o bem próprio dos membros da sociedade. [O bem comum também não] pode ser atingido por meio do sacrifício

de uma grande parte da comunidade, [nem o indivíduo] pode se tornar um instrumento do bem comum” (MESSNER, 1967, p. 204, 225, 229-230).

De fato, o bem comum é fundamentalmente um conceito relacional, que pressupõe uma atitude solidária, não necessariamente reduzida ao princípio da igualdade apenas, uma vez que não afirma somente o reconhecimento do outro em sua alteridade, mas também sustenta a opção de assumir os interesses do outro (indivíduo ou grupo) como sendo próprios, e a consequente responsabilidade frente às necessidades do outro. Etimologicamente, a palavra interesse vem de *inter esse*, isto é, estar entre, formar parte, participar. Por isso, o desinteresse é o individualismo, o não se interessar pelo outro, o não participar com o outro (BÉJAR, 2001, p. 17).

Ademais, é a ênfase no bem comum que provê o espaço exigido para cada indivíduo empenhar-se em alcançar seu próprio bem. O justo equilíbrio, no qual o indivíduo e a comunidade são vistos como dois polos em tensão, cada um definindo e dependendo do outro, permite um reconhecimento consciente e um compromisso renovado com a interdependência moral. David Hollenbach lembra que a ênfase dada à questão local deve ser complementada por uma solidariedade de âmbito mais universalizante (HOLLENBACH, 2002, p. 8), a intelectual. Este amplo espectro da solidariedade é essencial para uma visão de comunidade que não quer ser uma fonte de conflitos num mundo já bastante dividido por fronteiras frágeis, além das geográficas. O compromisso das comunidades com modos particulares de vida deve ser complementado por uma ressignificação do bem comum no plano nacional e global, além da necessidade de uma visão pautada pelo encontro hospitaleiro com tradições e povos que são diferentes uns dos outros. Como bem lembrava o Concílio Vaticano II, o Espírito de Deus está presente e ativo em cada pessoa de maneiras desconhecidas por nós (GS, nº 22).

3. Bem comum ressignificado

À crise da ideia de bem comum em alguns ambientes cristãos católicos, pode-se atribuir um certo cinismo contra o Concílio Vaticano II, bem como o descaso com a *Gaudium et spes* em particular. A ausência da cosmovisão universal-cosmológica, própria da constituição pastoral, torna a sociedade moderna

terreno fértil para o triunfo de narrativas identitárias. No mesmo diapasão, a crise do Estado não inviabiliza, mas protela o dever de “defender e promover o bem comum da sociedade civil, dos cidadãos e das instituições intermediárias” (CIC, nº 1910). A seu tempo, o papa João XXIII já advertia para o fato de que “a experiência ensina que, quando falta uma ação apropriada dos poderes políticos no econômico, no político ou no cultural, sobretudo em nossa época, ocorre um maior número de desigualdades entre os cidadãos, em setores cada vez mais amplos, fazendo com que os direitos e os deveres do ser humano careçam de toda eficácia prática” (PT, nº 63). Assim, os números 26 a 74 da *Gaudium et spes* também consideraram o papel das autoridades públicas e governos para suscitar e proteger as condições necessárias ao desenvolvimento integral da pessoa humana. Nas linhas da constituição pastoral a consecução do bem comum de forma dinâmica também é compreendida a partir da autoridade jurídica e segundo as normas da ordem jurídica, com a atribuição de um papel prioritário aos que governam (GS, nº 74).

O Concílio Vaticano II trabalhou com uma noção ampla de bem comum: “[...] o conjunto das condições da vida social que permitem aos grupos, bem como a cada um dos membros, atingir a própria perfeição de modo mais pleno e mais expedito” (GS, nº 26). Aqui se acentua uma cosmovisão universal, visto que o intuito dos padres conciliares parece revelar um caráter de universalidade do bem comum, compreendido como a síntese entre o bem da pessoa e o das pessoas. A *Gaudium et spes* solicita que seja possível a cada um ter acesso ao necessário para uma vida digna, sem indicar necessariamente a quem isto compete, e afirma os referenciais de liberdade, verdade, justiça e caridade que devem ser garantidos na ordem social estabelecida. De igual modo, o Catecismo da Igreja Católica, ao descrever o princípio do bem comum, diz que os elementos que o caracterizam são o respeito à pessoa, o bem-estar e o desenvolvimento do grupo, além da paz e a segurança da sociedade (CIC, nº 1880). De posse dessas perspectivas eclesiais, pode-se dizer que a consecução do bem comum demanda, num primeiro momento, uma resignificação desse princípio, mas não sem um processo de metanoia (conversão) que envolva os sujeitos e a própria sociedade. Resignificar o bem comum não é prescindir da realização pessoal, negligencian-

do a defesa dos direitos fundamentais e inalienáveis da pessoa humana (CIC, nº 1905, 1907 e 1912), o compromisso ativo para a promoção social do grupo (CIC, nº 1908) e a estabilidade social que a paz e a segurança tornam possível (CIC, nº 1909). A observação dessas situações faz-se imprescindível nesse processo.

O princípio do bem comum, enquanto recurso moral, apresenta-se indubitavelmente complexo, mas, ao mesmo tempo, promissor e salutar na articulação de critérios de discernimento que sirvam de guia e diretriz à reflexão moral social. É fato que este tipo de reflexão envolve, conseqüentemente, as opções, decisões e ações da pessoa humana. A imprescindibilidade do princípio do bem comum como recurso moral implica que este seja compreendido e, da mesma forma, que se tenha ciência do que ele comporta tanto para a pessoa quanto para a sociedade, mediante os desafios que se lhes apresentam. A consideração do bem comum como recurso moral significativo exige compreensão, discernimento, decisão e ação, tanto no âmbito pessoal como comunitário, no emaranhado universo multicultural que habitamos. A reflexão sobre o bem comum demanda uma atitude de abertura ao outro e convida a tomar consciência da tensão entre o bem não apenas dos indivíduos, mas entre grupos, entre Estados e, até mesmo, entre áreas continentais. Encarar o bem comum desse modo é reconhecer que participamos todos da mesma identidade humana e da dignidade que a caracteriza. A superação da tensão entre os bens dos sujeitos envolvidos só poderia vir a favorecer a identificação e a consecução do próprio bem comum. Obviamente que se pode encontrar reticências próprias da condição humana e social para tal intento, no entanto, o bem comum mostra-se um excelente recurso, que permite reconhecer o que há de positivo na dinâmica histórica e se presta a uma abordagem moral de fundo, capaz de orientar escolhas mais equilibradas e indicar horizontes menos obscuros.

Considerações finais

O legado do Concílio Vaticano II repercutiu, e ainda repercute, na proposta de diálogo da comunidade eclesial com o mundo, um conceito análogo àquele proposto por João XXIII: “A interdependência, cada vez mais estreita e progressivamente estendida a todo o mundo, faz com que o bem comum – ou seja,

o conjunto das condições da vida social que permitem, tanto aos grupos como a cada membro, alcançar mais plena e facilmente a própria perfeição – se torne hoje cada vez mais universal e que, por esse motivo, implique direitos e deveres que dizem respeito a todo o gênero humano. Cada grupo deve ter em conta as necessidades e legítimas aspirações dos outros grupos e mesmo o bem comum de toda a família humana” (GS, nº 26). Não somente o Estado e a sociedade civil, mas a própria comunidade eclesial e outras religiões, podem ser vistos numa perspectiva de interdependência e inter-relação, conduzidos por um direito que equilibra e garante o seu fim público, o bem comum, já que os espaços públicos são lugares de gestão do bem comum. Esse *modus procedendi* exige um conjunto de virtudes éticas e cívicas, um profundo exercício dialógico, uma fecunda solidariedade intelectual e a prossecução do próprio bem comum, capazes de constituir um *ethos* de uma sociedade justa e solidária. O processo fica aberto para que todos possam participar, cumprindo a sua parte com alegria e esperança. E, de tal forma alcança a sociedade atual, que a ecologia humana, como recorda o Papa Francisco, “é inseparável da noção de bem comum, princípio esse que desempenha um papel central e unificador na ética social” (LS, nº 156).

Uma tal ética social, portanto, não abdica de um processo de mútua aprendizagem, no qual consensos em torno da vida digna e do bem comum se dão através do diálogo entre as pessoas e instituições. No exercício do diálogo, a argumentação, o debate racional e transparente é que permite alcançar consensos mínimos. Será que a Igreja está à altura deste “sinal dos tempos” já profetizado na *Gaudium et spes*?

Referências

- ANTONIAZZI, Alberto; MATOS, Henrique Cristiano José. *Cristianismo: 2000 anos de caminhada*. São Paulo: Paulinas, 1996.
- BÉJAR, H. *El mal samaritano: el altruismo en tiempos de escepticismo*. Barcelona: Anagrama, 2001.
- BERGOGLIO, Jorge Mario (Papa Francisco); SKORKA, Abraham. *Sobre o céu e a terra*. Tradução: Sandra Martha Dolinsky. 1ª Edição. São Paulo: Editora Paralela, 2013.
- FAGGIOLI, Massimo. *A “encíclica transversal” de Francisco*. Publicado no jornal **Europa** em 27-11-2013. Tradução de Moisés Sbardelotto. In: <http://>

www.ihu.unisinos.br/noticias/526118-a-enciclica-transversal-de-francisco-artigo-de-massimo-faggioli Acesso em: 28 de maio de 2021.

FAGGIOLI, Massimo. “*Gaudium et Spes*” 50 anos depois: seu sentido para uma Igreja aprendente. Tradução: Luís Marcos Sander. In: **Cadernos Teologia Pública**. Ano XII – Volume 12 – Nº 95. Instituto Humanitas Unisinos: 2015.

HOLLENBACH, David. *The Common Good and Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

KÜNG, Hans. *Teologia a caminho: fundamentação para o diálogo ecumênico*. Tradução: Hans Jörg Witter. São Paulo: Paulinas, 1999.

LIBÂNIO, João Batista. *Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento*. In: **Cadernos Teologia Pública**. Ano 2 – Nº 16. Instituto Humanitas Unisinos: 2005.

MESSNER, Johannes. *Ética Social, Política y Económica a la luz del derecho natural*. Madri: Rialp, 1967.

MIRANDA, Mário de França. *A Igreja que somos nós*. 1ª Edição. São Paulo: Paulinas, 2013.

MIRANDA, Mário de França. *Igreja e sociedade*. 1ª Edição. São Paulo: Paulinas, 2009.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *Bíblia e Moral: raízes bíblicas do agir cristão*. Tradução: Ney Brasil Maranhão. São Paulo: Paulinas, 2009.

TEIXEIRA, Faustino. “O Concílio Vaticano II e o diálogo inter-religioso.” In: GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; BOMBONATTO, Vera Ivanise (orgs.). *Concílio Vaticano II: análise e perspectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004.

EG – *Evangelii Gaudium*

https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html Acesso em: 28/02/2021, 17h55.

GS – *Gaudium et spes*

https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html Acesso em: 15/03/2021, 19h45.

CIC – *Catecismo da Igreja Católica*

https://www.vatican.va/archive/catechism_po/index_new/prima-pagina-cic_po.html Acesso em: 20/03/2021, 19h.

OT – *Optatum totius*

https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatum-totius_po.html Acesso em: 20/03/2021, 11h15.

PT – *Pacem in terris*

https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html

Acesso em: 18/03/2021, 10h45.

LS – *Laudato si*

https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html Acesso em: 15/03/2021, 13h35.

A Mariologia Conciliar, chave para a tarefa teológica atual

Conciliar Mariology, key to current theological task

**Vitor Galdino Feller*

Resumo

O texto desenvolve alguns elementos da reestruturação conciliar promovida no campo da mariologia, investiga aspectos que o Concílio aponta acerca da relação de Maria com Deus, com o ser humano e, sobretudo, com a Igreja, para apresentar o círculo hermenêutico seguido pelo Concílio. Na mariologia conciliar, que equilibra os acentos cristotípicos e eclesiotípicos, com determinante no polo da Igreja, encontra-se uma chave para a tarefa teológica atual, cada vez mais desafiada a enfrentar extremismos ideológicos, pela busca da verdade, que sempre se encontra do lado de baixo, nas brechas da história, onde estão os pobres, a fim de costurar as relações, marcando-as pela unidade na diversidade.

Palavras-chave: Mariologia conciliar. Mãe da Igreja. Membro da Igreja.

Abstract

The text develops some elements of the conciliar restructuring promoted in the field of Mariology, investigates aspects that the Council points out about Mary's relationship with God, with the human being and, above all, with the Church, to present the hermeneutic circle followed by the Council. In conciliar mariology, which balances christotype and ecclesiotypic accents, with a determinant in the pole of the Church, there is a key to the current theological task, which is increasingly challenged to face ideological extremisms,

^oDoutor e Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma. Diretor do ITESC e da FACASC, em Santa Catarina. Contato:

Revista de Cultura
Teológica

Enviado em
31.05.2021

Aprovado em
02.07.2021

Ano XXIX - Nº 99
Maio - Ago 2021



Programa de Estudos
Pós Graduação em
Teologia - PUC/SP

by the search for truth, which is always on the side from below, in the gaps of history, where the poor are, in order to sew relationships, marking them by unity in diversity.

Keywords: Conciliar Mariology. Mother of the Church. Member of the Church.

Introdução

Num artigo sobre Maria na teologia ortodoxa, assim se expressa o teólogo ortodoxo e colaborador do movimento ecumênico, Nikos Nissiotis (1925-1986): “Não existe teologia cristã sem contínua referência à pessoa e ao papel da Virgem Maria na obra da salvação”.¹ Já o Concílio Vaticano II atestara que a Virgem Maria “realiza em si e, de certa maneira, reflete as grandes afirmações da fé” (LG 65)². A mariologia é uma espécie de coroa de toda a dogmática cristã. O conhecimento de Maria contribui para um conhecimento do mistério de Cristo, da Igreja e do ser humano. Por outro lado, o vínculo estreito de Maria com Cristo, com a Igreja e com a humanidade faz com que a verdade acerca de Cristo, da Igreja e do ser humano ilumine a verdade concernente a Maria de Nazaré.³

No campo da mariologia se concentram as relações entre Deus e o ser humano, Cristo e sua Igreja, revelação e salvação, graça divina e liberdade humana, origem e destino da humanidade. A mariologia conciliar nos aponta, assim, um método bastante útil para a tarefa teológica na atualidade: a integração das diferenças pela rejeição dos extremos e a valorização dos pontos positivos encontrados nos debates do âmbito acadêmico.

1. NISSIOTIS, N. Maria na teologia ortodoxa. In: *Concilium* 188, Petrópolis: Vozes, 1983/8, 46-66 (aqui: 46).

2. CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja. In: VATICANO II. *Mensagens, discursos, documentos*. São Paulo: Paulinas, 2007². De agora em diante, pela sigla LG.

3. CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, *A Virgem Maria na formação intelectual e espiritual*, n. 18. Ver também n. 35: “a verdade acerca de Deus e do ser humano, de Cristo e da Igreja, vem aprofundada e exaltada pelo conhecimento da ‘verdade sobre Maria’”. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_19880325_vergine-maria_po.html. Acesso em: 22/03/2021.

O texto desenvolve alguns elementos da reestruturação conciliar promovida no campo da mariologia, investiga aspectos que o Concílio aponta acerca da relação de Maria com Deus, com o ser humano e, sobretudo, com a Igreja, para apresentar o círculo hermenêutico seguido pelo Concílio – da história ao mistério e vice-versa –, indicando aí o método conciliar como chave para a tarefa teológica atual.

A reestruturação conciliar

A história do Concílio Vaticano II (1962-1965) registra um momento tenso no que se refere à doutrina sobre a Virgem Maria.⁴ Havia quem defendesse um documento específico sobre Maria, com o objetivo de fazer crescer ainda mais a veneração à Mãe de Deus, na esteira do grande interesse que ela vinha alcançando em ambientes católicos nos dois séculos anteriores. Afinal, segundo essa proposta, Maria ocupa um lugar de absoluta precedência com relação à Igreja; ela é mais que a Igreja, uma vez que seu mistério se enraíza no próprio mistério trinitário. Além disso, desde o início do século XIX era crescente o apelo teológico e pastoral das devoções marianas, incentivadas pelas aparições marianas e confirmadas com a promulgação dos dois dogmas marianos modernos, o da Imaculada Conceição (1854) e o da Assunção Gloriosa (1950). Mas havia quem, por fidelidade à grande linha conciliar da volta às fontes bíblicas e por motivos ecumênicos, propusesse que o tema da Virgem Maria ficasse restrito a um capítulo no interior do documento sobre a Igreja. Como a Igreja era o tema central do Concílio, era necessário tratar também do mistério mariano em sua relação com a Igreja. Após muitas discussões, num resultado apertado, com diferença de apenas 17 votos, a votação foi favorável ao segundo grupo. Assim é que a constituição dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja conclui-se com um capítulo sobre Maria, como a indicar que Igreja e Maria devem ser lidas, entendidas e amadas uma a partir da outra. Maria não é mais vista acima da Igreja, mas como membro da Igreja. “Se a mariologia é importante para se entender a eclesiologia, a eclesiologia é essencial para se entender a mariologia. Se até então predominara uma mariologia ‘cristotípica’ (Maria vista à luz de Cristo), começa agora uma

4. ALMEIDA, A.J. *Lumen gentium. A transição necessária*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 179-190.

mariologia ‘eclesiotípica’ (Maria vista à luz da Igreja)”.⁵

No século que precedeu o Concílio Vaticano II os escritos mariológicos eram feitos por especialistas, cujas reflexões com frequência divergiam do restante da teologia. Dois temas, sobretudo, tomavam o interesse: Maria como corredentora e como medianeira de todas as graças. Às vésperas do Concílio esperava-se que fosse definido um novo dogma mariano sobre esses temas. Por isso mesmo, o debate conciliar sobre o lugar de Maria foi acirrado. Os padres conciliares, evitando o crescente maximalismo mariano, mas atentos a não cair no minimalismo oposto, decidiram pela inclusão do tema mariano na constituição sobre a Igreja. O fato de apresentar Maria “no” mistério de Cristo e da Igreja teve um profundo significado ecumênico: trata-se de uma mariologia de participação e não de privilégios. Encerrou-se, com isso, o isolamento da teologia mariana, inserindo-a na corrente principal das verdades da fé. Passa-se de uma mariologia separada do resto da teologia a uma mariologia integrada na teologia, de uma mariologia dos privilégios Marianos a uma mariologia encarnada, de uma mariologia dedutivista e especulativa a uma mariologia bíblica e fundada na grande Tradição da fé e da teologia.⁶

Logo no próêmio do capítulo mariano, apresenta-se Maria no mistério de Deus “cheio de bondade e sabedoria”, situando-a na Bíblia e na Tradição, isto é, “no divino mistério da salvação, que se revela e continua na Igreja” (LG 52). Em seguida, ainda introduzindo, articulam-se os dois princípios do tratado da mariologia.⁷

Pelos princípios explícitos (da eminência, da singularidade, da conveniência e da semelhança com Cristo), Maria é grandiosa, colocada ao lado de Deus e acima de nós: “Redimida de maneira sublime, unida a ele (Cristo) por um vínculo estreito e indissolúvel e chamada ao papel e à dignidade suprema de mãe do Filho de Deus. (...) É filha predileta do Pai e sacrário do Espírito Santo, colocada muito acima de todas as outras criaturas” (LG 53). Pelos princípios limitativos

5. ALMEIDA, A.J. *Lumen gentium. A transição necessária*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 181 (parêntesis do autor).

6. BOFF, C. *Introdução à mariologia*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 93-94.

7. BOFF, C. *Introdução à mariologia*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 18-21; 96.

(da criaturalidade, da história, da redenção, do serviço, da pertença à Igreja), Maria é colocada ao nosso lado, como membro da Igreja: “Pertence à raça de Adão, juntamente com todos os seres humanos, que precisam ser salvos (...), (é) membro eminente e especialíssimo da Igreja, assim como seu exemplo magnífico e modelar de fé e de amor” (LG 53).

Aparecem aqui, logo no início, os dois títulos marianos que vão ser balanceados em todo o capítulo VIII da *Lumen Gentium* e que desenvolveremos mais abaixo: mãe e membro da Igreja. Trata-se da dialética teológica da distância e da proximidade. Estando ao lado de Cristo, ela é mãe da Igreja, ocupando “o lugar mais alto”; estando ao nosso lado, ela é membro da Igreja e ocupa o lugar “mais próximo de nós” (LG 54).

Nesse sentido, fato bem presente no Concílio é o seu interesse em salvarguardar a única mediação de Cristo. A intercessão de Maria, nesse caso, não é vista como interposta entre os seres humanos e um suposto Cristo irado, mas colocada dentro da mediação única de Cristo em nosso favor.

O papel maternal de Maria não faz nenhuma sombra, nem diminui em nada essa mediação única de Jesus. A atuação salutar de Nossa Senhora junto aos seres humanos não provém de uma necessidade objetiva qualquer, mas do puro beneplácito divino, fluindo da superabundância dos méritos de Cristo. Funda-se, pois na mediação de Cristo, de que depende completamente e da qual tira toda a sua força. Não coloca nenhum obstáculo à união imediata dos fiéis com Cristo, mas até a favorece (LG 60).

O Concílio faz referência abundante às fontes bíblicas e patrísticas, evitando as tendências de divinizar Maria, presentes nos pronunciamentos papais dos séculos XIX e XX. Porém, nada do que é genuinamente católico é esquecido. Enfatizam-se, embora insistindo na subordinação a Cristo, o papel salvador de Maria e sua maternal intercessão. Retomam-se títulos próprios de sua invocação: advogada, auxiliadora, perpétuo socorro e mediadora. Tudo isso, porém, convém realçar, é colocado dentro da única e sublime dignidade e eficácia da atuação de Cristo. Considera-se que a única mediação de Cristo é participada por seres humanos, entre os quais se sobressai a sua mãe.

Nenhuma criatura poderá jamais ser comparada ao Verbo encarnado, Redentor. Mas assim como o sacerdócio de Cristo é participado de vários modos pelos ministros e pelos fiéis e como a bondade de Deus se irradia diferentemente por todas as criaturas, também a mediação única do Redentor, longe de excluir, desperta nas criaturas participações várias de sua única fonte. A Igreja não hesita em proclamar, nessa perspectiva, o papel subordinado de Maria (LG 62).

Pode-se, contudo, observar que, apesar do corretivo às ênfases passadas, o Concílio não situa a discussão sobre Maria dentro dos sinais dos tempos. Isso será feito nos desdobramentos posteriores ao Concílio.

Nessa reestruturação, o Concílio vê Maria como a síntese de toda a vida cristã. Nela se compendiam todos os mistérios da fé, as verdades sobre Deus, sobre o ser humano e sobre a Igreja.

Maria e Deus

Na figura de Maria entrelaçam-se as grandes verdades sobre o Deus cristão.⁸ Vendo-a na perspectiva de Cristo e em sua participação singular na história da salvação, o Concílio nos ajuda a perceber a íntima relação entre Maria e Deus, em cada uma das divinas pessoas da Trindade.

Ela é a filha amada do Pai, a serva do Senhor (Lc 1,38.48), escolhida para ser a mãe humana do Filho eterno do Pai. E vista desta singular missão, foi preservada do pecado original por Deus Pai, que encheu-a da abundância dos dons celestes e quis que a aceitação da mãe precedesse a Encarnação (LG 56). Nela revela-se o Pai, que em seu desígnio amoroso quis precisar de uma mulher (Gl 4,4) para a encarnação de seu Filho e, desse modo, para a reconciliação dos seres humanos com seu amor de Pai (CIC 458)⁹.

Como mãe do Filho de Deus feito homem, ela concebe em seu seio virginal, pela ação do Espírito divino e sem a colaboração de homem, o Filho de Deus segundo a natureza humana; gerou-o, deu-o à luz, alimentou-o, guardou-o e edu-

8. CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, *A Virgem Maria na formação intelectual e espiritual*, n. 6-8.

9. SANTA SÉ. *Catecismo da Igreja Católica*. Brasília: CNBB, 2013, p. 157. De agora em diante, pela sigla CIC.

cou-o (LG 57; 61). O dogma da maternidade divina de Maria quer ressaltar a humanidade de Jesus que, sendo Filho eterno de Deus-Pai, encarnou-se em nossa humanidade ao receber de Maria sua natureza humana. O dogma da concepção virginal quer realçar a divindade de Jesus que, sendo filho humano de Maria, não foi concebido como um homem qualquer, senão que sua concepção é de caráter sobrenatural.

Embora conhecidos como dogmas marianos, esses dois dogmas antigos – da maternidade divina e da virgindade perpétua – são diretamente cristológicos, porque se referem à pessoa de Jesus Cristo, em sua divindade e humanidade.¹⁰ Foram elaborados nos séculos IV a VII, no contexto das reflexões e definições dos primeiros concílios a respeito da humanidade e da divindade de Jesus. O centro do pensamento não é Maria, mas o seu Filho. A figura de Maria entra ao mesmo tempo como consequência e como enquadramento da dogmática cristológica.

O dogma da maternidade divina afirma a humanidade de Jesus Cristo. Mãe de Deus feito homem, é ela quem dá ao Filho de Deus a carnalidade humana. Se Jesus de Nazaré é o Filho eterno de Deus feito homem, a mãe dele é mãe do Filho eterno de Deus que em seu ventre se fez homem. O dogma da virgindade perpétua afirma a divindade de Jesus Cristo. Se ele é Deus, sua concepção, seu nascimento ou parto e a dedicação de Maria a ele, são diferentes dos nossos, só podem ser virginais, extraordinários, divinos. A virgindade perpétua de Maria, antes, durante e depois do parto, mais que afirmar algo sobre Maria, quer colocar-nos diante do mistério de Deus feito homem. A concepção virginal, o parto virginal e a exclusividade dos cuidados a ele dedicados só se podem explicar em termos de novidade absoluta, de concepção totalmente inédita e inaudita e extraordinária, isto é, virginal. Assim, ao mesmo tempo em que a maternidade divina e a concepção virginal são vistas como consequência da divindade de Jesus e de sua encarnação, servem também como argumento de defesa e de enquadramento teológico, litúrgico e pastoral da divindade de sua pessoa e de sua encarnação na história humana.

10. SESBOÛÉ, B. A Virgem Maria. In: B. SESBOÛÉ (dir.). *Os sinais da salvação* (História dos dogmas. Tomo 3). São Paulo: Loyola, 2005, pp. 471-479.

Além de confirmar esses dois importantes dogmas marianos, com transfun- do e interesse cristológico, o Concílio relaciona Maria a Cristo por meio de di- versos outros atributos. Ela é o *fruto* mais excelente da redenção (SC 103);¹¹ foi redimida de modo sublime em vista dos méritos do Filho (LG 53). Ela é a *serva* fiel, totalmente consagrada à pessoa e à obra do Filho, subordinada a ele (LG 56). Ela é *discípula* do próprio Filho, tendo superado as relações de sangue para integrar o movimento de Jesus na perspectiva do Reino (LG 58). Ela é *associada* ao Filho Redentor, tendo sofrido com ele na cruz, com alma de mãe, e, destarte, colaborando não de modo passivo, mas de modo especial, na obra da salvação (LG 56; 58; 61).¹² Em Maria nos é revelada a pessoa e a obra de Jesus de Nazaré. Filho eterno do Pai, gerado antes de todos os tempos no seio do Pai, sendo assim consubstancial ao Pai, ele tornou-se filho de Maria, gerado em nossa história, tornando-se assim consubstancial também a nós. Sua encarnação no ventre de Maria teve como objetivo salvar-nos do pecado e da morte, reconciliando-nos com o Pai, dar-nos a conhecer o amor salvífico do Pai e a nossa vocação à vida eterna, ser nosso modelo no caminho da santidade e tornar-nos participantes da natureza divina (CIC 456-460).

Filha de Deus Pai e mãe de Deus Filho, Maria é também, no ensino do Concílio, intimamente relacionada com o Espírito Santo. Foi por ele plasmada e constituída nova criatura (LG 56) e tornou-se, de modo particular, seu templo (LG 53). Pelo poder do Espírito Santo, concebeu em seu seio e deu ao mundo o Filho eterno do Pai feito homem para nos salvar (LG 52; 63; 65). O mesmo Espírito que pousara sobre ela para que pudesse dar um corpo humano ao Filho de Deus (Lc 1,35), pousa de novo sobre ela, em sua presença orante no meio da comunidade dos discípulos (At 1,14), para o nascimento da Igreja, Corpo de Cristo (LG 59). Nela revela-se a terceira pessoa da Santíssima Trindade, o Espírito Santo.¹³ O papa Paulo VI reflete sobre essa intervenção pneumatológica, recordando que alguns Santos Padres atribuíram a santidade original de Maria

11. CONCÍLIO VATICANO II. Constituição *Sacrosanctum Concilium* sobre a Sagrada Liturgia. In: VATICANO II. *Mensagens, discursos, documentos*. São Paulo: Paulinas, 2007². De agora em diante, pela sigla SC.

12. SCHILLEBEECKX, E. *Maria, mãe da redenção*. Petrópolis: Vozes, 1966.

13. BOFF, L. *O rosto materno de Deus*, Petrópolis: Vozes, 1979.

à obra do Espírito, que a desposou e a tornou seu sacrário, consagrou sua virgindade e a transformou em palácio do Rei ou tálamo do Verbo, em templo ou tabernáculo do Senhor e em arca da aliança (MC 26).¹⁴

Maria e o ser humano

Tendo como horizonte de preocupação o diálogo com o mundo e os avanços das ciências e filosofias modernas, o Concílio Vaticano II poderia ter desenvolvido mais as relações entre Maria e o ser humano. Mas não entrou no foco dos padres conciliares esse tipo de questão. Isto acontecerá no desenvolvimento mariológico pós-conciliar.¹⁵ O papa Paulo VI sugeriu que do confronto das atuais concepções antropológicas com a Maria dos evangelhos resultará a descoberta de “que Maria pode bem ser tomada como modelo naquilo por que anelam os seres humanos de nosso tempo” (MC 37). Maria foi apresentada por João Paulo II como expressão suprema da liberdade humana na cooperação do ser humano com Deus, que no acontecimento da encarnação do Filho se confiou ao ministério livre e ativo de uma mulher, possibilitando assim que cada mulher veja nela o segredo da feminilidade e de sua verdadeira promoção (RM 46).¹⁶ Os bispos latino-americanos a propõem, em Puebla,¹⁷ como a mais alta realização histórica do Evangelho (DP 282) e, em Aparecida,¹⁸ como “a máxima realização da existência cristã”, “mulher livre e forte” (DAp 266) e “modelo e paradigma da humanidade” (DAp 268).

A partir da reestruturação mariológica do Concílio Vaticano II, que trouxe Maria para mais perto de nós, pode-se reconfigurar, em ótica antropológica, o alcance dos dogmas marianos da Imaculada Conceição e da Assunção Gloriosa.

14. PAULO VI. *Exortação Apostólica Marialis Cultus para a reta ordenação e desenvolvimento do culto à Bem-aventurada Virgem Maria* (02/02/1974). Brasília: CNBB, 2016. De agora em diante, pela sigla MC.

15. CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, *A Virgem Maria na formação intelectual e espiritual*, n. 15.

16. JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Redemptoris Mater sobre a Bem-aventurada Virgem Maria na vida da Igreja que está a caminho*. Brasília: CNBB, 2016. De agora em diante, pela sigla RM.

17. III CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. *Puebla: Conclusões*. São Paulo: Loyola, 1979. De agora em diante, pela sigla DP.

18. V CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E DO CARIBE. *Doumento de Aparecida*. Brasília: CNBB; São Paulo: Paulus, Paulinas, 2007. De agora em diante, pela sigla DAp.

Dois dogmas marianos, que podem ser chamados de antropológicos, uma vez que, desenvolvidos e definidos no regime da antropologia¹⁹, respondem a perguntas sobre a origem e o destino do ser humano. A partir do século XVI, no embate com a teologia da Reforma Protestante, que fez do ser humano o sujeito da salvação ofertada por Deus, e por influência das filosofias e ciências modernas, que puseram no centro o ser humano, a teologia católica ampliou sua reflexão sobre o ser humano: sua origem, seu destino, o processo de sua salvação. É aí que se pode reconfigurar a doutrina da Imaculada Conceição e da Assunção Gloriosa. Maria pode ser posta na origem e no destino da humanidade. Concebida sem pecado original, ela sempre foi o que todo ser humano, criado santo e íntegro por Deus (Ef 1,4), sempre deveria ter sido: imaculado. Assunta ao céu, ela já é o que um dia nós seremos: ressuscitados, glorificados.

Depois de Cristo, “o último Adão, (que) manifesta plenamente aos seres humanos o que é o ser humano e a sublimidade da vocação humana” (GS 22),²⁰ Maria é o ser humano mais perfeito, “que, pelo domínio de si, pelo sentido de responsabilidade, a abertura aos outros e o espírito de serviço, pela fortaleza e pelo amor, se realizou mais completamente no plano humano”.²¹ Em Maria revela-se a grande verdade sobre o ser humano: criado por Deus na bondade e na graça original, todo ser humano, embora ferido pelo pecado, é chamado pela graça redentora à superação do mal e à participação da natureza divina (2Pd 1,4).²²

Maria e a Igreja

Além de sintetizar, em sua pessoa e obra, as grandes verdades sobre Deus e sobre o ser humano, em Maria encontra-se também um sumário das verdades sobre a Igreja.²³ Na encíclica *Redemptoris Mater*, o papa João Paulo II assegura:

19. FORTE, B. *Maria, a mulher ícone do mistério*. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 118-133.

20. CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo de hoje. In: VATICANO II. *Mensagens, discursos, documentos*. São Paulo: Paulinas, 2007². De agora em diante, pela sigla GS.

21. CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, *A Virgem Maria na formação intelectual e espiritual*, n. 15.

22. BINGEMER, M.C.; FELLER, V.G. *Deus-amor: a graça que habita em nós*. Valencia/São Paulo: Siquem/Paulinas, 2003, p. 13-33.

23. CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, *A Virgem Maria na formação intelectual e espiritual*, n. 9.

“O magistério do Concílio acentuou que a verdade sobre a Virgem Santíssima, Mãe de Cristo, constitui um subsídio eficaz para o aprofundamento da verdade sobre a Igreja” (RM 47). E recorda o que o papa Paulo VI já afirmara no dia da promulgação da *Lumen Gentium*: “O conhecimento da doutrina católica sobre a bem-aventurada Virgem Maria constituirá sempre uma chave para a compreensão exata do mistério de Cristo e da Igreja”.²⁴

O Concílio Vaticano II a vê como mãe e membro da Igreja: mãe amantíssima dos fiéis, pois é mãe de Cristo, cabeça da Igreja; e membro eminente e singular, pelos dons da graça com que é adornada e pelo lugar que ocupa no Corpo místico (LG 53). Como mãe, esposa e virgem, ela é figura da Igreja, a qual é também virgem pela integridade da fé, esposa pela união com Cristo e mãe de muitos filhos (LG 64). Por suas virtudes e ação apostólica, ela é modelo da Igreja (LG 53; 63; 65). Assunta ao céu na totalidade de seu ser, ela é imagem escatológica e primícias da Igreja, sinal de segura esperança e consolação (LG 68). Tendo sido obediente aos planos de Deus a seu respeito, fiel seguidora do seu Filho no anúncio do Reino e sacrário vivo do Espírito Santo, ela goza agora da alegria da glória eterna. Junto de Deus, ela é “advogada, auxiliadora, perpétuo socorro e mediadora” (LG 62) e exerce seu ministério de “mediação materna” (RM 40) em favor de todos os seres humanos.

O papa João Paulo II desenvolveu a relação de Maria com a Igreja, mostrando que, por sua mediação materna, subordinada à única mediação de Cristo, Maria serve de modelo para a maternidade da Igreja. Como Maria, a Igreja exerce uma função maternal. “A Igreja, em certo sentido, apreende de Maria também o que é a própria maternidade: ela reconhece essa dimensão maternal da própria vocação, como algo ligado essencialmente à sua natureza sacramental.” (RM 43).

E mais adiante: “A Igreja descobre-se em Maria. (...) O mistério da Igreja consiste também em gerar seres humanos para uma vida nova e imortal: é a sua maternidade no Espírito Santo” (RM 44). Refletindo sobre a pessoa e o lugar de Maria na história da salvação e, portanto, em sua relação com as pessoas divi-

24. PAULO VI. Discurso no encerramento do terceiro período do Concílio (21 de novembro de 1964). In: VATICANO II. *Mensagens, discursos, documentos*. São Paulo: Paulinas, 2007², p. 85.

nas, a Igreja apreende a verdade sobre si mesma. Destarte, a Igreja ganha uma configuração mariana, feminina, que equilibra o peso hierárquico masculino proveniente da figura dos apóstolos.²⁵ De certa maneira, os mesmos atributos que o Concílio dá a Maria poderiam ser aplicados à Igreja.

Apesar das dificuldades ecumênicas, o Concílio recolhe os títulos de “advogada, auxiliadora, perpétuo socorro e mediadora” (LG 62). São termos incompreensíveis a muitos cristãos não católicos que insistem na radicalidade da única mediação de Cristo. Da parte humana nada se pode esperar para nossa salvação, a não ser a fé na graça divina. A fé consiste em renunciar a toda pretensão humana e a reconhecer o único Mediador ao lado do qual não há outro recurso. Ele é ao mesmo tempo dom de Deus e resposta humana. É possível falar de conformidade dos fiéis com a obediência de Cristo, mas não de cooperação, uma vez que a obra de Cristo é perfeita e não precisa de nossa colaboração. As obras humanas seriam fruto da graça divina, seriam a resposta humana ao dom perfeito que lhe é dado em Cristo. Essas incompreensões de cristãos não católicos quanto à mediação de Maria poderiam talvez ser resolvidas na colocação da “mediação materna” de Maria no contexto da mediação da Igreja que, de certa maneira é também advogada e auxílio dos cristãos e cooperadora de Cristo na obra da salvação dos seres humanos.

Pondo a mediação de Maria no interior da mediação da Igreja, como fez o papa João Paulo II na *Redemptoris Mater*, Clodovis Boff sugere que o lugar de Maria em relação à única mediação de Jesus se equilibre com “a relação entre a mediação de Maria (via intercessão) e a mediação da Igreja (via pregação e sacramentos)”, observando que “ambas refletem a dimensão feminino-materna da mediação divina, a primeira na glória e a segunda na história” e que “as duas representam alargamentos ou extensões da única mediação de Cristo”.²⁶ O desenvolvimento da relação entre Maria e a Igreja é um caminho traçado pelo Concílio Vaticano II que poderá abrir pistas para as relações ecumênicas. Afinal, segundo Ap 12, “Maria e a Igreja são uma só realidade mistério-sacramental em duas perspectivas, como pensavam os padres da Igreja: Maria é a ‘Igreja em pessoa’ e

25. LEAHY, B. *O princípio mariano na Igreja*. São Paulo: Cidade Nova, 2005.

26. BOFF, C. *Introdução à mariologia*. Petrópolis, Vozes, 2004, p. 125.

a Igreja é ‘Maria em grande’”.²⁷

O círculo hermenêutico mariológico

O Concílio Vaticano II, na elaboração de sua doutrina mariológica, se defrontou com duas tendências, dois blocos quase excludentes entre si, marcados pela diferença na interpretação da cooperação de Maria na obra da salvação, postos como alternativos no Congresso Mariano-Mariológico que se realizara em Lourdes, em 1958.²⁸ O Concílio assume o positivo das duas tendências, reconhecendo ao mesmo tempo a transcendência de Maria com relação à Igreja e sua imanência no interior da Igreja. Assim, Maria é, ao mesmo tempo, mãe e membro da Igreja. Um equilíbrio que se faz notar logo no início do capítulo mariano (LG 53).²⁹

Um equilíbrio, porém, que tem um ponto de partida, uma determinante na dialética. Eis um método útil para a teologia atual, chamada a buscar o equilíbrio entre visões contrastantes na abordagem do mistério divino. Jamais rejeitar o que pode haver de bom no pensamento diverso, deixando claro que, evidentemente, não pode haver compatibilidade com o erro. Mesmo que seja apenas um vislumbre de verdade, vale a pena considerá-lo como possível ponte para o diálogo. Foi o que fez o Concílio: reestruturou a mariologia, rejeitando seja o maximalismo que corria o risco de endeusar Maria seja o minimalismo com seus desvios relativizantes, reconhecendo os valores positivos das duas tendências em pauta.

A primeira tendência, chamada cristológica, se definia pelo relacionamento de Maria com Jesus Cristo. O princípio fundamental era a maternidade divina, ordenada à união hipostática, que faz com que Maria pertença a uma ordem singular, diferente de nós, transcendente com relação à Igreja. Associada, de modo único, à obra de Cristo, como mãe e virgem, Maria é mais do que a Igreja. Um grupo de padres conciliares queria uma tomada explícita do Concílio favorável a esta tendência. Às vésperas do Concílio era bastante forte a devoção a Maria, intensificada no decorrer dos séculos XIX e XX com as aparições marianas e com

27. BOFF, C. *Introdução à mariologia*. Petrópolis, Vozes, 2004, p. 88.

28. POZO, C. *Maria en la obra de la salvación*. Madrid: BAC, 1974, pp. 20-31.

29. FELLER, V.G. Maria: mãe ou membro da Igreja. In: *Encontros Teológicos 4*, Florianópolis: ITESC (ano 3, n. 1), 1988, p. 27-30.

as definições dogmáticas papais da Imaculada Conceição (1854) e da Assunção (1950). Imaginava-se uma nova definição, a do dogma da corredenção, ou um novo título, o de Mãe da Igreja.³⁰

A outra tendência, chamada eclesiológica, se caracterizava pela referência à Igreja, de quem Maria é o tipo, protótipo, modelo. Os privilégios marianos, como os dogmas, por exemplo, são vistos em analogia com as propriedades da Igreja. Como Maria, a Igreja é virgem, imaculada, sem mancha e sem ruga (Ef 5,27); é mãe que gera sempre novos filhos pela água batismal e pelo dom do Espírito Santo; é peregrina, em vista de sua glorificação futura na comunhão de todos com o Pai, como, aliás, já o é em parte como Igreja triunfante. Também esta tendência tinha no Concílio um grupo de defensores que, mesmo expostos à suspeita de não serem suficientemente devotados a Maria, lutavam pela inclusão da doutrina sobre Maria no interior do documento sobre a Igreja. Tinham o objetivo de superar o devocionismo mariano pela inserção de Maria na piedade bíblica, na liturgia pública da Igreja, na caminhada ecumênica.³¹

O Concílio Vaticano II não quis tomar posição explícita favorável a nenhuma das duas tendências.³² O fato de ter escolhido, por maioria reduzida, falar de Maria no interior da Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja e de ter mudado o título do esquema pré-conciliar que se referia explicitamente a Maria como Mãe da Igreja em favor de um título mais aberto que lembra a relação de Maria com o mistério de Cristo e da Igreja, deixa, entrever, contudo, uma simpatia pela tendência eclesiológica. Logo no início do tratado, porém, precisamente no texto que estamos comentando, há um passo em favor da tendência cristológica, ao falar, ainda que timidamente, de Maria como mãe amantíssima que a Igreja venera com espírito filial (LG 53). O cerne da questão se encontra logo a seguir, onde, apesar de uma opção processual pela tendência eclesiológica, se explicita uma fórmula de compromisso que “não pretende, entretanto, propor uma doutrina completa a respeito de Maria, nem resolver questões que

30. O'MALLEY, J. W. *O que aconteceu no Concílio Vaticano II*. São Paulo: Loyola, 2014, p. 199.

31. O'MALLEY, J. W. *O que aconteceu no Concílio Vaticano II*. São Paulo: Loyola, 2014, p. 199-200.

32. POZO, C. *Maria en la obra de la salvación*. Madrid: BAC, 1974, p. 51-64.

ainda não tenham sido completamente esclarecidas pelo trabalho teológico” (LG 54). Apresenta-se um mínimo denominador comum da doutrina sobre Maria, reconhecendo que ela “ocupa, depois de Cristo, na Igreja, o lugar, ao mesmo tempo, mais alto e mais próximo de nós” (LG 54).

Um segundo passo foi dado por Paulo VI que, no dia mesmo da promulgação da *Lumen Gentium*, em 21/11/1964, proclama solenemente, “para a glória da santa Virgem Maria e para nossa consolação”, Maria como “Mãe da Igreja, isto é, mãe de todo o povo cristão, tanto dos fiéis como de seus pastores, que a chamam ternamente de mãe”.³³ De um lado, houve aplauso da multidão presente e alívio dos que julgavam necessária uma afirmação mais explícita da doutrina mariana católica; de outro lado, descontentamento entre os que resistiam a esse título por não ser tradicional e por vir a desagradar, certamente, aos protestantes. O papa Paulo VI planejara servir-se da autoridade de seu magistério pessoal para afirmar Maria como a “realização coroadora” da *Lumen Gentium*.³⁴

Assim, só depois que o Concílio garantiu, ainda que sem querê-lo explicitamente, o paralelismo entre Maria e a Igreja (e, de certo modo, até uma submissão de Maria em relação à Igreja, da qual ela é membro, ainda que singular e eminentíssimo), é que Paulo VI pôde dar um passo de superação sobre a brecha divisora das duas tendências, afirmando justamente a transcendência de Maria com relação à Igreja, com o título de “Mãe da Igreja”. Destarte, é no equilíbrio que se completam as realidades de Maria como mãe e membro da Igreja (LG 53).

Esse equilíbrio, no entanto, não se dá de modo estático, mas em movimento, sendo o seu ponto de partida a opção pela tendência eclesiológica. Explicita-se, da seguinte forma, o que ficou implícito nos passos do Concílio: se na ordem lógica (na intenção original e final do plano de Deus), Maria é Mãe da Igreja, porque Mãe de Cristo, na ordem metodológica (no método, isto é, no caminho do nosso acesso a esse plano), ela é membro da Igreja. Para podermos afirmar e crer que Maria é Mãe da Igreja, sem cairmos em conceituações abstratas, que

33. PAULO VI. Discurso no encerramento do terceiro período do Concílio (21 de novembro de 1964). In: VATICANO II. *Mensagens, discursos, documentos*. São Paulo: Paulinas, 2007², pp. 79-89, aqui: 86.

34. O'MALLEY, J. W. *O que aconteceu no Concílio Vaticano II*. São Paulo: Loyola, 2014, p. 259.

nos desvirtuam da concretude do plano de Deus, é preciso afirmar como ponto de partida que Maria é membro da Igreja.

A experiência secular da teologia mariana mostrava que era mais difícil descer da transcendência de Maria para a sua imanência na história. Era preferível, no diálogo com a modernidade, com o mundo de opressão dos povos do terceiro mundo e com as igrejas cristãs, partir do polo da humanidade histórica de Maria em sua relação com a Igreja. Então, há que se venerar Maria como mãe da Igreja, como intercessora, como gloriosa, sim, mas sempre no clima e a partir da presença de Maria na Igreja, como peregrina da fé, primeira seguidora de Jesus, mulher desta terra, “presença sacramental dos traços maternais de Deus” (DP 291). Contudo, se o ponto de partida é a Maria da história, vista como uma de nós, nossa irmã,³⁵ membro da Igreja, não se pode parar aí. É preciso passar imediatamente para a Maria do mistério, para vê-la como alguém que é mais do que nós. Um “mais”, porém, que é “para” nós, como mãe da Igreja, uma vez que ela “ocupa, depois de Cristo, na Igreja, o lugar, ao mesmo tempo, mais alto e mais próximo de nós” (LG 54).

A mariologia e o marianismo se evidenciarão pelo ponto de partida bíblico na Maria de Nazaré, com as implicações históricas, sociais e políticas do seu seguimento de Cristo, antecipadamente sacramentado no Magnificat. Uma mariologia e um marianismo isentos de concepções anti-modernistas, anti-socialistas e de condenações apocalípticas que acrescentam um viés ideológico perigoso para a fé e a devoção popular.³⁶ Haverá, então, um ato mariano primeiro, que é o colocar-se de Maria a serviço do Reino de Deus e dos pobres do Reino, em base ao qual se fará mariologia.³⁷ Da história se vai ao mistério, e deste se volta à história para reforçá-la com a carga de alguém que, escolhida e possuída por Deus, tem muito a dizer e a fazer para que a história de todos os membros da Igreja seja de fato a história das mulheres e dos homens escolhidos para o Reino.

35. JOHNSON, E.A. *Nossa verdadeira irmã. Teologia de Maria na comunhão dos santos*. São Paulo: Loyola, 2006.

36. MOLTSMANN, J. Existe uma mariologia ecumênica? In: *Concilium* 188 (1983), p. 11-16; TABORDA, F. “Todas as gerações me chamarão bem-aventurada”. Desafios atuais ao tratado de mariologia. *Perspectiva Teológica* 24 (1992) Belo Horizonte, p. 30-40.

37. GEBARA, I.; BINGEMER, M.C. *Maria, mãe de Deus e mãe dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1987.

É preciso partir da ação de Maria: fazer o que Maria fez, gerar o Cristo pobre na sociedade idólatra da opção pelo dinheiro e pelo poder, num mundo fechado aos valores do Reino

Este foi o círculo hermenêutico mariológico seguido pelo Concílio Vaticano II, que pode se expressar do seguinte modo: da história de Maria ao seu mistério, para então voltar às lides da caminhada histórica; da ação mariana às devoções a Maria, para fortalecer-se em vista da prática evangélica da caridade; da Maria histórica e terrestre à Maria gloriosa e celestial, para descer iluminados e fazer-se luz do mundo; da Maria irmã e companheira de caminhada à Maria virgem e mãe, para exercer a sororidade maternal em favor dos pequenos; da Maria membro da Igreja à Maria mãe da Igreja, para tê-la como companheira no ministério eclesial. Só assim Maria terá algo a dizer e a fazer em favor de mais vida para todos os seus irmãos e filhos, a começar dos mais pobres e sofredores.

Conclusão

O Concílio Vaticano II analisa a pessoa e a obra de Maria sob a ótica do tema central, a Igreja. Assim, promove o equilíbrio entre uma mariologia cristotípica e uma mariologia eclesiotípica. Ao acento que até então era dado à relação de Maria com Deus, fazendo dela muitas vezes alguém distante da Igreja e dos seres humanos, o Concílio contrapõe ponderadamente a ênfase na relação de Maria com a Igreja e, por isso mesmo, com os fiéis e com os seres humanos em geral.

Esse equilíbrio é visível no uso das qualificações marianas de mãe da Igreja e membro da Igreja. Sem negar os princípios mariológicos abertos, o Concílio promove uma reestruturação nos estudos e na piedade mariana, pela acentuação dos princípios limitativos que veem Maria como criatura, redimida, serva do Senhor e membro da Igreja. Evita os pontos negativos da tendência cristológica que exaltam demais a figura de Maria e a distanciam da história das pessoas e povos, servindo-se dos pontos positivos da tendência eclesiológica. E foge das críticas à tendência eclesiológica que relativiza demais o mistério de Maria por processos de ideologizações sociais e culturais, recorrendo aos valores da tendência cristológica.

O Concílio ensinou que Maria é mãe e membro da Igreja. Mas com um

ponto de partida, uma determinante na dialética. Há que se venerar Maria como mãe da Igreja, intercessora e como gloriosa, mas sempre a partir de sua presença na Igreja, como peregrina da fé, mulher desta terra. Porém, se o ponto de partida é a Maria da história, vista como uma de nós, membro da Igreja, não se pode parar aí. É preciso passar para a Maria do mistério, para vê-la como alguém que é mais do que nós, uma vez que ela “ocupa, depois de Cristo, na Igreja, o lugar, ao mesmo tempo, mais alto e mais próximo de nós” (LG 54).

A teologia mariana do Concílio Vaticano II atesta que a Virgem Maria “realiza em si e, de certa maneira, reflete as grandes afirmações da fé” (LG 65). A mariologia é uma espécie de coroa de toda a dogmática cristã, uma espécie de síntese das verdades cristãs sobre Deus, o ser humano e a Igreja. Na mariologia conciliar, que equilibra os acentos cristotípicos e eclesiotípicos, com determinante no polo da Igreja, encontramos uma chave para a tarefa teológica atual, cada vez mais desafiada a enfrentar extremismos ideológicos – por vezes também teológicos –, pela busca da verdade, que sempre se encontra do lado de baixo, nas brechas da história, onde estão os pobres, a fim de costurar as relações, marcando-as pela unidade na diversidade.

Referências

- ALMEIDA, A.J. **Lumen gentium. A transição necessária.** São Paulo: Paulus, 2005.
- BINGEMER, M.C.; FELLER, V.G. **Deus-amor: a graça que habita em nós.** Valencia/São Paulo: Siquem/Paulinas, 2003.
- BOFF, C. **Introdução à mariologia.** Petrópolis, Vozes, 2004.
- BOFF, L. **O rosto materno de Deus,** Petrópolis: Vozes, 1979.
- CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA. **A Virgem Maria na formação intelectual e espiritual.** Cidade do Vaticano, 1988.
- FELLER, V.G. **Maria: mãe ou membro da Igreja.** In: *Encontros Teológicos 4*, Florianópolis: ITESC (ano 3, n. 1), 1988, p. 27-30.
- FORTE, B. **Maria, a mulher ícone do mistério.** São Paulo: Paulinas, 1991.
- GEBARA, I.; BINGEMER, M.C. **Maria, mãe de Deus e mãe dos pobres.** Petrópolis: Vozes, 1987.
- JOHNSON, E.A. **Nossa verdadeira irmã. Teologia de Maria na comunhão dos santos.** São Paulo: Loyola, 2006.

- LEAHY, B. **O princípio mariano na Igreja**. São Paulo: Cidade Nova, 2005.
- MOLTMANN, J. *Existe uma mariologia ecumênica?* In: *Concilium* 188 (1983), p. 11-16.
- NISSIOTIS, N. **Maria na teologia ortodoxa**. In: *Concilium* 188, Petrópolis: Vozes, 1983/8, p. 46.
- O'MALLEY, J.W. **O que aconteceu no Concílio Vaticano II**. São Paulo: Loyola, 2014.
- POZO, C. **Maria en la obra de la salvación**. Madrid: BAC, 1974.
- SCHILLEBEECKX, E. **Maria, mãe da redenção**. Petrópolis: Vozes, 1966.
- SESBOŮÉ, B. **A Virgem Maria**. In: SESBOŮÉ, B. (Dir.). *Os sinais da salvação* (História dos dogmas. Tomo 3). São Paulo: Loyola, 2005.
- TABORDA, F. **“Todas as gerações me chamarão bem-aventurada”**. Desafios atuais ao tratado de mariologia. *Perspectiva Teológica* 24 (1992) Belo Horizonte, p. 30-40.
- VATICANO II. *Mensagens, discursos, documentos*. Trad. Francisco Catão. São Paulo: Paulinas, 2007².

MATER ET MAGISTRA - Um guia de leitura

MATER ET MAGISTRA - A reading guide

*Francisco de Aquino Júnior

Resumo

Publicada por ocasião do septuagésimo aniversário da Encíclica *Rerum Novarum* (RN) do papa Leão XIII (1891), a Encíclica *Mater et Magistra* (MM) do papa João XXIII (1961) é considerada como uma “encíclica de transição” no contexto mais amplo do desenvolvimento histórico da doutrina social da Igreja. E por várias razões: situa a problemática da justiça social no contexto mais amplo da relação entre os povos; está inserida no contexto de mudança/transição que caracteriza o pontificado de João XXIII e o Concílio Vaticano II; é marcada por uma atitude de confiança e otimismo para com o mundo e por um estilo e uma linguagem menos filosófico-abstratos e mais concreto-empíricos no trato da realidade. Tudo isso confere particular importância e relevância à MM e justifica este trabalho que, como indica seu subtítulo, pretende ser um *guia de leitura* da encíclica. Começa indicando o *contexto sócio-ecclesial* em que ela surge e ao qual procura responder. Faz uma apresentação panorâmica do texto em sua *estrutura e conteúdo fundamentais*. E conclui destacando *alguns pontos importantes* para sua adequada compreensão e interpretação.

Palavras-chave: João XXIII; *Mater et Magistra*; Transição;

Subdesenvolvimento; Justiça.

Abstract

Published on the occasion of the seventieth anniversary of Pope Leo XIII's Encyclical *Rerum Novarum* (RN) (1891), Pope John XXIII's Encyclical *Mater et Magistra*

* Doutor em teologia pela Westfälischen Wilhelms-Universität Münster – Alemanha; professor de teologia da Faculdade Católica de Fortaleza (FCF) e da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Contato:

Revista de Cultura
Teológica

Enviado em
15.05.2021

Aprovado em
22.06.2021

Ano XXIX - Nº 99
Maio - Ago 2021



Programa de Estudos
Pós Graduação em
Teologia - PUC/SP

(MM) (1961) is regarded as a “transitional encyclical” in the context of the historical development of the Church’s social doctrine. And for several reasons: it places the issue of social justice in the broader context of the relationship between peoples; it is inserted in the context of change/transition that characterizes the pontificate of John XXIII and the Second Vatican Council; it is marked by an attitude of confidence and optimism towards the world and by a less philosophical-abstract and more concrete-empirical style and language in dealing with reality. All of this gives particular importance and relevance to the MM and justifies this work which, as its subtitle indicates, is intended to be a guide for reading the encyclical. It begins by indicating the socio-ecclesial context in which it arises and to which it seeks to respond. Gives a panoramic presentation of the text in its fundamental structure and content. And it concludes by highlighting some important points for its proper understanding and interpretation.

Keywords: John XXIII; Mater et Magistra; Transition; Underdevelopment; Justice.

Introdução

A Carta Encíclica *Mater et Magistra* (MM) do papa João XXIII “sobre a evolução da questão social à luz da Doutrina Cristã” foi publicada no dia 15 de maio de 1961. Ela foi escrita por ocasião do septuagésimo aniversário da RN – um documento “imortal”, um “verdadeiro resumo do catolicismo no campo econômico-social” ou mesmo “a ‘Magna Carta’ da reconstrução econômica e social da época moderna”. Assim como Pio XI na *QA*, também João XIII, na *MM*, retoma o ensinamento anterior (e não só de Leão XIII, mas também de Pio XI e de Pio XII), oferecendo uma síntese própria do desenvolvimento da doutrina social até então, enfrentando-se com problemas e desafios atuais e alargando seus horizontes doutrinários e pastorais. Mas não só. Além da síntese peculiar que oferece do ensinamento anterior e de sua atualização e ampliação a partir dos problemas e desafios atuais, a *MM* é marcada por uma “nova sensibilidade diante dos problemas sociais” (CAMACHO, 1995, p. 183), típica do espírito que caracteriza a personalidade e o magistério de João XXIII. Não por acaso, ela é considerada por muitos como uma “encíclica de transição” (CAMACHO, 1995, p. 183), no sentido de que ela “inaugura uma fase nova e decisiva na evolução do pensamento social da Igreja” (BIGO; ÁVILA, 1986, p. 191).

Para compreendermos bem a *MM*, no que tem de continuidade e no que tem de novidade e/ou ruptura com as encíclicas anteriores, é necessário considerá-la em seu contexto sócio-eclesial, fazer uma análise atenta e rigorosa de seu texto e destacar temas, perspectivas, sensibilidades e deslocamentos que lhe conferem originalidade e relevância no conjunto das encíclicas sociais e da Doutrina Social da Igreja.

I – CONTEXTO HISTÓRICO

Se nenhum texto pode ser compreendido adequadamente fora do seu contexto histórico, menos ainda um texto que trata de problemas, processos e desafios sociais, como são as encíclicas sociais. Por mais que se possa identificar nas encíclicas sociais aspectos, princípios, diretrizes e até propostas concretas que extrapolam um determinado momento histórico ou mesmo perpassam toda a Tradição cristã, na medida em que eles são tomados e propostos a partir e em função de um determinado contexto e/ou problema concretos adquirem características próprias. Por mais tradicional que seja uma doutrina, sempre que ela é retomada e confrontada com uma situação nova, adquire novas feições e alarga seus horizontes. Basta ver a retomada e a síntese que cada nova encíclica social faz das encíclicas sociais anteriores. Daí a necessidade de considerar cada encíclica social em seu contexto social e eclesial. Mais que qualquer outro texto eclesial, as encíclicas sociais têm “calendário” e “geografia” e só podem ser compreendidas em seu contexto histórico.

Do ponto de vista social, a *MM* aparece em um contexto bem distinto das encíclicas anteriores. Se o contexto da *RN* é a revolução industrial e a “condição dos operários” no final do século XIX e o contexto da *QA* é a crise do capitalismo liberal e o desafio da “restauração e aperfeiçoamento da ordem social” depois primeira guerra “mundial”, o contexto da *MM* é o otimismo generalizado e o desafio da justiça social na reestruturação do mundo no início da segunda metade do século XX (CAMACHO, 1995, p. 183-185; BURNS-LERNER-MEACHAM, 1995, p. 733-780; HOBBSAWM, 1995, p. 221-290).

O “mundo” vive na década de 1950 um momento de grande otimismo e euforia. Depois da tragédia das duas grandes guerras que ceifaram milhões de vida,

arrasaram grande parte da Europa, aprofundaram ainda mais a crise econômica, social e política nos países envolvidos, alteraram profundamente as relações de poder no mundo e reconfiguram a economia mundial, parecia ter chegado o tempo da prosperidade e da bonança. Mesmo nos países do chamado terceiro mundo, a expansão do “mundo industrial” provocava um verdadeiro “surto econômico” e, com isso, criava/impunha um sentimento generalizado de otimismo com relação ao “progresso” e ao “desenvolvimento” em curso. Eric Hobsbawm fala dessa época em termos de “anos dourados” ou “era de ouro” (HOBSBAWM, 1995, p. 253-281). E diz que, embora hoje seja evidente que “a Era de Ouro pertenceu essencialmente aos países capitalistas desenvolvidos”, na década de 1950, “o surto econômico pareceu quase mundial e independente de regimes econômicos”. Isso o leva a afirmar que a “a Era de Ouro foi um fenômeno mundial, embora a riqueza geral jamais chegasse à vista da maioria da população do mundo” (HOBSBAWM, 1995, p. 255).

Na verdade, há um conjunto de fatores – irredutíveis, mas mutuamente implicados – que concorrem para a criação, consolidação e expansão dessa atmosfera de otimismo generalizado que se impôs no mundo depois da segunda guerra “mundial”. Fatores que nem podem ser subestimados em sua especificidade e irredutibilidade nem podem ser superestimados e absolutizados em detrimento dos demais.

Antes de tudo, há um *fator político*, cuja importância é ainda maior e mais decisiva num contexto de pós-guerra. O otimismo político nesse contexto está ligado à crescente opção pela democracia como forma de governo e ao processo de descolonização de muitos povos dominados. A opção pela democracia aparecia como “a grande lição da guerra”, como a consciência de que “as soluções totalitárias acabaram se voltando contra os próprios povos que as impuseram e as toleraram” (CAMACHO, 1995, p. 183). A democracia aparecia cada vez mais como valor e caminho políticos no Ocidente. Mesmo os países comunistas e os povos que iam conquistando sua independência política nesse período, acabavam adotando certas formalidades e/ou estruturas políticas democráticas (CAMACHO, 1995, p. 183s; HOBSBAWM, 1995, p. 376). E isso acabou contribuindo favoravelmente para a mudança das relações e estruturas coloniais até

então vigentes no mundo. Entre 1945 e 1960, dezenas de países conquistaram sua independência na Ásia, na África e nas Américas (CAMACHO, 1995, p. 185; BURNS-LERNER-MEACHAM, 1995, p. 743-755; HOBSBAWM, 1995, p. 337). Certamente, esse processo de descolonização se deve à resistência e às lutas dos povos dominados. Mas não se pode negar nem minimizar a importância decisiva da nova conjuntura mundial nesse processo, particularmente no que diz respeito à expansão do ideal socialista/comunista no mundo e à consolidação dos ideais e princípios democráticos.

Há também um *fator econômico* decisivo, sem o qual dificilmente o otimismo político se manteria por muito tempo: um crescimento econômico impressionante. Não por acaso Hobsbawm fala das décadas de 1950-1960 como “anos dourados” ou “era de ouro” (HOBSBAWM, 1995, p. 253-281). E isso se deve tanto ao desenvolvimento tecnológico que se deu nessa época – uma verdadeira “revolução tecnológica” (HOBSBAWM, 1995, p. 259-263), quanto à “reestruturação e reforma do capitalismo” e ao “avanço bastante espetacular na globalização e internacionalização da economia”. Esse segundo aspecto se materializou no chamado modelo de “economia mista” (Keynes) e na multiplicação da “capacidade produtiva da economia mundial” (HOBSBAWM, 1995, p. 264). O resultado da combinação desses processos foi uma “taxa explosiva” de crescimento da economia mundial na década de 1960: “A produção mundial de manufaturas quadruplicou”, “a produção agrícola mundial também disparou” e “as indústrias de pesca mundial triplicaram suas capturas” (HOBSBAWM, 1995, p. 257). Também os países comunistas alcançaram um crescimento econômico espetacular nessa época – ainda maior que os países capitalistas (HOBSBAWM, 1995, p. 255, 367s, 375). Sua “receita” era um “planejamento econômico estatal centralizado, voltado para a construção ultra-rápida das indústrias básicas e infra-estrutura essencial a uma sociedade industrial moderna” (HOBSBAWM, 1995, p. 367).

E há, sobretudo nos países desenvolvidos, um *fator social*, relativo ao crescimento da qualidade de vida ou do bem-estar social: “Não só aumenta o nível geral de vida, mas os bens de consumo também se tornam acessíveis a seguimentos cada vez mais amplos da população” (CAMACHO, 1995, p. 184). O Estado

passa a ter um papel fundamental não apenas no desenvolvimento da atividade econômica, mas também na promoção da qualidade de vida da população, sobretudo no que diz respeito à saúde, à educação, ao trabalho e à seguridade social. É neste contexto que surge nos países capitalistas desenvolvidos o chamado Estado de Bem-Estar Social com seus vários programas de proteção e assistência social (CAMACHO, 1995, p. 184; BURNS-LERNER-MEACHAM, 1995, p. 759s). Também em alguns países do Terceiro Mundo houve iniciativas nessa direção, embora nem de longe se possa comparar com o que se deu na Europa. Não se deve esquecer que “a [chamada] Era de Ouro pertenceu essencialmente aos países capitalistas desenvolvidos” e que, embora tenha sido um “fenômeno mundial”, a riqueza produzida nunca chegou à “maioria da população do mundo” (HOBSBAWM, 1995, p. 255). No caso dos países comunistas, e isso sempre foi sua força mobilizadora maior, houve grandes esforços e conquistas no sentido da “garantia de um nível de vida igualitário, no qual as necessidades básicas estejam cobertas [...] para toda população” (CAMACHO, 1995, p. 184; HOBSBAWM, 1995, p. 373).

Mas não se pode esquecer que esse otimismo se dá no contexto da chamada “guerra fria” e de um crescente aumento das desigualdades sociais. Por um lado, o mundo pós-guerra é um mundo dividido e polarizado, sob a direção de duas grandes potências: Estados Unidos e União Soviética. O contexto internacional é de uma “guerra fria” (HOBSBAWM, 1995, p. 223-252; BURNS-LERNER-MEACHAM, 1995, 737-743). E a expressão não é casual. Hobsbawm chega a falar aqui de uma “Terceira Guerra Mundial, embora [se trate de] uma guerra muito peculiar”. Sua peculiaridade reside no fato de que, “em termos objetivos, não existia perigo iminente de guerra mundial”, uma vez que os governos das superpotências aceitavam a “distribuição global das forças”. Apesar disso, “gerações inteiras se criaram à sombra de batalhas nucleares globais que, acreditava-se firmemente, podiam estourar a qualquer momento e devastar a humanidade” (HOBSBAWM, 1995, p. 224). Além do evidente “confronto militar” e da “cada vez mais frenética corrida armamentista”, sua consequência mais óbvia foi a polarização do mundo em “dois ‘campos’ marcadamente divididos” (HOBSBAWM, 1995, p. 234-235). Por outro lado, e não obstante o impressio-

nante crescimento econômico e a melhoria significativa da qualidade de vida de grande parte da população, sobretudo, nos países capitalistas desenvolvidos e nos países comunistas, permanece ou mesmo aprofunda-se o fenômeno da desigualdade social. Tanto no interior dos países, inclusive dos países desenvolvidos, quanto entre os países desenvolvidos e os países subdesenvolvidos. E esse é o ponto central com o qual João XXIII vai se confrontar na *MM*. No que diz respeito à desigualdade no interior de cada país, está em jogo a situação do setor agrícola e as condições de vida da população rural. Hobsbawm chega a falar literalmente de “morte do campesinato” (HOBSBAWM, 1995, p. 284-289, 373). No que diz respeito à relação entre os países, está em jogo a profunda desigualdade entre o “alto nível de vida” dos países desenvolvidos e as “condições de escassez ou de miséria” dos países subdesenvolvidos e o risco de uma “nova forma de colonialismo” (JOÃO XXIII, 2010, n. 154, 168).

Do ponto de vista eclesial, diz Giacomo Martina, embora “não faltaram naqueles anos (1945-1958) iniciativas corajosas tomadas pelo papa nos campos teológico e litúrgico, bem como no campo estritamente pastoral” (MARTINA, 1997, p. 266) (*Divino Afflante Spiritu, Mystici Corporis, Mediator Dei*, novas formas de vida consagrada, dentre outras) (MARTINA, 1997, p. 267-271), é preciso reconhecer que, em geral, enquanto “o mundo passava por rápidas mudanças”, a Igreja “se entrincheirava numa posição imóvel e imutável, na defensiva” (MARTINA, 1997, p. 272). Na verdade, “o pensamento católico do período bélico e do pós-guerra apresenta uma orientação mais aberta em certos setores da periferia e uma linha mais cautelosa no centro”. Não deixa de ser curioso o fato de alguns dos teólogos que assumiram um “papel importante entre os peritos conciliares” e/ou até se tornaram cardeais, como Daniélou e De Lubac, terem sido “objeto de diversas medidas restritivas” na Igreja na década de 1950 (MARTINA, 1997, p. 259s). Em todo caso, é preciso reconhecer com Martina que a situação geral da Igreja nesse período é marcada por um “contraste entre orientações abertas e conservadoras” (MARTINA, 1987, p. 27). E, indo ainda mais longo, é preciso reconhecer que processos extremamente ambíguos, como o chamado “catolicismo social” europeu, a tomada de posição dos papas sobre questões sociais e a própria Ação Católica, acabaram contribuindo decisivamente

te na criação de um ambiente eclesial que tornou possível o Concílio Vaticano II.

Um fato novo e decisivo nesse contexto foi a eleição do papa João XXIII em 1958 (BEOZZO-ALBERIGO, 1993; MARTINA, 1997, p. 275-289, 315-317; MATOS, 1992, p. 285-289; MATOS, 1996, p. 283-289; BIGO-ÁVILA, 1986, p. 191-196). O que a princípio parecia simplesmente um “papa de transição”, terminou sendo o papa *da* transição, isto é, o papa que tornou possível institucionalmente a grande transição da Igreja no mundo moderno. Não sem razão, Henrique Cristiano Matos afirma que “a história da Igreja no século XX é impensável sem a referência à figura carismática do papa João XXIII” (MATOS, 1996, p. 283). E não porque ele fosse um grande “inovador” e, menos ainda, um “revolucionário”. Na verdade, diz Martina, “homem complexo, Roncalli era fundamentalmente um conservador, mas no melhor sentido da palavra”. Com seu “bom senso e seu equilíbrio”, com seu “otimismo” e sua “extraordinária capacidade de estabelecer contatos pessoais, pastorais”, percebeu a necessidade e urgência de aproximar a Igreja do “mundo moderno”, de dialogar com os “irmãos separados” e com “todos os que estavam afastados da Igreja”, bem como a “necessidade de uma atualização, de apresentar sob nova forma a antiga doutrina”. Em sua vida e magistério se conjugam a “adesão ao ensinamento da Igreja, de Trento ao Vaticano I, unida a ‘um salto para a frente’ doutrinal e pastoral”. De modo que “João XXIII não pensava em dar início a uma nova época, mas queria apressar o lento e secular caminho da *Ecclesia mater*, adaptá-la aos novos tempos, impulsioná-la com coragem para seus reais objetivos” (MARTINA, 1997, p. 316s). Fato é que, impulsionado pela “lúcida visão da especial situação histórica que atravessava tanto a Igreja [imobilismo] quanto o mundo inteiro [dividido em dois blocos]” (MARTINA, 1997, p. 278), ao convocar o Concílio Vaticano II, ele acabou desencadeando um processo de renovação ou reforma que marcou uma nova etapa ou, em todo caso, significou uma novidade em relação ao que se convencionou chamar “era piana” na Igreja.

Tudo isso repercutiu profundamente na Doutrina Social da Igreja. Bigo e Ávila chegam a afirmar que “com João XXIII se inaugura uma fase nova e decisiva na evolução do pensamento social da Igreja, que o insere no âmago dos grandes problemas do mundo contemporâneo” (BIGO-ÁVILA, 1986, p. 191).

Exequiel Gutiérrez destaca que “João XXIII é o primeiro papa que assumiu com alegria os valores próprios do mundo moderno” (GUTIÉRREZ, 1995, p. 47). E Camacho fala da *MM* como uma “encíclica de transição”, cuja característica mais surpreendente é uma “nova sensibilidade diante dos problemas sociais”. Não apenas “detecta problemas novos”, mas “focaliza problemas de sempre com uma mentalidade diferente” (CAMACHO, 1995, p. 183).

Tendo esboçado o complexo contexto sócio-ecclesial, no qual se insere e deve ser lida a encíclica *MM* de João XXIII, passemos agora à análise do texto.

II – TEXTO: ESTRUTURA E CONTEÚDO

Se a *MM* deve ser situada e analisada em seu contexto social e eclesial, deve também ser compreendida em suas características e posições próprias. Por mais que um texto só possa ser compreendido a partir de seu contexto, enquanto interação com ele, tomando posição numa ou noutra direção, é irreduzível ao contexto e sua compressão passa um esforço rigoroso de análise de sua estrutura e de seu conteúdo.

Mas, antes de passarmos à análise da estrutura e do conteúdo do texto, convém chamar atenção para um detalhe redacional, cuja importância será decisiva na nova maneira de tratar as questões sociais que caracteriza o magistério de João XXIII e, segundo a maioria dos comentaristas, marcará uma nova fase na doutrina ou no ensino social da Igreja: uma postura mais otimista frente ao mundo e mais realista e empírica no trato das questões sociais. Embora os dados sobre o processo redacional da *MM* sejam ainda escassos, parece certo que “o antigo grupo de assessores de Pio XII, todo formado de alemães, teria sido encarregado do primeiro projeto”, mas que “o resultado não teria agradado ao novo papa, que o teria considerado demasiado erudito” e que ele “teria recorrido a alguns especialistas franceses e italianos”. Um “novo esboço” teria sido solicitado a três jesuítas da Universidade Gregoriana de Roma e dois jesuítas da “Action Populaire” em Paris e a “redação definitiva” teria ficado a cargo de três italianos: Pietro Pavan, Agostino Ferrari-Toniolo (especialistas nas questões sociais e animadores das Semanas Sociais Italianas) e Pietro Parente (assessor do Santo Ofício) (CAMACHO, 1995, p. 189). O importante aqui é destacar que essa

mudança dos colaboradores na redação do texto reflete uma “nova sensibilidade” no trato das questões sociais que se traduz numa mudança de “linguagem e estilo”: de um enfoque mais filosófico-abstrato para uma abordagem mais concreto-científica (CAMACHO, 1995, p. 187).

1. Estrutura

A estrutura do texto é bastante clara e não oferece maiores dificuldades¹. Além de uma *introdução* (1-8) e uma *conclusão* (255-258), o texto está estruturado em quatro partes: a *primeira parte* recorda os ensinamentos da *RN* e seu desenvolvimento no magistério de Pio XI e Pio XII (9-47); a *segunda parte* oferece uma síntese doutrinal que esclarece, adapta e desenvolve o ensinamento social anterior (48-118); a *terceira parte* aborda aspectos novos da questão social (119-208); a *quarta parte*, de caráter mais pastoral, trata da colaboração da Igreja na renovação das relações de convivência na verdade, na justiça e no amor (209-254).

Essa estrutura externa mais visível (introdução, quatro partes, conclusão) revela uma lógica interna mais sutil que remete e responde aos principais objetivos da encíclica: comemorar os 70 anos da *RN*, “repetir e precisar pontos de doutrina já expostos pelos predecessores”, “fazer uma exposição desenvolvida do pensamento da Igreja, relativo aos novos e mais importantes problemas do momento” (47) e destacar a contribuição da Igreja na solução dos problemas sociais (quarta parte). No fundo, expressa uma “dupla atenção” ao “passado” (continuidade com a doutrina social anterior) e ao “presente” (resposta aos desafios atuais) (CAMACHO, 1995, p. 186), mas em função do presente: retoma o ensino social desenvolvido anteriormente para iluminar e orientar os desafios do tempo presente. Não por acaso, Bigo afirma que a segunda e a terceira partes constituem o “corpo da encíclica” (BIGO, 1969, p. 62, nota 9), embora, como adverte Camacho, a atenção ao presente não se circunscreve nem sequer à terceira parte, onde se trata de modo mais sistemático dos grandes desafios atuais, mas

1. Por questão de praticidade, usaremos a tradução do documento feita pelas Paulinas e seguiremos a numeração aí proposta (JOÃO XXIII, 2010). A partir de agora, os números entre parêntesis, sem outra indicação, remetem à numeração desta obra.

perpassa o texto inteiro (CAMACHO, 1995, p. 186).

Com estas considerações acerca da estrutura do texto, passemos, então, à análise e à apresentação resumida de seu conteúdo.

2. Conteúdo

Tendo presente os objetivos da *MM* e sua “dupla atenção” ao desenvolvimento anterior da doutrina social e aos desafios atuais, conforme indicamos acima, seguiremos, na apresentação de seu conteúdo, a sequência e ordenação do texto (CAMACHO, 1995, p. 186-211; FOYOCA, 1967, 93-145; ALBURQUERQUE, 2006, p. 129-132).

Introdução

O texto começa afirmando que a Igreja, “Mãe e Mestra”, foi “fundada por Cristo” em vista da salvação de todos e recebeu d’Ele a “dupla missão” de “gerar filhos” e de os “educar e dirigir” (1). Afirma que a Igreja “assume o homem, na sua verdade concreta de espírito e matéria, inteligência e vontade” (2) e, por isso, embora sua missão principal seja “santificar as almas” e fazê-las “participar dos bens de ordem sobrenatural”, ela “não deixa de preocupar-se, ao mesmo tempo, com as exigências da vida cotidiana dos homens” (3). Fazendo isto, “põe em prática o mandamento de Cristo” que se refere “à salvação eterna do homem”, mas também se preocupa com as “exigências materiais dos povos” (4). Neste sentido, “não é para admirar que [ela] tenha mantido sempre bem alto [...] o facho da caridade”, mediante “preceitos” e “exemplos” que resumem “a doutrina e a ação social da Igreja” (5). Exemplo disso é a “imortal Encíclica *RN*”, na qual Leão XIII “formulou os princípios que haviam de resolver, cristãmente, a questão operária” (6). Com ela, “foi aberto um caminho novo à ação da Igreja” (7), cuja “eficácia” se mantém nos “documentos dos papas sucessores de Leão XIII” e na “organização dos povos”. Tudo isso mostra como “os sólidos princípios, as diretrizes históricas e as paternais advertências” da *RN* “conservam, ainda hoje, o seu valor” e sugerem “critérios novos e vitais” para o enfrentamento da questão social (8).

Primeira parte

A primeira parte oferece um resumo dos ensinamentos da *RN* de Leão XIII e seus desenvolvimentos posteriores na *QA* de Pio XI e na mensagem radiofônica *La Solennità* de Pio XII, apresenta um panorama das profundas transformações que aconteceram nos últimos 20 anos e justifica a publicação na nova encíclica.

Quanto à *RN*, o texto começa descrevendo seu contexto histórico: “tempos de transformações radicais, de fortes contrastes e amargas rebeliões” (9); um dinamismo econômico “negador de toda relação entre moral e economia”, motivado unicamente pelo “interesse individual” e regido, “de modo exclusivo e automático, pelas leis do mercado”, no qual “o estado deve abster-se de qualquer intervenção no campo econômico” e os sindicatos ou são “proibidos” ou são “tolerados ou considerados como pessoas jurídicas de direito privado” (10); “uma ordem econômica radicalmente perturbada” (11), na qual, “enquanto nas mãos de uns poucos acumulavam-se riquezas imensas, as classes trabalhadoras iam gradualmente caindo em condições de crescente mal-estar” (12); “daí a profunda insatisfação nas classes trabalhadoras” e a propagação e consolidação do “espírito de protesto e de rebelião”, o que explica o apoio ou adesão a “teorias extremistas, que propunham remédios piores que os próprios males” (13).

Neste contexto, Leão XIII publica “sua mensagem social, baseada na consideração da natureza humana e informada pelas normas e o espírito do Evangelho” – “um verdadeiro resumo do catolicismo, no campo econômico-social” (14). Foi um gesto audacioso, no qual o papa “não hesitou em proclamar e defender os direitos do operário” (15) e indicou “os princípios basilares [...], segundo os quais deve ser reconstruído o setor econômico e social da comunidade humana” (16). O texto passa indicar cinco desses princípios: a) O *trabalho* “não é mercadoria, mas um modo de expressão direta da pessoa humana” e, para muitos, “a única fonte dos meios de subsistência”; sua remuneração não pode ficar “à mercê do jogo automático das leis do mercado”, mas deve ser estabelecida “segundo as normas da justiça e da equidade” (17); b) A *propriedade privada* é “um direito natural que o Estado não pode suprimir”, mas “comporta uma função social” (18); c) O *Estado* existe em função do “bem comum” e “não pode manter-se

ausente do mundo econômico”; ele “deve intervir com o fim de promover a produção de uma abundância de bens”, mas também “proteger os direitos de todos os cidadãos, sobretudo dos mais fracos”, “melhorar as condições de vida dos operários” (19) e “velar para que as relações de trabalho sejam reguladas segundo a justiça e a equidade” (20); d) Os trabalhadores têm o “*direito natural de constituírem associações*” e “agirem, no interior delas, de modo autônomo e por própria iniciativa, para assegurar a obtenção de seus legítimos interesses” (21); e) *As relações entre operários e empresários* devem inspirar-se “no princípio da solidariedade humana e da fraternidade cristã, uma vez que, tanto a concorrência de tipo liberal, como a luta de classes no sentido marxista, são contrárias à natureza e à concepção cristã da vida” (22). Esses são “os princípios fundamentais em que deve basear-se, para ser sã, a ordem econômica e social” (23). Não por acaso, a *RN* “foi e continua a ser considerada como a *Magna Carta* da reconstrução econômica e social da época moderna” (24).

Quanto à *QA*, recorda o “direito” e o “dever” da Igreja contribuir na “solução dos problemas sociais”, “confirma os princípios fundamentais e as diretrizes históricas da encíclica leonina” e aproveita a ocasião para “precisar alguns pontos da doutrina [...] e para desenvolver o pensamento social cristão, atendendo às novas condições dos tempos” (26). E passa logo a indicar e esclarecer os pontos que mais levantavam dúvidas e provocavam polêmicas, inclusive entre os católicos: a) Com relação à *propriedade privada*, afirma “seu caráter de direito natural” e acentua “o seu aspecto e a sua função social” (27); b) Com relação ao *regime de salários*, “nega a tese que o declara injusto por natureza”, indica os “critérios em que deve inspirar-se e as condições a que é preciso satisfazer para não se lesar a justiça nem a equidade” (28) e propõe “suavizar o contrato de trabalho, com elementos tomados do contrato de sociedade” (29); c) Com relação ao *socialismo moderado*, afirma sua incompatibilidade com a fé: tanto por sua “concepção de vida fechada no temporal”, quanto por sua concepção de sociedade, “tendo a produção como fim único, não sem grave prejuízo da liberdade humana”, quanto ainda pela falta do “princípio de verdadeira autoridade social” (31).

Em seguida, destaca como Pio XI percebeu que “a situação histórica mudara

profundamente” quarenta anos depois da *RN*: “à liberdade de mercado sucedeu a hegemonia econômica; à sede do lucro, a cobiça desenfreada do predomínio, de modo que toda a economia se tornou horrivelmente dura, inexorável, cruel, escravizando os poderes públicos aos interesses de grupo e desembocando no imperialismo internacional do dinheiro” (33). E propõe como remédio “o regresso do mundo econômico à ordem moral e a subordinação da busca dos lucros [...] às exigências do bem comum”, o que implica numa “reorganização da vida social”, mediante a “reconstituição de corpos intermediários autônomos”, o “restabelecimento da autoridade dos poderes públicos” e a “colaboração no plano mundial” (34). No fundo, os “temas fundamentais” da *QA* são “a justiça e a caridade social” como “regras supremas” das “atividades e instituições econômicas” (36) e “a criação de uma ordem jurídica, nacional e internacional, que se inspire na justiça social e à qual se conforme a economia” (37).

Quanto à Radio-mensagem de Pio XII, por ocasião do quinquagésimo aniversário da *RN*, reivindica para a Igreja a “competência de julgar se as bases de uma determinada ordem social estão de acordo com a ordem imutável que Deus Criador e Redentor manifestou por meio do direito natural e da revelação”, “reafirma a vitalidade perene dos ensinamentos da encíclica *RN* e a sua fecundidade inexaurível” e aproveita a ocasião para “expor ulteriores princípios diretivos de moral sobre três valores fundamentais da vida social e econômica” (39): a) *Uso dos bens materiais*: “o direito de todo homem usar daqueles bens para o seu próprio sustento tem prioridade sobre qualquer outro direito de natureza econômica, e mesmo sobre o direito de propriedade” (40); b) *Trabalho*: “um dever e um direito de todos e cada um dos homens”; a eles cabe, em primeiro lugar, “regular as relações mútuas do trabalho” e, “só no caso dos interessados não cumprirem ou não poderem cumprir o seu dever”, o Estado deve intervir (41); c) *Família*: “a propriedade privada dos bens materiais deve ser considerada como ‘espaço vital da família’”; “isso confere à família o direito de emigrar”; a eliminação da desconfiança traz “vantagem recíproca” e contribui para o “incremento do bem-estar humano e do avanço da cultura” (42).

O texto termina destacando as “profundas inovações” que ocorreram nos últimos vinte anos (43): seja no “campo científico, técnico e econômico” (44);

seja no “campo social” (45); seja no “campo político” (46). Isso justifica a necessidade de numa nova encíclica e João XXIII aproveita a comemoração dos setenta anos da *RN* para “repetir e precisar pontos de doutrina já expostos por [seus] predecessores e, ao mesmo tempo, fazer uma exposição desenvolvida do pensamento da Igreja, relativo aos novos e mais importantes problemas do momento” (47).

Segunda parte

A segunda parte oferece uma síntese doutrinal que esclarece, adapta e desenvolve alguns pontos do ensinamento social anterior.

O texto começa afirmando que “o mundo econômico é criação da iniciativa pessoal dos cidadãos” (48), mas nele “devem intervir também os poderes públicos” (49) com “orientação, estímulo, coordenação, suplência e integração” e segundo o “princípio de subsidiariedade” (50). O desenvolvimento técnico-científico oferece possibilidades de “reduzir os desequilíbrios”, “limitar as oscilações” e enfrentar o “desemprego das massas” e o Estado “não pode deixar de sentir-se obrigado a exercer, no campo econômico, uma ação multiforme, mais vasta e mais orgânica” (51). Mas sua presença e ação nesse campo “não pode ter como meta reduzir, cada vez mais, a esfera da liberdade na iniciativa pessoal dos cidadãos” (52). A colaboração “dos cidadãos e dos poderes públicos” é fundamental para uma “convivência ordenada e fecunda” (53). E a “experiência ensina” que “onde falta a iniciativa pessoal dos indivíduos” domina “tirania política” e há “estagnação nos setores econômicos” e nos “serviços de utilidade geral” (54) e que “onde falta ou é defeituosa a necessária atuação do Estado, há desordem insaciável e os fracos são explorados pelos fortes” (55).

Em seguida, passa a falar do fenômeno da “socialização” como “um dos aspectos característicos de nossa época”. Ele “consiste na multiplicação progressiva das relações dentro da convivência social e comporta a associação de várias formas de vida e de atividade e a criação de instituições jurídicas”. Isso se deve a “múltiplas causas históricas” (56), é “efeito e causa de uma crescente intervenção dos poderes públicos”, mas é também “fruto e expressão de uma tendência natural” dos seres humanos a “associarem-se para fins que ultrapassam as ca-

pacidades e os meios de que podem dispor os indivíduos em particular”. E isso explica “a grande variedade de grupos, movimentos, associações e instituições [diversas] tanto nos diversos países como no plano internacional” (57). Esse fenômeno possibilita “satisfazer muitos direitos da pessoa humana” e facilita a “participação nos acontecimentos de caráter mundial” (58), mas também “restringe o campo de liberdade de ação dos indivíduos” (59). Em todo caso, não deve ser considerado como “determinismo”, mas como obra de “seres conscientes e livres” (60). Sua realização deve ser orientada por uma “concepção exata do bem comum”, pela garantia de uma “autonomia efetiva” dos “corpos intermediários”, pela consideração de seus membros como “pessoas” (62) e por um “equilíbrio renovado” entre “indivíduos e grupos” e “autoridades públicas” (63). Desta forma, além de evitar o perigo de “oprimir os indivíduos”, ajudaria no seu desenvolvimento pessoal e na reorganização da “vida comum” (64).

Com relação ao trabalho, considera-se a exigência de justiça, “não só na distribuição da riqueza, mas também na estrutura das empresas” (79).

Quanto à “remuneração do trabalho”: constata o “espetáculo tristíssimo de inumeráveis trabalhadores [que] recebem um salário que os submete, a eles e às famílias, a condições de vida infra-humanas” (65) e os enormes contrastes de rendimentos (66-67); afirma que a “retribuição do trabalho” não pode ser “abandonada às leis do mercado” nem “fixar-se arbitrariamente”, mas deve “estabelecer-se segundo a justiça e a equidade”, que o salário deve proporcionar ao trabalhador e sua família um “nível de vida verdadeiramente humano” e que sua determinação deve ter em conta os trabalhadores, as empresas e o bem comum (68); afirma que “o progresso social deve acompanhar e igualar o desenvolvimento econômico” (70) e que “a riqueza econômica de um povo não depende só da abundância global dos bens, mas também, e mais ainda, da real e eficaz distribuição deles segundo a justiça” (71); dado o “aumento da capacidade produtiva, por meio do autofinanciamento” em muitas empresas, defende um “título de crédito” para os trabalhadores destas empresas (72); recorda a colaboração capital-trabalho na produção da riqueza e a exigência de justiça em sua repartição, fazendo, inclusive, com que “os trabalhadores possam chegar a participar na propriedade das empresas” (73-74); e recorda que “o equilíbrio

entre a remuneração do trabalho e o rendimento deve conseguir-se em harmonia com as exigências do bem comum” (75) nacional (76) e mundial (77) – isso vale também para a determinação dos rendimentos dos dirigentes das empresas e dos fornecedores de capitais (78).

Quanto às “estruturas produtivas”: afirma que, quando “comprometem a dignidade humana [...], entorpecem sistematicamente o sentido da responsabilidade ou impedem que a iniciativa pessoal se manifeste, tal sistema é injusto, mesmo se, por hipótese, a riqueza nele produzida alcança altos níveis e é distribuída segundo as regras da justiça e da equidade” (80); defende com Pio XII (81) a conservação e promoção de empresas artesanais e cooperativas de produção (82-87) e a participação ativa dos trabalhadores nas médias e grandes empresas, o que exige uma “concepção humana de empresa” (88-93); destaca a necessidade da presença dos trabalhadores, não apenas em “cada organismo produtivo”, mas em “todos os níveis” da sociedade (94), já que “as resoluções, que mais influem no conjunto, não são tomadas pelo organismo produtivo, mas sim pelos poderes públicos ou por instituições de alcance mundial, regional ou nacional, pertencentes à economia ou à produção” (96); e manifesta satisfação e estima pelas “associações profissionais e os movimentos sindicais de inspiração cristã” (97-99) e pela Organização Internacional do Trabalho (100).

Por fim, o tema da propriedade privada: indica aspectos do mundo econômico atual que põem em dúvida o valor e a importância da propriedade (105): “separação entre propriedade dos bens de produção e as responsabilidades na direção” (101), confiança em “organismos assegurados ou de previdência social” (102) e maior aspiração a “conseguir habilitações profissionais do que tornar-se proprietário de bens” (103); afirma que “o direito de propriedade privada [...] tem valor permanente” por ser “um direito natural fundado sobre a prioridade ontológica e final de cada ser humano em relação à sociedade” e que onde esse direito é negado “são oprimidas e sufocadas as expressões fundamentais da liberdade” (106); esclarece com Pio XII que a defesa do “princípio da propriedade particular” não significa defesa do “estado presente das coisas”, mas “garantia da liberdade essencial da pessoa humana e elemento insubstituível da ordem social” (108); afirma que o princípio da justiça e equidade exige que, “crescendo o ren-

dimento [...], seja também elevada a remuneração do trabalho”, o que permitiria aos trabalhadores “poupar e constituir um patrimônio” (109); recorda com Pio XII que o direito de “propriedade privada” está em função do direito mais fundamental de “uso dos bens” (111); reconhece a legitimidade da “propriedade pública” em função do “bem comum” e segundo o “princípio de subsidiariedade” (113-115); recorda que “o direito de propriedade [...] possui, intrinsecamente, uma função social” (116) e vê aí “um vasto campo à sensibilidade humana e à caridade cristã” (117).

Terceira parte

A terceira parte aborda aspectos novos da questão social. Ela já não se restringe às “relações entre operários e empresas”, mas diz respeito também “às relações entre os diversos setores econômicos, entre zonas economicamente desenvolvidas e zonas economicamente menos desenvolvidas dentro da economia nacional e às relações entre países desigualmente desenvolvidos em matéria econômica e social” (119).

No que diz respeito às *relações entre os setores produtivos*, a preocupação central é com o setor agrícola. Começa constatando um crescente “êxodo rural” (120), indicando um conjunto de fatores que provocam esse fenômeno, dentre os quais destaca o “fato de ser o setor agrícola, quase em toda parte, um setor deprimido, tanto no que diz respeito ao índice de produtividade da mão-de-obra, como pelo que se refere ao nível de vida das populações rurais” (121) e identificando como “problema de fundo” o desafio de “reduzir o desequilíbrio da produtividade entre o setor agrícola e o setor industrial e os vários serviços” (122). Em seguida, passa a indicar “algumas diretrizes” para enfrentar o problema (124): garantia de “serviços essenciais” (124); “transformações que dizem respeito às técnicas de produção, à escolha das culturas e à estrutura das empresas” (125); “política econômica hábil no que se refere ao regime fiscal, ao crédito, à previdência social, à defesa dos preços, ao fomento de indústrias complementares e à modernização dos estabelecimentos” (128); regime fiscal “segundo a capacidade contributiva dos cidadãos” (129), tendo presente que “os lucros se obtêm com maior lentidão no setor agrícola e estão expostos a maiores riscos” (130);

“política especial de crédito que assegurem aos lavradores esses capitais, a uma taxa razoável de juros” (131); seguros sociais e previdência social (132-133); “disciplina eficaz na defesa dos preços” (134-17); indústrias e serviços agrícolas e outras iniciativas econômicas como complemento de renda na zona rural (138); não perder de vista o ideal da empresa como “comunidade de pessoas” e de “dimensões familiares” (139); os agricultores devem ser os “protagonistas de progresso econômico e social e da elevação cultural” nos meios rurais (141); importância da “solidariedade”, das “iniciativas cooperativistas” e das “associações profissionais e sindicais” (143); “conservar-se dentro da ordem moral e jurídica”, tendo em conta as “outras profissões” e subordinando-se às “exigências do bem comum” (144); trabalho como “vocação e missão” (146).

Quanto às *desigualdades entre zonas de um mesmo país*, o texto afirma que as desigualdades entre cidadãos de um mesmo país “deve-se, principalmente, ao fato de viverem e trabalharem uns em zonas economicamente desenvolvidas e outros em zonas atrasadas”, que “a justiça e equidade exigem que os poderes públicos se empenhem em eliminar ou diminuir essas desigualdades” e que para isso é necessário que “sejam garantidos os serviços públicos essenciais” e uma “política econômica social adequada” que seja “capaz de promover a absorção e o emprego remunerador da mão-de-obra, de estimular o espírito empreendedor e de aproveitar os recursos locais” (147); afirma que a “ação dos poderes públicos” se justifica em função do “bem comum” e que deve ser exercida num “plano de conjunto para toda nação” que favoreça um “progresso gradual, simultâneo e proporcionado [na] agricultura, indústria e serviços”, tendo os cidadãos dessas zonas como “os responsáveis e os realizadores de sua elevação econômica” (148); afirma que “também a iniciativa particular deve contribuir para estabelecer o equilíbrio econômico e social entre as diferentes zonas” e que “os poderes públicos, em virtude do princípio de subsidiariedade, devem favorecer e ajudar a iniciativa privada” (149); e, no que diz respeito às “flagrantes desigualdades entre território e população”, afirma que “a solidariedade humana e a fraternidade cristã pedem que sejam estabelecidas, entre os povos, relações de colaboração ativa e multiforme, que permita e favoreça o movimento de bens, capitais e homens” (150-153).

Por fim, quanto às *relações entre países desigualmente desenvolvidos*, o texto começa falando do contraste entre as condições de vida dos países desenvolvidos e subdesenvolvidos como “o maior problema da época moderna” e do dever de “solidariedade” dos países desenvolvidos; recorda que, “dada a interdependência cada vez maior entre os povos, não é possível que entre eles reine uma paz duradoura e fecunda, se o desnível das condições econômicas for excessivo” (154); indica uma dupla forma de solidariedade: “auxílio de urgência” (159) e cooperação científica, técnica e financeira (160-162); faz algumas considerações e advertências: “procurar que o desenvolvimento econômico e o progresso social se sujeitem a um mesmo ritmo” (165), reconhecer e respeitar as características próprias de cada nação (166-167), risco de uma “nova forma de colonialismo (168-170), não esquecer que “os progressos científicos e técnicos, o desenvolvimento econômico, as melhorias nas condições de vida” têm “caráter de puros meios” (172) e que há uma “hierarquia de valores” (173); destaca a contribuição da Igreja no desenvolvimento econômico e social dos povos (175-181); afirma que a solução do problema do desequilíbrio entre crescimento demográfico e desenvolvimento econômico “encontra-se apenas num progresso econômico que respeite e fomente os genuínos valores humanos [...] e numa colaboração em escala mundial que permita e fomente a circulação ordenada e fecunda de conhecimentos úteis, dos capitais e das pessoas” (189); por fim, fala da “interdependência cada vez mais profunda e vital” entre os países e da necessidade de “entendimento e colaboração mútuo” (197-199), da falta de confiança e do temor mútuos que levam ao emprego de “imensas energias humanas e meios gigantescos para fins não-constructivos” (200-201) e conclui recordando que a confiança mútua é fruto do reconhecimento e do respeito à ordem moral e que Deus é o verdadeiro fundamento da ordem moral (204-208).

Quarta parte

A última parte da encíclica trata da dupla colaboração da Igreja (doutrina e ação) na solução dos problemas sociais no interior de cada país e no plano internacional.

Por um lado, afirma que o “declínio” das ideologias modernas se deve a

uma concepção parcial do homem que não leva em conta suas “imperfeições” e a “exigência religiosa” (210) e que “o aspecto mais sinistramente típico da época moderna consiste na tentativa absurda querer de construir uma ordem temporal sólida e fecunda, prescindindo de Deus [...] e querer proclamar a grandeza do homem, sacando a fonte donde ela brota e se alimenta” (214); e afirma que, frente a essas ideologias, “a Igreja apresenta e proclama uma concepção sempre atual da convivência humana” (215), cujo “princípio fundamental” reside na afirmação do ser humano como “fundamento, fim e sujeito de todas as instituições” (216); desse “princípio fundamental” a Igreja elaborou uma “doutrina social” que indica “o caminho seguro que leva ao restabelecimento das relações de convivência social segundo critérios universais [e] as características da sociedade contemporânea” (217); essa doutrina é “parte integrante da concepção cristã da vida” (219) e seu ensino deve ser intensificado (220); e não se pode esquecer que “a verdade e a eficácia da doutrina social católica se manifestam, sobretudo, na orientação segura que oferecem à solução dos problemas concretos” (222).

Por outro lado, afirma que “uma doutrina social não se enuncia apenas, aplica-se na prática, em termos concretos” (223); reconhece que “a passagem da teoria à prática é difícil, por natureza”, sobretudo no caso da doutrina social cristã, dados o “egoísmo”, o “materialismo” e a dificuldade de reconhecer em cada caso as “exigências objetivas da justiça” (226); afirma que “não basta fazer despertar e formar a consciência da obrigação”, mas é preciso também “ensinar o método que torne possível o cumprimento dessa obrigação” (227); adverte que a educação social cristã “difícilmente aparecerá eficaz, se os que a recebem não tomam nela parte ativa e se não for dada também através da ação” (228); propõe o método “ver, julgar e agir” como caminho de concretização dos “princípios e diretrizes sociais” (232); adverte contra o risco de nos perdermos em “discussões intermináveis” e, “sob o pretexto de conseguir o ótimo”, não realizarmos “o bom que é possível e, portanto, obrigatório” (234); orienta que na relação com “pessoas que não possuem a mesma concepção de vida”, os católicos devem ser “coerentes consigo mesmos” e mostrar “espírito de compreensão, desinteresse e disposição a colaborar lealmente na prossecução de objetivos bons por natureza ou que, pelo menos, se podem encaminhar para o bem” (235); afirma que

isso é tarefa, sobretudo, do laicato (236) e deve ser exercida com competência e segundo os “princípios e diretrizes da doutrina social cristã” (237); sua importância é ainda maior numa época que se “distingue pelo contraste flagrante entre o imenso progresso científico e técnico e um espantoso regresso no campo dos valores humanos” (239); exorta à observância da “hierarquia dos valores” (240-242), do “terceiro preceito do decálogo” (243-247) e insiste na “obrigação cristã para com o mundo” (248-250); conclui afirmando que a abertura “aos valores espirituais e aos fins sobrenaturais” confere maior eficácia “aos fins específicos e imediatos” das atividades e instituições temporais (251) e recordando que, como “membros vivos do Corpo Místico de Cristo” (252), “todo trabalho e todas as atividades, mesmo as de caráter temporal, que se exercem em união com Jesus, divino Redentor, tornam-se prolongamento do trabalho de Jesus e dele recebem virtude redentora” (253).

Conclusão

O papa conclui afirmando que o olhar sobre os “diversos problemas da vida social contemporânea” e as “luzes do ensinamento do papa Leão XIII” o levaram a formular “um conjunto de observações que formam um programa”. Convida todos a ponderarem e meditem essas observações e a cooperarem na “realização do Reino de Cristo na Terra” (255). Recorda que se trata da “doutrina da Igreja Católica e Apostólica, mãe e mestra de todas as gentes, cuja luz ilumina e abrasa, cuja voz [...] pertence a todos os tempos, cuja virtude oferece sempre remédios eficazes, suscetíveis de trazerem solução para as crescentes necessidades dos homens, para as angústias e aflições desta vida” (256). Faz votos de que “o divino Redentor reine e triunfe em todos os homens e sobre todas as coisas” e que, “restabelecida a ordem na sociedade, todas as gentes gozem, finalmente, de paz, de prosperidade e de alegria” (257) e concede sua “benção apostólica” (258).

III - DESTAQUES

Tendo contextualizado a *MM* e feito uma apresentação global da estrutura e do conteúdo do texto, indicaremos alguns pontos que nos parecem relevantes

para uma adequada compreensão desta encíclica que pode ser tomada como uma “encíclica de transição” no contexto mais amplo do desenvolvimento da doutrina social da Igreja.

1. O texto é marcado por uma tensão permanente que o mantém em continuidade com a doutrina social elaborada anteriormente e o abre a novos desafios, horizontes e desenvolvimentos (CAMACHO, 1995, p. 186). A *MM* de João XXIII se insere claramente na tradição inaugurada por Leão XIII: foi publicada por ocasião do septuagésimo aniversário da *RN* (47); trata a *RN* como encíclica “imortal” (6), “síntese orgânica” ou “resumo do catolicismo no campo econômico-social (14) e “Magna Carta da reconstrução econômica e social da época moderna” (24); tem como um de seus objetivos fundamentais “repetir e precisar pontos de doutrina já expostos pelos [seus] predecessores” (47); oferece logo no primeiro capítulo uma síntese dos ensinamentos sociais de Leão XIII, Pio XI e Pio XII (9-15) e retoma constantemente esses ensinamentos ao longo do texto. Mas não é mera repetição do que foi dito anteriormente. Além de se propor a “fazer uma exposição desenvolvida do pensamento da Igreja relativo aos novos e mais importantes problemas do momento” (47), sua retomada dos documentos anteriores se dá em função dos desafios do presente e é “condicionada pelas novas ênfases que se foram incorporando à doutrina com o passar do tempo e com as mudanças históricas” (CAMACHO, 1995, p. 189s), como se pode ver na ênfase dada ao trabalho (17) e à função social da propriedade (18) na *RN* (CAMACHO, 1995, 189-192).

2. Camacho se refere à *MM* como uma “encíclica de transição” no contexto mais amplo do magistério de João XXIII e do desenvolvimento histórico da doutrina social da Igreja (CAMACHO, 1995, p. 183). Bigo e Ávila afirmam que ela “inaugura uma fase nova e decisiva na evolução do pensamento social da Igreja” (BIGO-ÁVILA, 1986, 191). E os comentadores em geral destacam sua novidade em relação ao período anterior (RICCARDI, 1993, p. 39-43; ALBURQUERQUE, 2006, p. 127; BIGO, 1969, p. 62s; GUTIÉRREZ, 1995, p. 47). Essa novidade diz respeito, antes de tudo, à ampliação da chamada “questão social” (ANDRADE, 1991, p. 229s; ALBURQUERQUE, 2006, p. 130; BIGO-ÁVILA, 1986, p. 191-194): enquanto a *RN* se enfrenta com a questão operária e

a *QA* com a questão da ordem social, a *MM*, sem negar essas questões e alargando seu horizonte, enfrenta-se com a questão das relações entre os povos. Mas ela diz respeito também a uma “nova sensibilidade” no trato das questões sociais, sempre vinculada à personalidade de João XXIII, marcada por uma “serena confiança na realidade” e um “otimismo aberto em relação ao futuro” (CAMACHO, 1995, p. 187): João XXIII “é o primeiro papa [do século XX] que assume com alegria os valores próprios do mundo moderno” (GUTIÉRREZ, 1995, p. 47). Junto a essa atitude de confiança e otimismo para com o mundo, há também um estilo/modo e uma linguagem menos filosófico-abstratos e mais concreto-empíricos de tratar a realidade, mais próximos da mentalidade atual (CAMACHO, 1995, p. 187; ALBURQUERQUE, 2006, p. 130). Essas mudanças são tão significativas que inauguram uma nova etapa na doutrina social da Igreja.

3. Além dessas mudanças mais estruturais que dizem respeito à dimensão mundial dos problemas sociais e à nova sensibilidade no trato da questão social, há problemas ou temas novos na *MM* que enriquecem e alargam o horizonte da doutrina social da Igreja. Três deles merecem destaque. No segundo capítulo, o texto trata do fenômeno da “socialização” (56-64) como “um dos aspectos característicos de nossa época” (56). O destaque dado a esse fenômeno e o silêncio completo em torno do “corporativismo” parece indício de que para João XXIII a “socialização” responde melhor aos desafios do mundo atual que o “corporativismo” (CAMACHO, 1995, p. 197; BIGO, 1969, p. 289). No terceiro capítulo, aparecem dois temas novos. Por um lado, a problemática agrária (120-146): “a *MM* foi a primeira encíclica que tratou longamente da matéria” e chegou a ser chamada “a Carta Magna da agricultura”. Beozzo recorda que João XXIII tratou do problema agrário em pelo menos 15 diferentes documentos e que essa sensibilidade talvez se deva a sua origem camponesa (BEOZZO, 1993, p. 131). Por outro lado, a relação entre povos desenvolvidos e povos subdesenvolvidos (154-181) aparece como “o maior problema da época moderna” (154) e a encíclica apresenta aqui intuições preciosas acerca da cooperação entres os povos (155-162) e acerca da concepção de desenvolvimento (165-174) (CAMACHO, 1995, p. 206-208; BIGO-ÁVILA, 1986, p. 192-194).

4. No que diz respeito ao problema da relação entre povos desenvolvidos e

povos subdesenvolvidos, convém ainda destacar com Bigo e Ávila que é a primeira vez que a “temática do subdesenvolvimento” aparece de modo explícito no “pensamento oficial da Igreja” (BIGO-ÁVILA, 1986, p. 192) e chamar atenção para a compreensão de “desenvolvimento” e de “bem comum” que aparece na *MM*, cuja importância será decisiva na reflexão eclesial e sociopolítica em geral. Quanto à compreensão de “desenvolvimento”: a) conjuga o “econômico” e o “social” (70), a “abundância global de bens” e a “real e eficaz distribuição deles segundo a justiça” (71), o “produzir mais e melhor” e o “repartir-se equitativamente a riqueza produzida” (165); b) respeita as características próprias de cada comunidade tanto no que se refere ao “ambiente natural” quanto no que se refere às “tradições” e às “qualidades” de cada povo (166); c) trata “os progressos científicos e técnicos, o desenvolvimento econômico, as melhorias nas condições de vida” não como “valores supremos”, mas como “puros meios” (172). Quanto à noção de “bem comum”, compreende “o conjunto das condições sociais que permitem e favorecem nos homens o desenvolvimento integral da personalidade” (62). Essas intuições apenas indicadas e esboçadas serão desenvolvidas em documentos posteriores.

5. A *MM* realiza ou ao menos inicia um sutil deslocamento de foco da “propriedade” para o “trabalho” na doutrina social da Igreja. Dada sua centralidade na *RN*, o tema da propriedade aparecia sempre como questão central no ensino social da Igreja. É verdade que o acento na dimensão social da propriedade na *QA* e a consequente afirmação do primado do direito de “uso dos bens” sobre o direito de “propriedade privada” por Pio XII já haviam produzido certa relativização do tema. E é verdade também que não se pode entender a posição de João XXIII sem essa relativização anterior que, em boa medida, está ligada à mudança de contexto em que se desenvolve e ao qual responde a reflexão social dos referidos papas. Mas a *MM* vai muito além dessa relativização e inaugura um verdadeiro deslocamento de foco. Já no primeiro capítulo, ao retomar o ensino dos papas anteriores, inclusive Leão XIII, constata-se uma clara relativização da propriedade. E, no segundo capítulo, chama atenção o fato do tema da propriedade aparecer em último lugar entre os temas abordados e de indicar um conjunto de aspectos no mundo econômico que pareceria pôr em dúvida o “valor” e a

“importância” da propriedade (101-105). Fato é que o tema da propriedade não tem mais a mesma importância que tinha na *RN* (CAMACHO, 1995, p. 189-192, 202-204).

6. Centralidade do tema justiça e equidade. Isso perpassa o texto inteiro, mas é particularmente visível no terceiro capítulo que trata dos novos aspectos da questão social. Todo o capítulo está centrado na constatação da desigualdade e nas “exigências da justiça e da equidade” no interior dos países (entre setores econômicos e entre zonas econômicas) e nas relações entre os países (119) (CAMACHO, 1995, p. 192). E isso se materializa em contextos e problemas os mais diversos que aparentemente nada têm a ver um com o outro, como a agricultura, a relação entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos e o crescimento demográfico. No caso da agricultura, chama atenção a objetividade e precisão nas diretrizes/propostas apresentadas (123-144). No caso das relações entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos, chama atenção a advertência contra o risco de uma “nova forma de colonialismo” (169) por parte dos países desenvolvidos que consistiria em “se aproveitarem da cooperação técnica e financeira que prestam para influir na situação política das comunidades em fase de desenvolvimento econômico a fim de levar a cabo planos de predomínio” (168). Quanto ao crescimento demográfico, frente a políticas de controle de natalidade, formula o problema em termos de “progresso econômico e social” e “colaboração em escala mundial” (189) (CAMACHO, 1995, p. 208s).

7. Por fim, merece destaque, no último capítulo, a indicação de um conjunto de princípios e diretrizes para a ação dos cristãos no campo social: aplicação da doutrina social em “termos concretos” (223); “a passagem da teoria para a prática é difícil” (226): não basta “despertar e formar a consciência da obrigação de proceder cristãmente no campo econômico e social”, é preciso também um “método que torne possível o cumprimento desta obrigação” (227); a educação cristã no campo econômico e social “difícilmente aparecerá eficaz, se os que a recebem não tomam nela parte ativa e se não for dada também através da ação” (228); método ver-julgar-agir: “estudo da situação, apreciação da mesma à luz [dos] princípios e diretrizes, exame e determinação do que se pode e deve fazer para aplicar os princípios e as diretrizes à prática, segundo o modo e no grau que

a situação permite ou reclama” (232); lidar com as divergências sem faltar com “a consideração, o respeito mútuo e a boa vontade em descobrir os pontos onde existe acordo”, sem se perder em “discussões intermináveis” e, “sob o pretexto de conseguir o ótimo, [deixar] de realizar o bom que é possível e, portanto, obrigatório” (234); “a verdade e a eficácia da doutrina social católica se manifestam, sobretudo, na orientação segura que oferecem à solução dos problemas concretos” (222).

Referências

- ALBURQUERQUE, Eugenio. **Moral social Cristiana: Camino de liberación y de justicia**. Madrid: San Pablo, 2006.
- ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro. **Fé e eficácia: O uso da sociologia na teologia da libertação**. São Paulo: Loyola, 1991.
- BEOZZO, José Oscar – ALBERIGO, Giuseppe (orgs.). **Herança espiritual de João XXIII: Olhar posto no amanhã**. São Paulo: Paulinas, 1993.
- BEOZZO, José Oscar. “Recepção do pontificado de João XXIII na Igreja do Brasil”. In: BEOZZO, José Oscar – ALBERIGO, Giuseppe (orgs.). **Herança espiritual de João XXIII: Olhar posto no amanhã**. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 105-175.
- BIGO, Pierre. **A Doutrina Social da Igreja**. São Paulo: Loyola, 1969.
- BIGO, Pierre – ÁVILA, Fernando Bastos. **Fé cristã e compromisso social: Elementos para uma reflexão sobre a América Latina à luz da Doutrina Social da Igreja**. São Paulo: Paulinas, 1986.
- BURNS, Edward Mcnall; LERNER, Robert; MEACHAM, Standish. **História da civilização ocidental: Do homem das cavernas às naves espaciais**. São Paulo: Globo, 1995.
- CAMACHO, Ildefonso. **Doutrina Social da Igreja: Abordagem histórica**. São Paulo: Loyola, 1995.
- FOYACA, Manuel. **As Encíclicas Sociais**. Rio de Janeiro: Agir, 1967.
- GUTIERREZ, Exequiel. **De Leão XIII a João Paulo II: Cem anos de Doutrina Social da Igreja**. São Paulo: Paulinas, 1995.
- HOBBSAWM, Eric. **Era dos extremos: O breve século XX: 1914-1991**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- JOÃO XXIII. **Carta Encíclica Mater et Magistra: Sobre a evolução da questão social à luz da doutrina cristã**. São Paulo: Paulinas, 2010.
- MARTINA, Giacomo. **História da Igreja: De Lutero a nossos dias. Vol. IV**.

São Paulo: Loyola, 1997.

- MARTINA, Giacomo. “Il contesto storico in cui è nato l’idea di un nuevo concilio ecumênico”. In: LATOURELLE, René (org.). **Vaticano II: Bilancio & Prospective. Venticinque anni dopo (1962-1987)**. Assisi: Cittadella Editrice, 1987, p. 27-82.
- MATOS, Henrique Cristiano José. “A Igreja na época de Bento XV (1914) a Paulo VI (1978)”. In: *História do Cristianismo: Estudos e Documentos*. Vol. IV. Belo Horizonte: O Lutador, 1992, p. 273-296.
- MATOS, Henrique Cristiano José. **Caminhando pela História da Igreja: Uma orientação para iniciantes. Vol. III**. Belo Horizonte: O Lutador, 1996.
- RICCARDI, Andrea. “Da Igreja de Pio XII à Igreja de João XXIII”. In: BEOZZO, José Oscar – ALBERIGO, Giuseppe (orgs.). **Herança espiritual de João XXIII: Olhar posto no amanhã**. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 39-75.

O Espírito da *Theologia Mundi* do Concílio Vaticano II e sua incidência na Teologia Latino-americana e Caribenha

The Spirit of Theological World of the Second Vatican Council and its focus on Latin american and Caribbean Theology

**Paulo Sérgio Lopes Gonçalves*

Resumo

Objetiva-se neste artigo analisar a teologia desenvolvida no Concílio Vaticano II, denominada *theologia mundi*, e seus desdobramentos na produção teológica latino-americana e caribenha. Justifica-se esse objetivo ser a teologia conciliar um complexo teórico de recepção de um processo epistemológico de renovação teológica, de desenvolvimento da relação entre Deus e o ser humano, situado no mundo contemporâneo, e de impulso à produção teológica de diversas perspectivas. Essa *theologia* incidiu na América Latina e no Caribe mediante um processo criativo, tanto do magistério eclesial quanto de teólogos, em que a dialética conciliar entre mistério e história traduziu-se como articulação entre fé cristã e o *locus historicus* dos pobres. Para atingir esse objetivo, partir-se-á do contexto de pluralismo filosófico e renovação teológica recepcionado pelo Concílio Vaticano II. Em seguida, analisar-se-á a teologia conciliar como *theologia mundi*, em que Deus se relaciona com os seres humanos na contemporaneidade histórica do mundo, para então explicitar que o continente latino-americano recepcionou essa *theologia* articulando fé cristã e *locus historicus* dos pobres, tanto no magistério eclesial quanto na perspectiva libertadora de fazer teologia. Emerge então o conceito teológico de

* Doutor em Teologia pela PUG (Roma, Itália), Pós-doutor em Filosofia pela EU (Évora, Portugal) e Pós-doutor em Teologia pela FAJE (Belo Horizonte). É docente-pesquisador do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião e das graduações em Filosofia e em Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (SP).

Revista de Cultura
Teológica

Enviado em

15.05.2021

Aprovado em

22.06.2021

Ano XXIX - Nº 99

Maio - Ago 2021



PUC-SP

Programa de Estudos
Pós Graduação em
Teologia - PUC/SP

Deus libertador e da vida, de ser humano compassivo e solidário, e de Igreja dos pobres.

Palavras-chave: Concílio Vaticano II, *theologia mundi*, teologia da libertação, pobres.

Abstract

The objective of this article is to analyze the theology developed at the Second Vatican Council, called *theologia mundi*, and its consequences in Latin American and Caribbean theological production. This objective is justified to reconcile theology of a theoretical complex of reception of an epistemological process of theological renewal, of development of the relationship between God and the human being, situated in the contemporary world and of impulse to the theological production of different perspectives. This theology focused on Latin America and the Caribbean through a creative process, both of the ecclesial magisterium and of theologians, in which the dialectic snare so reconciled mystery and history was translated as an articulation between the Christian faith and the locus historicus of the poor. To achieve this goal, It will then be analyzed from the context of philosophical pluralism and theological renewal received by the Second Vatican Council. Then emerges the theological concept of god liberating and of life, of a compassionate and supportive human being, and of the Church of the Poor.

Keywords: Second Vatican Council, *Theologia mundi*, Liberation Theology, poor.

1. Introdução

Objetiva-se neste artigo analisar a teologia desenvolvida no Concílio Vaticano II e os seus desdobramentos na produção teológica latino-americana e caribenha. Esse objetivo é justificável por ser o referido Concílio um evento que epistemologicamente recepcionou a renovação teológica do século XX, fundada nas viradas antropológica e hermenêutica com incidência histórico-social. Essas viradas propiciaram a emergência de um pluralismo teológico denotativo de que havia necessidade de tornar a teologia uma *scientia Dei* efetivamente atual em relação à contemporaneidade histórica. Esse pluralismo esteve presente de forma a buscar superar tanto o fideísmo quanto o racionalismo e realizar articulações necessárias e epistemologicamente precisas, especialmente entre mistério e história, transcendência e imanência. Resultou importante que a teologia fosse formulada desde o seu olhar histórico e filosófico para o ser humano, a fim de que o assunto da teologia, que é Deus

por excelência (TABORDA, 2009, p. 900), tivesse desenvolvimento plausível em termos epistemológicos. Por isso, a filosofia tornou-se mediação fundamental, seja no âmbito de uma metafísica do ser para pensar o transcendental como intrínseco à própria constituição existencial do ser humano, seja no âmbito de uma filosofia hermenêutica que propicia compreender e interpretar a realidade humana em seus mundos de textos, símbolos e ações. Da compreensão acerca da mediação filosófica, emerge a possibilidade, consagrada no Concílio Vaticano II, da teologia servir-se das mediações das outras ciências, visando compreender o que é Deus, através de sua relação com o homem situado em seu mundo e na contemporaneidade de sua história.

Em seu processo de renovação, a teologia – com todo o seu pluralismo – foi recepcionada no Concílio e tornou-se *scientia* capaz de teorizar sobre Deus em sua relação com o mundo, evidenciando que o mistério de Deus só pode ser revelado na história, concebida como espaço da revelação de Deus que se dá ao homem. Emergiu então, um *theologia mundi*, que reflete a presença ativa de Deus no mundo em sua contemporaneidade histórica, provocando o ser humano à comunhão com Ele, a ser realizada mediante as mais diversas formas históricas de justiça, de fraternidade e de paz.

Dessa *theologia mundi* conciliar emergiu um processo de “recepção criativa” na América Latina e Caribe, presente tanto em formas eclesiais de a Igreja apresentar-se no continente, estampadas em documentos eclesiais, que possuem caráter teológico, quanto no modo de produção teológica, efetivado na perspectiva libertadora. Essa recepção tornou-se uma forma de consolidar a *theologia mundi* do Concílio Vaticano II, ainda que tensões tenham ocorrido, principalmente na configuração da perspectiva libertadora da teologia e da Igreja.

Para atingir o objetivo descrito acima, tomar-se-á a *theologia mundi* do Concílio Vaticano II, em sua recepção à renovação teológica anterior ao próprio evento, ao desenvolvimento em seus documentos e sua incidência na teologia latino-americana e caribenha efetivada em perspectiva libertadora.

2. Recepção das viradas antropológica e hermenêutica.

A teologia do Concílio Vaticano II emergiu a partir da recepção das viradas

epistemológicas supracitadas, denotativas de que a modernidade, marcada pelo antropocentrismo, pelo cientificismo, pela substituição da religião pela moral e pela imposição da razão diante da revelação, tornou-se o maior desafio para que a teologia se afirmasse como *scientia fidei* ou propriamente *sicientia Dei*. Com essas marcas a modernidade possibilitou a emergência de uma filosofia sistêmica e dialética, que propiciou o surgimento de uma teologia filosófica, em que realçou o predomínio do Espírito Absoluto, identificado na religião cristã e no Estado moderno. No entanto, duas outras formas de filosofia se contrapuseram a esse *modus operandi* filosófico-teológico: a filosofia da existência e a filosofia antropológica. A primeira analisou a filosofia sistêmica, especialmente no âmbito de seu ensinamento moral, e apresentou a fé como instância de transcendência da moralidade e da religião institucionalizada historicamente, para priorizar o ser humano em sua existência e individuação singular na sua relação com Deus. Exaltou-se então um cristianismo que leva a cabo a fé, que possui a angústia como sua âncora, objetivando dar sentido à existência humana, ultrapassando formas sistêmicas que impedia a realização humana em sua existência (LÖWITH, 2013, p. 134-140). A segunda forma de filosofia de oposição à mencionada filosofia sistêmica possui centralidade antropológica, em que a questão de Deus, identificada com a religião, é concebida como projeção do desejo humano, cuja concretude se efetiva a partir da própria essência do homem, que é a unidade do homem com o homem, propiciando a constituição do Estado, que se tornou autônomo em relação a Deus e que é concebido como o homem divinizado, projetado por si e em si mesmo (LÖWITH, 2013, p. 84-99).

Nesse clima filosófico, em que a questão de Deus assumiu filosoficamente formas diversas, é que surge a sentença nietzschiana da “morte de Deus” (NIETZSCHE, 1993, p. 30), cujo sentido não é necessariamente o do ateísmo substancialista acerca da existência de Deus e tampouco o decreto do fim da religião. Trata-se de um “ateísmo hermenêutico” (VON HERMANN, 2004, p. 25), em que o “Deus que morreu” denota a crise da metafísica, principalmente concebida em seu objetivismo teórico, à medida que o próprio homem é autor dessa morte. Assim sendo, os conceitos sobre o *humanum*, o universo e o próprio Deus ficaram sem o fundamento oriundo da metafísica. Nesse sentido, essa sentença afirma que

a notícia da “morte de Deus” ainda não é sabida pelos coveiros, evidenciando com essa metáfora que a metafísica é reconhecida como instância filosófica da tradição ocidental e que há de instaurar uma “filosofia da manhã”, que é interpretada como inauguração de uma filosofia pós-moderna (VATTIMO, 2002, p. 3-16).

Na esteira dessa sentença e apropriando-se da concepção kierkegaardiana de existência e da filosofia da história diltheyana, Martin Heidegger intuiu ter a metafísica se esquecido do ser, e, por conseguinte, o filósofo preocupou-se em recuperar a história do ser. Para isso, serviu-se da fenomenologia que havia apreendido de Edmund Husserl para elaborar uma ontologia fenomenológica de perspectiva hermenêutica, desenvolvida originariamente como *faktische Lebenserfahrung*, passando para o âmbito da analítica existencial e culminando na *Ereignis*, com a qual se ocupa propriamente com a história do ser e seu encontro com o homem na linguagem. Essa ontologia hermenêutica propiciou a formulação da concepção de “deus derradeiro” para indicar o novo início do homem, não mais marcado pela metafísica, também denominada de ontoteologia, mas por um pensar meditativo de cunho histórico e incisivo na vida humana (CAPELLE, 2012, p. 17-52).

Da esteira heideggeriana emergiu a ontologia hermenêutica gadameriana (GADAMER, 2003), constituída das dimensões estética, histórica e linguística. Desse modo, a hermenêutica ultrapassa a análise gramatical de textos clássicos, jurídicos e bíblicos e incide também na obra estética, constituída de um mundo próprio a ser colocado em diálogo com o mundo do intérprete, trazendo à tona a historicidade dos mundos envolvidos, cujo horizontes podem ser fundidos. A “fusão de horizontes” não é a simples adição de horizontes, concebidos como âmbitos de onde os sujeitos dos mundos envolvidos na hermenêutica possuem a sua respectiva visão de mundo, mas uma articulação entre ambos, denotativa de que a fusão é resultado do diálogo efetuado no círculo hermenêutico, em que compreensão e interpretação dos sujeitos se movimentaram, para que a verdade pudesse ser expressa na linguagem que a habita.

O filósofo francês Paul Ricoeur também desenvolveu um programa de filosofia hermenêutica (RICOEUR, 1969) em que, partindo da herança ontológi-

ca heideggeriana, apresentou uma perspectiva epistemológica da hermenêutica, definindo-a como a filosofia que possibilita a efetividade do processo de compreensão e interpretação, pelo qual se encontra o sentido das coisas e dos seres humanos. Essa filosofia hermenêutica é tripartida em texto, símbolo e ação. Desse modo, o autor traz à tona o “mundo do texto” a ser compreendido e interpretado, o símbolo “que dá o que pensar” e a ação que é a ética decorrente da operação hermenêutica, que somente se efetiva através de um processo comunicativo de diálogo entre os sujeitos envolvidos.

A ontologia hermenêutica incidiu diretamente no modo de produção teológica contemporânea, de modo que desenvolveu um intenso processo de renovação epistemológica na teologia protestante. Nesse sentido, destaca-se a teologia hermenêutica da revelação elaborada por Ernst Fuchs, cuja categoria principal é a de *locus* textual e de *locus* do intérprete. Na relação entre os sujeitos de cada *locus*, situa-se a pergunta pelo sentido da mensagem textual, que para o autor possui referência ao sentido daquilo que o texto há de transmitir a seus interlocutores. Resulta a relevância da linguagem que se torna a casa da fé para exprimir a sua substância no processo kerygmático de transmissão dessa mesma fé (FUCHS, 1968). Por sua vez, Gerhard Ebeling formulou uma teologia hermenêutica da doutrina da palavra de Deus, cujo processo de elaboração epistemológica remete a uma desconstrução de compreensões metafísicas, para instaurar um processo hermenêutico em que, considerando a centralidade do *kerygma*, faz a passagem do evento da revelação para a palavra expressa na linguagem. Por isso, a tarefa da hermenêutica na teologia é tornar a linguagem teológica autorizada para exprimir a fé revelada, para fazer com que essa mesma fé seja responsável em tornar crível a palavra de Deus para a contemporaneidade histórica (EBELING, 1969). Outra forma de fazer teologia que merece destaque é a teologia kerygmática de Rudolf Bultmann, que, amparado na ontologia hermenêutica de Martin Heidegger, efetivou um programa de desmitologização, em que buscou superar a proposta de historiografia positivada de Jesus, oriunda da teologia liberal do século XIX, concentrando-se na pertinência e na relevância do *kerygma* para a elaboração de sua teologia. Desse modo, o referido programa ocorre à medida que o autor efetua o seu círculo hermenêutico de compreensão, pelo qual exprime a pré-estrutura do ser-aí – *Dasein* tomado de

Heidegger –, cuja pré-compreensão existencial determina a compreensão da fé revelada, que é anunciada na própria teologia. Configura-se então uma teologia kerygmática que se preocupa em apresentar como acontece o anúncio da fé revelada e como se efetiva eficazmente na existência dos seres humanos (BULTMANN, 1977, p. 1046-1061).

A filosofia hermenêutica incidiu também na teologia católica, especialmente no movimento francês *Nouvelle Théologie*, que se configurou em duas escolas teológicas, a de Saulchoir e a de Lyon, tendo como representantes fundamentais respectivamente Marie Dominique Chenu e Yves Congar, e Jean Daniélou e Henri De Lubac. Em ambas as escolas, a teologia foi concebida como *scientia fidei* prática e a hermenêutica foi apropriada para tornar a teologia fiel à revelação de Deus e sua atualidade histórica, já que se concebeu a história como espaço da revelação de Deus em sua relação com os seres humanos. Por isso, esses autores tiveram atenção com o mundo do texto da revelação de Deus e efetivaram um movimento de *ressourcement*, retornando às fontes cristãs, tanto a Escritura quanto a Tradição – traduzindo para a língua francesa os padres da Igreja, com a coleção *Source Chrétienne* –, para tornar a teologia ainda mais vinculada à *arché* da fé. Fundamentados na arcaicidade da fé, em que trabalhos sobre o cristianismo primitivo e os padres da Igreja foram publicados com frequência, esses autores desenvolveram temas teológicos em consonância com a contemporaneidade histórica, especialmente o trabalho humano, o ecumenismo, o diálogo inter-religioso, o ateísmo, o humanismo e a relação da Igreja com o mundo contemporâneo (GIBELLINI, 1993, p. 160-270).

A virada antropológica possui incidência na teologia católica mediante o neotomismo emergente através da carta encíclica *Aeterni Patris* escrita pelo Papa Leão XIII em 1879, em que reconhecia o caráter contemporâneo de Tomás de Aquino em sua respectiva época histórica, tendo trazido à teologia o instrumental aristotélico por intermédio de seu diálogo com filósofos árabes, especialmente Averróis e Avicena. Desse modo, Tomás de Aquino fez da teologia uma *scientia fidei* em forma de edifício fundamentado, sólido e contundente para conceber a Deus, ao homem e ao mundo. Por isso, Leão XIII recomendou que a teologia fosse ensinada mediante a filosofia e a teologia desenvolvida pelo *Aquinas* para

dar consistência formativa aos cristãos católicos. No pensamento tomasiano, tem-se de modo fundamentado a articulação entre natural e sobrenatural, graça e natureza, transcendência e imanência, evidenciando filosófica e teologicamente que o ser humano e o mundo possuem história e são escatológicos, historicidade e são transcendentais; são imbuídos de uma natureza perfeita porque são principados pelo sobrenatural oriundo de Deus (LIMA VAZ, 2002, p. 239-268).

O neotomismo desenvolveu-se tanto na constituição de uma filosofia cristã quanto na elaboração de formas teológicas que realçaram a articulação entre imanência e transcendência, história e escatologia, cujos pensadores de destaque são Pierre Rousselot, Joseph marechal e Jacques Maritain. O primeiro era jesuíta e viveu até os 37 anos de idade, tendo sido morto durante a Primeira Guerra Mundial e deixado um legado importante com sua obra *A Teoria da Inteligência segundo Tomás de Aquino* (ROUSSELOT, 1999), além de ter desenvolvido o nível nocional da revelação mediante a análise da inteligência em si, a especulação humana na forma de conceito, ciência, símbolos, arte e história. Desenvolveu ainda a relação entre inteligência e ação humana, e o exercício do *intellectus* como filosofia religiosa e sua incidência na sociedade. O segundo pensador era também jesuíta que, unindo Tomás de Aquino e Kant, intuiu uma teoria do conhecimento que articula sujeito e objeto, inteligência e mística religiosa. O dinamismo intelectual denota a inquietude do homem ao procurar o ser, vindo a ser efetuado no horizonte desse mesmo ser. O ato intelectual é, então, sintético e construtivo, marcado por tensões direcionadas à afirmação do ser, presentes na própria relação do sujeito com o objeto. Esse dinamismo intelectual se mostra como condição de possibilidade de conhecimento objetivo e da experiência mística, efetivando um movimento existencial do conhecimento, em que o ser é acolhido em sua forma mais íntima em relação ao homem. Por isso, o ser absoluto é concebido como princípio da abertura cognoscitiva, o que implica afirmar que o fundamento da mística é o sentimento direto da presença de Deus e seu dinamismo é o próprio princípio noético do dinamismo intelectual radicado na afirmação ontológica. Evidencia-se então o vínculo entre mística e metafísica, que propicia surgirem os vínculos entre o sentir e o conhecer, a graça e a natureza. Eis aqui um dinamismo tensional em que se realça a íntima conexão entre o

transcendental e o Deus transcendental, tornando-se fundamental compreender o homem para compreender a Deus (DOTOLO, 1996). O terceiro pensador era agnóstico e se converteu ao cristianismo católico, tendo assumido o tomismo como filosofia perene, sólida, consistente, robusta e imbuída de grande vivacidade sinonímia de uma filosofia do ser, de analogia do ser e ontosofia. Por isso, assumiu a unidade orgânica, com preponderância da metafísica, entre natureza e graça, razão e fé, virtudes naturais e virtudes sobrenaturais, ética e metafísica, arte e conhecimento. Defrontou-se com a cultura moderna caracterizando-a como antropocêntrica e isenta de transcendência, por separar filosofia e teologia da ciência, identificar o absoluto com a história e com a ciência, e exaltar o efêmero, o praxismo o eficientismo. Nessa cultura, a teleologia antropológica é o homem em si mesmo. Para superar o humanismo e o antropocentrismo, Jacques Maritain conciliou humanismo e cristianismo, propondo um “humanismo integral”, cuja característica principal é buscar encontrar no cristianismo a crítica à absolutização das realidades terrestres em suas diversas expressões a fim de que essas mesmas realidades sejam vistas à luz da totalidade que constitui o ser humano. Esse humanismo propicia buscar o verdadeiro *humanum* na história, cuja possibilidade de efetivação se situa na inspiração cristã de práxis social e política, visando à construção de uma civilização mundial que esteja amparada em valores morais cristãos, plausíveis à realização da justiça, da fraternidade, do respeito, do amor, da verdade e da paz (MARITAIN, 1936).

A virada antropológica trazida pela filosofia neotomista possibilitou que Karl Rahner, que se aproximou de Joseph Maréchal e foi aluno de Martin Heidegger, se concentrasse no significado filosófico da presença do homem no mundo, remetendo-o à sua relação com Deus. Por isso, Rahner apropriou-se da categoria “transcendental”, compreendendo-a como *a priori* infinito presente no espírito finito – ser humano – enquanto condição de possibilidade estrutural. O transcendental é, então, possibilidade intrínseca à própria estrutura do homem, colocando-o em posição de ouvir a palavra transcendental, uma vez que ele já se constitui fundamentalmente do transcendental. Utilizando-se de uma metafísica do ser ou propriamente uma filosofia transcendental que lhe possibilita conhecer o homem e o mundo na sua relação com Deus, Rahner articulou antropologia e teologia em perspectiva trans-

cidental. O método transcendental rahneriano permite compreender a relação entre Deus e o homem a partir da concepção de Deus como *mysterium absconditus et revelatus*. Trata-se de um mistério de autocomunicação de Deus ao homem, que por ser constituído do transcendental é concebido como “ouvinte da palavra”, capaz de responder a Deus com liberdade e responsabilidade, em sua condição de pessoa e sujeito da revelação. Por ser livre, o ser humano pode responder negativamente à interpelação divina, e por amar o homem, Deus pode propiciar que o homem, sendo livre e responsável, reverta o não em sim, e faça a experiência de comunhão com Deus (RAHNER, 1973, p. 99-159).

A partir de seu método transcendental, em que o mistério de Deus se articula com a existência humana, Rahner construiu um edifício de diversos tratados teológicos – cristologia, eclesiologia, escatologia, protologia, pastoral, trindade e teologia da revelação, teologia da graça –, em que há a articulação entre antropologia e teologia, com fundamentação de uma filosofia transcendental. Desse modo, a filosofia assume o papel de compreender o ser humano e o mundo em sua integridade, constituindo-se em um momento da produção teológica, para então haver possibilidade de *inteligere* a Deus e efetivar a teologia como *scientia Dei*.

A virada antropológica também incidiu na teologia da história dos pensadores do movimento *Nouvelle Théologie*, tendo se ocupado com o ecumenismo, em sua condição de movimento de unidade dos cristãos, e com o diálogo do cristianismo com outras religiões, ainda que em perspectiva de “teologia do acabamento”. Superou-se uma visão unívoca de que não há salvação fora do cristianismo católico e assumiu-se um caminho de compreender a verdade de Deus em outras expressões religiosas, denotando que o ser humano é complexo e manifesta de algum modo, em suas formas culturais diversas, a beleza de Deus. Ao aprofundar antropológicamente a relação do ser humano com Deus, Henri De Lubac protagonizou uma reflexão filosófico-teológica sobre a questão de Deus diante do humanismo ateu. Não obstante que sua detalhada análise tenha evidenciado a crítica marxista da religião, o ateísmo hermenêutico de Nietzsche, a ultrapassagem teísta de Kierkegaard e a ciência como nova religião na modernidade concebida por Comte, é em Dostoiévski que o teólogo francês encontra o “Deus do subsolo”, presente nas entranhas da existência humana. Deus é posto no bojo

dos dramas da existência humana, denotativos de angústias e tristezas, dádivas e esperanças (DE LUBAC, 2016).

Na teologia protestante, a virada antropológica, conjugada à virada hermenêutica, foi incisiva na teologia desenvolvida por Wolfahrt Pannenberg, especialmente no âmbito de uma epistemologia teológica, em que uma abordagem sistemática sobre Deus torna-se possível somente quando a antropologia é concebida como espaço tanto para compreender o homem e o mundo quanto a revelação do próprio Deus. Por isso, esse autor serviu-se da filosofia para afirmar Deus em sua substância e pessoalidade, e para evidenciar a história humana como espaço ou palco da presença de Deus junto aos seres humanos. Desse modo, a teologia não pode ser produzida sem a história e a historicidade dos acontecimentos humanos, compreendidas mediante uma hermenêutica existencial conjugada a uma antropologia fundamental, em que o processo comunicativo da revelação se refere tanto a Deus quanto ao homem (PANNENBERG, 1999).

Esse movimento teológico, que se ampara nas viradas epistemológicas tanto da hermenêutica quanto da antropologia, tem acentuada presença na teologia produzida no Concílio Vaticano II, que será aqui intitulada uma *theologia mundi*, em que a *scientia fidei*, ou *scientia Dei*, se põe a pensar Deus na sua relação com o homem em sua contemporaneidade histórica.

3. A *theologia mundi* do Concílio Vaticano II

A teologia do Concílio Vaticano II, ainda que com que diversos debates e incursões, perpassa todos as constituições, os decretos e as declarações, consolidando-se como uma *theologia mundi*. Isso significa que a epistemologia teológica subjacente no referido Concílio, por mais que mostrasse momentos de método dedutivo, tenha construído um método indutivo, em que a teologia haveria de olhar a realidade do homem e do mundo contemporâneo para pensar e falar de Deus. A intuição por esse método já se apresentava no próprio discurso de João XXIII, realizado no dia 11/09/1962, um mês antes da abertura do Concílio, em que apontava a necessidade de a Igreja olhar o mundo, constituir-se como Igreja de todos e, especialmente nos países subdesenvolvidos, ser a “Igreja dos pobres” (JOÃO XXIII, 1962, p. 681). Essa alocução apontava para uma epistemologia

teológica que propiciaria à teologia que o seu discurso sobre Deus tivesse vínculo com a história humana, concebida a partir do *locus* dos pobres e em chave eclesiológica.

A compreensão da história como *locus* para fazer teologia já se apresentava em Melchior De Cano quando suscitou os dez *loci theologici*, mas a situação hermenêutica da história, concebida a partir dos dramas da humanidade – o que inclui suas dores e seus sofrimentos –, é o que de concreto o Concílio apontou para trazer à tona uma *theologia mundi*. No entanto, essa teologia também teve momento de método dedutivo ao considerar a tradição teológica, que amparada na metafísica do ser partia da fé como *arché* para fazer teologia, atingindo a história do homem e do mundo. Nesse sentido, visualiza-se um método teológico de característica dialética entre mistério e história, em que a transcendência se articula com a imanência e em que a teologia se torna passível de ser produzida mediante a sua relação com a antropologia e através de uma hermenêutica que a torne uma *scientia Dei* efetivamente contemporânea da época histórica em que está situada.

Para a efetividade dessa dialética, a teologia conciliar recepcionou as viradas antropológica e hermenêutica acima descritas, especialmente a considerar o patrimônio da *philosophia perenne*, as correntes filosóficas modernas e todas aquelas que podem colocar a teologia em diálogo com os seres humanos de sua respectiva época histórica. Mediante a filosofia, “os problemas reais e verdadeiros” (*Optatam Totius*, n. 15) da vida humana e cósmica podem ser examinados, com a profundidade própria da análise filosófica, recepcionada no Concílio Vaticano II, ainda que considerado pluralismo filosófico, como metafísica do ser e filosofia hermenêutica ambas de incidência histórica. Desse modo, a filosofia continua a ser *partner* da teologia ou momento interno da operação teológica (RAHNER, 1975, p. 95-118), mas a teologia possui também a colaboração da mediação das ciências humanas. Nesse sentido, a teologia, por ser uma *scientia* inserida nas esferas educacionais cristãs, há de fazer parte de um processo de diálogo entre as disciplinas científicas, e de promover o diálogo, sempre mantendo-se fiel à “*Sacrae Reveletionis*”, com as pessoas de outras religiões, a fim de se buscar responder “aos problemas emergentes do progresso cultural” (*Gravissimum Educationis*, n. 11).

A utilização das mediações da filosofia e das ciências humanas para fazer teologia remete à compreensão da história do ser humano e do mundo contemporâneo, consolidando tanto a virada antropológica quanto a hermenêutica para fazer teologia. Desse modo, considerando que a fé é a *arché* da teologia, então o processo de produção teológica remete à tomada do mistério de Deus, de onde brota a própria fé. Por mistério, tem-se a compreensão de que não se trata de algo similar a um segredo que não pode ser revelado, mas ao *mysterium absconditus et revelatus*, que quando se revela se apresenta inexaurível e inefável. Por isso, o mistério de Deus tratado pela teologia é o mistério trinitário, no qual se afirma a única substância divina constituída de três pessoas divinas, que se distinguem em propriedade e missão e que se relacionam pericoreticamente. Resulta então que, em Deus, há diversidade apropriada e missionária, e comunhão de pessoas divinas que são da mesma substância. Esse mistério, que no âmbito *ad intra* denota unidade na diversidade e diversidade na unidade, é conhecido *ad extra* através da revelação divina mediada pelo Filho, por vontade do Pai e por ação do Espírito. Essa revelação possui caráter histórico à medida que se reconhece “etapas da revelação” identificadas com a *historia salutis*, descritas no antigo testamento e que encontra o seu ápice no novo testamento, em que Jesus Cristo é a revelação completa, perfeita, plena e definitiva de Deus (*Dei Verbum*, n. 2). Essa revelação denominada de “revelação fundante” encontra na tradição o processo de sua transmissão, marcado pela historicidade da comunicação entre emissores e receptores da mensagem do evangelho, visando à compreensão e interpretação – que é quando se encontra o *sensu* da revelação transmitida. Nesse sentido, o mistério que se articula com a história, efetivo espaço da revelação de Deus ao homem, tem na cultura a mediação de sua própria revelação. A verdade revelada só pode ser recepcionada hermenêuticamente, sendo sua expressão linguística aberta às novas configurações que exprimam essa verdade de melhor maneira. Por isso, a tradição se identifica como “revelação continuada” (O’COLLINS, 1985, p. 126), denotativa de que a revelação, presente na Escritura e na Tradição – também escrita e oral –, possui historicidade e se torna atual em cada época histórica.

Para tornar atual o mistério revelado na história, a teologia conciliar se apropria das viradas hermenêutica e antropológica e se realiza como teoria do *mys-*

terium Dei in mundi revelatus, ou propriamente *theologia mundi*, à medida que se realiza como uma *scientia* que se apropria das mediações da filosofia e das ciências humanas para dialogar com outras teologias cristãs, com outras tradições religiosas e ser sensível aos problemas que afetam diretamente o mundo contemporâneo. Nesse sentido, a própria concepção de revelação como encontro entre Deus e os seres humanos que ocorre na história é compreendida mediante a operação da filosofia hermenêutica que possibilita entender a historicidade da revelação na Escritura e na Tradição, a articulação entre os dois testamentos bíblicos, respeitando o respectivo contexto vital de ambos e Jesus Cristo como chave hermenêutica de compreensão da revelação escriturística e de incidência na tradição cristã, considerando a sua respectiva historicidade textual e oral (GONÇALVES, 2020e, p. 98-102). Desse modo, tanto a Escritura quanto a Tradição se imbuem de historicidade vital da *communitas fidelidum* e constituem-se de história construída pelos seres humanos, que são os interlocutores da revelação divina (*Dei Verbum*, n. 9).

Ao desenvolver a historicidade da revelação, a *theologia mundi* articula a transcendência e imanência à medida que visualiza o mundo contemporâneo em sua realidade histórica na qual o mistério se corporifica. Por isso, a compreensão da revelação salvífica se abre para a liberdade religiosa, considerada desde a liberdade de consciência, concebida esta como o “santuário” do ser humano (*Gaudium et Spes*, n. 16), honrando uma antropologia fundamental em que o homem fora concebido como “ouvinte da palavra” por ser constituído do transcendental, que o torna sujeito, pessoa, livre e responsável. A liberdade religiosa denota então a dignidade do ser humano, compreendido em seu profundo mistério revelado pelo Verbo que se fez carne, que pensou com mente humana e trabalhou com mãos humanas, fazendo-se presente na história em toda a sua realidade dramática, exceto no pecado (*Gaudium et Spes*, n. 22). A liberdade religiosa corresponde com a liberdade do ato de fé cristã, pois “o ato de fé é um ato de vontade por sua própria natureza, uma vez que o homem, redimido por Cristo salvador e chamado em Cristo Jesus a ser filho adotivo, não pode aderir a Deus que se revela, se o Pai não o impulsiona e se o homem não presta a Deus uma adesão de fé razoável e livre” (*Dignitatis Humanae*, n. 10). Tem-se então

o acento à liberdade, que está contida na própria salvação operada em Cristo e testemunhada pelos apóstolos e pela Igreja ao longo de sua história, para legitimar o movimento de unidade dos cristãos e de relação de respeito e diálogo do cristianismo com outras religiões.

Ao impulsionar o ecumenismo e o diálogo inter-religioso, a teologia conciliar assumiu o pluralismo religioso, reconhecido na época contemporânea pré-conciliar. Houve ainda o cuidado em evidenciar os princípios teológicos regentes, especialmente o caráter universal da salvação, visando a unidade de todo o gênero humano (*Unitatis redintegratio*, n. 2), e a “hierarquia das verdades da doutrina católica” (*Unitatis Redintegratio*, n. 11), visando à apresentação de efetivos caminhos de unidade e diálogo. Desse modo, a *theologia mundi* impulsiona a formação ecumênica, a cooperação entre os cristãos, principalmente junto os “irmãos separados” – esse era o termo referente às pessoas das igrejas orientais – e exorta os católicos à humildade para que apreendam e desfrutem do riquíssimo patrimônio litúrgico e da tradição teológica desses irmãos (*Unitatis Redintegratio*, n. 15-17), efetivando um processo de diálogo que torne a teologia uma *scientia* que efetivamente serve à verdade revelada de Deus. A constatar o pluralismo religioso, a *theologia mundi* compreende que Deus como fim último está no horizonte de todos os povos, que por sua vez, buscam pelas diversas religiões “a resposta acerca dos obscuros enigmas da condição humana que, ainda hoje tal como outrora, inquietam profundamente os corações dos homens” (*Nostra Aetate*, n. 1). Reconhece-se também que “junto aos vários povos se nota quase uma percepção daquela força arcaica presente no curso das coisas e aos acontecimentos da vida humana” (*Nostra Aetate*, n. 2). Essa força – visualizada na Hinduísmo e no Budismo – é concebida também como uma forma de conhecer a suprema divindade ou Pai, cuja percepção e conhecimento compenetrado na vida humana, denota um profundo sentido religioso. Por isso, tudo que há nas religiões de verdadeiro e santo não pode ser rejeitado pela Igreja católica, que por sua vez, reconhece a herança judaica em sua constituição histórica, cultural e teológica, possui estima pelos muçulmanos que “adoram o único Deus, vivo, subsistente, misericordioso e onipotente, criador do céu e da terra, que falou aos homens” (*Nostra Aetate*, n. 3). Por isso, ao dar reconhecimento histórico e

teológico a essas religiões, a Igreja católica condena, “como contrária à vontade de Cristo”, toda discriminação entre os homens e toda perseguição perpetrada por motivos de raça ou cor, de condição social ou religião” (*Nostra Aetate*, n. 5).

Em sua identidade eclesiológica, a *theologia mundi* conciliar põe o seu olhar para o homem no mundo contemporâneo:

As alegrias e esperanças, as tristezas e angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos os que sofrem, são as alegrias e esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo, e nada há de genuinamente humano que não encontre eco no seu coração. De fato, a sua comunidade é composta de homens, os quais, reunidos em Cristo, são guiados pelo Espírito Santo em sua peregrinação rumo ao reino do Pai e receberam uma mensagem e salvação para propô-la a todos. Por isso, a Igreja se sente real e intimamente solidária com o gênero humano e com a sua história (*Gaudium et Spes*, n. 1).

A sensibilidade da Igreja à realidade dos seres humanos na contemporaneidade histórica está agregada à sua origem no mistério da comunhão trinitária (*Lumen Genitimi*, n. 1-4), fazendo-se sacramento universal de salvação (*Lumen Gentium*, n. 1), corpo de Cristo (*Lumen Gentium*, n. 7) e povo de Deus (*Lumen Gentium*, n. 9), com índole escatológica (*Lumen Gentium* n. 48), que peregrina na história para servir ao Reino de Deus (*Lumen Gentium*, n. 5). O serviço prestado ao Reino de Deus é efetuado mediante o serviço realizado junto à humanidade, visando à promoção do respeito à identidade social e cultural de cada povo e sua respectiva unidade, e “à salvação da pessoa, compreendida em sua singularidade, integridade de corpo e alma, de coração e consciência, de inteligência e vontade” (*Gaudium et Spes*, n. 3).

A concepção teológica de ser humano como pessoa, “imagem e semelhança de Deus” (*Gaudium et Spes*, n. 12), conduz a pensá-lo como sujeito livre e responsável, simultaneamente em sua singularidade e sociabilidade, imanência e transcendência, imbuído de historicidade e, por conseguinte, capaz de promover mudanças sociais, culturais, morais, psicológicas e religiosas. Nesse processo de mudanças, o ser humano se defronta com desafios de produzir história elevando a dignidade humana e buscando tornar o planeta – que faz parte do universo – um

espaço de habitação em que as criaturas vivem em harmonia (*Gaudium et Spes*, n. 33-39). Nesse seu percurso, a pessoa humana se defronta com as tensões históricas nos âmbitos da família, da política, da economia, da cultura, do trabalho e do próprio sentido da existência humana (*Gaudium et Spes*, n. 46).

Ao defrontar-se com esses desafios e essas tensões, a *theologia mundi* concentra-se em pensar o que são essencialmente o homem e o mundo. Ao compreender o ser humano como “imagem e semelhança de Deus”, essa *theologia* desenvolve a categoria “pessoa humana”, superando o dualismo separatista para trazer à tona o dualismo de integração, em que o ser humano é concebido em sua singularidade e em sua sociabilidade, constituído de corpo e alma, histórico e escatológico (*Gaudium et Spes*, n. 14-15). Seguindo a esteira da teologia transcendental, o ser humano como pessoa é sujeito livre, responsável e, por conseguinte, capaz de suscitar interrogações acerca de sua própria existência?

O que é o homem? Qual é o significado da dor, do mal, da morte que, apesar de todo progresso continuam a subsistir? O que valem essas conquistas de tão alto preço alcançado? Que traz o homem à sociedade o que se pode esperar dessa? O que será depois desta vida (*Gaudium et Spes*, n. 10)?

As respostas para essas perguntas, por mais antropológicas que sejam, encontram na “cristologia integral” a sua chave de argumentação. Por isso, o homem há de olhar para Cristo, “imagem do Deus invisível, primogênito de todas as criaturas” (*Gaudium et Spes*, n. 10), “é o homem perfeito, que restituiu aos filhos de Adão a semelhança com Deus” (*Gaudium et Spes*, n. 22), pois se encarnou e assumiu a natureza humana, de modo a trabalhar com mãos, a pensar com mente, a agir com vontade, a amar com coração humanos. Tendo assumindo profundamente a realidade humana, confrontou-se com a morte e a venceu ressuscitando dos mortos e trazendo a esperança de vida nova para todos os seres humanos.

A esperança trazida por Cristo possibilita compreender que o homem é vocacionado à comunhão com Deus tanto em seu âmbito pessoal quanto social. Por isso, a categoria “pessoa humana” salienta a dignidade humana tanto na singularidade do ser humano quanto na constituição das relações sociais, na formação das instituições sociais, e no ordenamento jurídico-social. Projeta-se edificar a

liberdade de cada pessoa, realçando sua responsabilidade e participação ativa na sociedade, visando à edificação de uma sociedade, em seus níveis diversos – local, nacional, continental e mundial – fundada na política que prima pelo bem comum, nas relações internacionais de cooperação entre as nações e de preva- lecimento da justiça social, econômica e jurídica (*Gaudium et Spes*, n. 26-31). A realização da pessoa humana em sua dignidade singular e social é a própria afirmação da identidade da antropologia cristã, em que o ser humano é conce- bível em sua índole comunitária, já aperfeiçoada na pelo Verbo encarnado, cuja obra de redenção e salvação realça a fraternidade universal de todos os povos (*Gaudium et Spes*, n. 32).

Conforme o exposto, o Concílio Vaticano II apropriou-se do processo de re- novação teológica do século XX e de modo criativo, articulou mistério e história para pensar a revelação de Deus na história dos seres humanos, e o modo como a Igreja se comporta como *Ecclesia Dei*, em sua relação com a humanidade e com o mundo criado por Deus. Por isso, emergiu uma *theologia mundi* que reflete a relação de Deus com o ser humano e o mundo contemporâneo, utilizando-se das mediações da filosofia e das ciências, efetuando um processo que possibili- tava situar essa relação nos diversos contextos da humanidade. Resultou então a emergência de formas contextuais de pensar a revelação e a fé, seja no âmbito do magistério eclesial, seja no âmbito da ciência teológica. É nesse clima que se torna possível meditar os desdobramentos epistemológicos da *theologia mundi* conciliar na América Latina e Caribe.

4. A recepção teológica do Concílio na América Latina e no Caribe: a *theologia mundi* na “realidade real” dos pobres.

4.1 O magistério eclesial

Os bispos latino-americanos que participaram do Concílio Vaticano II deci- diram, ainda em setembro de 1965, pela realização da segunda conferência geral do episcopado do continente visando à adaptação do Concílio na América Latina e Caribe, vindo a se realizar em Medellín no ano de 1968. A companhia essa de- cisão, o fato de que o Papa Paulo VI assumiu o compromisso de levar a cabo a

reflexão sobre a Igreja dos Pobres e, por conseguinte, escreveu a carta encíclica *Populorum Progressio* (1967), na qual apresentou a sua proposta de “desenvolvimento integral” dos seres humanos. O evento de Medellín possibilitou criar um clima de movimento de exercício da colegialidade episcopal, que desembocou na realização nas conferências gerais do episcopado latino-americano, realizadas em Puebla, Santo Domingo e Aparecida, nos anos de 1979, 1992 e 2007 respectivamente. Com essas conferências, o crescimento do conselho e episcopal latino-americano – CELAM – e das conferências episcopais nacionais, garantiu-se o espírito de colegialidade, um dos elementos e pertinentes e relevantes à efetividade da eclesiologia de comunhão. Assumiu-se a dialética do mistério e da história oriunda da teologia conciliar, com centralidade pastoral, e com a articulação entre fé e *locus historicus*, concebido desde o *locus* dos pobres. Desse modo, nas quatro conferências gerais a opção pelos pobres tem presença incisiva, ainda que de formas diferenciadas, em termos teológicos à media que se articula com a fé cristã e influi nos tratados de Deus, de antropologia e de eclesiologia.

A conferência de Medellín assumiu a articulação entre mistério e história, mediante o método indutivo, pelo qual realizou uma leitura filosófica, histórica, antropológica e sociológica do continente latino-americano, tendo interpretado essa realidade à luz da fé e buscado encontrar atitudes pastorais, assumindo os pobres em sua centralidade teórico-prática. Desse modo, tem-se uma Igreja dos pobres, já com as comunidades eclesiais de base como seu “tecido social”, capaz de denunciar a “violência institucionalizada” (*Medellín*, n. II/15), a injustiça social, a corrupção política e suscitar formas de libertação da situação de opressão que marcava o continente, e formas eclesiais de comunhão que evidenciassem o espírito de fraternidade na *communitas fidelium* (BRIGHENTI, 2018). Emergia cristologia soteriológica que fundamenta Igreja dos pobres, pois a salvação trazida por Cristo só é passível de compreensão e recepção à medida que se efetiva a “libertação integral” dos seres humanos, tendo os pobres como *locus fundamentalis* para que a libertação ocorra e se apresente como historicidade concreta da salvação cristã (MIRANDA, 2018).

A conferência de Puebla assumiu a esteira metódica deixada por Medellín, realizando a opção preferencial pelos pobres e pelos jovens, fazendo uma leitura

da realidade latino-americana, tanto no que se refere à situação histórica e social quanto à situação cultural e religiosa, com realce à religiosidade popular e às formas históricas de libertação e seu caráter “integral”, evidenciando a referência à libertação do pecado. Ao realizar a opção pelos pobres, Puebla efetivou uma cristologia partir dos rostos diversos dos pobres – crianças, jovens, indígenas, afro-americanos, camponeses, operários, subempregados, desempregados, marginalizados urbanos e anciãos (*Puebla*, n. 29-39) que são oprimidos e vítimas da “injustiça institucionaliza” (*Puebla*, n. 562), a fim de servir de fundamento para elaborar uma eclesiologia de comunhão e participação que trouxesse à tona uma Igreja dos pobres. Essa formulação eclesiológica é a maneira eficaz de efetivar a Igreja como povo de Deus, sinal e serviço de comunhão na vida dos povos do continente latino-americano (FELLER, 2019).

A conferência de Santo Domingo foi realizada no clima da celebração dos quinhentos anos de evangelização da América Latina e Caribe, e na esteira da “nova evangelização” assumida pelo papa João Paulo II. Se nas duas conferências anteriores primou-se pelo método indutivo, em que se partia da realidade do homem latino-americano e caribenho, nessa conferência houve uma mudança metodológica de abordagem da evangelização no continente latino-americano. Trata-se de ter na “iluminação teológica” o ponto de partida do método teológico da conferência, em que se privilegiava a *arché* da fé, realçando principalmente a cristologia e aprofundando a categoria “pobres” como uma categoria de transversalidade de todo o texto. Desse modo, identificou-se o rosto de Cristo com os rostos dos pobres, em que não apenas havia a confirmação da descrição feita pela conferência de Puebla, mas também a aprofundava ao colocar novas realidades da pobreza: os rostos “desfigurados” dos famintos, os rostos dos desiludidos pelos políticos, os rostos dos humilhados culturalmente, os rostos “aterrorizados pela violência diária e indiscriminada, os “rostos sofridos das mulheres humilhadas e postergadas”, “os rostos cansados dos migrantes”, “os rostos do envelhecidos pelo tempo e pelo trabalho dos que não tem o mínimo para sobreviver dignamente” (*Santo Domingo*, n. 178). Dessa cristologia da dialética entre mistério e história dos pobres brota uma “nova evangelização”, em que a Igreja há de efetivar um processo de evangelização inculturada. O evangelho é, então, acolhi-

do e vivido pela mediação das culturas autóctones do continente, pela promoção da vida humana em toda a sua integridade e na afirmação de Deus através de um testemunho que o mostre como Deus da vida de todos os povos deste continente.

A conferência de Aparecida, realizada em 2007, retoma o método indutivo, em que parte da análise da realidade do povo do continente latino-americano e caribenho, alargando epistemologicamente a categoria “pobres”, mediante a análise da incidência da globalização neste continente, abarcando tanto questões sociais quanto ecológicas, e principalmente trazendo à tona a pobreza como *modus vivendi spiritualis* que conduz à compaixão e à solidariedade para com os empobrecidos econômica, política, cultural, social e religiosamente (*Aparecida*, n. 3, 97-399). Também nessa conferência realçou-se uma cristologia que possui centralidade na opção pelos pobres e fundamenta uma eclesiologia missiológica, em que a Igreja de Cristo é constituída de discípulos(as) missionários(as), que irão evangelizar mediante o anúncio explícito de Jesus Cristo de modo inculturado e com espírito ecumênico e dialógico, e o testemunho em que se buscará, a partir da opção pelos pobres, promover a vida humana em sua integralidade e desenvolver uma espírito ecológico de relações com o patrimônio terrestre deste continente (*Aparecida*, n. 240-257).

A teologia do magistério eclesial latino-americano e caribenho apresenta a centralidade da opção pelos pobres em articulação com a fé revelada, a fim de que a Igreja transmita o evangelho em correspondência com a “realidade real” (ELLACURÍA, 1990b) do povo latino-americano e caribenho. Elemento importante no magistério é a articulação entre antropologia e teologia, para pensar Deus, ser humano e Igreja, com a utilização da filosofia, principalmente a metafísica da alteridade e a hermenêutica aplicada à “realidade do povo”, das ciências humanas e da Doutrina Social da Igreja, que ao lado da Escritura serve como espaço da operação hermenêutica, tão necessária para fazer teologia.

4.2 A teologia da libertação

A teologia da libertação é um complexo teológico resultante epistemologi-

camente da *theologia mundi* conciliar, das teologias da práxis¹, da conferência de Medellín e dos nexos realizados entre a fé cristã e a realidade latino-americana. O seu surgimento se situa na obra pioneira de Gustavo Gutiérrez, intitulada *Teologia de la Liberación* e escrita em 1971 (GUTIÉRREZ, 1986), que analisa epistemologicamente a necessidade de um complexo teológico em que a fé cristã se articule com o *locus historicus* dos pobres para mostrar a realidade da revelação de Deus. Trata-se de um Deus que vem ao encontro do ser humano para libertá-lo integralmente das diversas realidades de opressão, mediante a efetividade da justiça social, da paz e da vida plena. Há também incidência na antropologia teológica, em que se busca resgatar teologicamente a dignidade humana e articular escatologia e política. Há ainda incidência na eclesiologia, principalmente na formulação da “Igreja dos pobres”, em que a Igreja se faz pobre com os pobres, se compromete com a justiça em todas as suas dimensões, se solidariza com os pobres e se movimenta na história para promover seu desenvolvimento integral.

Seguindo o pioneirismo do teólogo peruano, se situam os teólogos Hugo Assmann (1972) e Juan Luis Segundo (1976), que respectivamente levaram a cabo esse modo de fazer teologia como uma “teologia política latino-americana” e uma “teologia libertada” para ser libertadora. A primeira tem na filosofia marxista um importante instrumento de análise da realidade latino-americana, para então elaborar uma prática teórica de efetiva teologia da libertação, em sua condição de uma teologia da práxis política nesse continente. A segunda se desenvolveu como a preocupação epistemológica de tornar a teologia da libertação uma “teologia libertada” de um estatuto teórico em que o conceito se impõe à realidade e o complexo teórico se desenvolve como um discurso desvinculado do *locus historicus*, tornando a fé cristã inócua e isenta de eficácia em sua inteligência propriamente teológica. Por isso, o autor propôs a “libertação da teologia”, mediante a efetividade de um círculo hermenêutico, em que a compreensão da revelação e da fé cristã possui um processo em que teoria e práxis histórica

1. As teologias da práxis surgiram durante e logo após o término do Concílio Vaticano II. Constituem-se da teologia da esperança elaborada por Jürgen Moltmann, da teologia política elaborada por Johann Baptist Metz e da teologia da experiência elaborada por Edward Schillebeeckx.

se articulam, de modo que a teologia se torna uma prática teórica de eficácia na vida humana, concebida em sua realidade histórica.

Dessa tríade tem-se a epistemologia teológica libertadora que propiciou o surgimento de tratados teológicos em perspectiva libertadora, trazendo à tona uma cristologia do seguimento de Jesus, uma eclesiologia de comunhão a partir das comunidades eclesiais de base e a partir de uma nova proposta de estrutura eclesial, uma práxis da Igreja realizada a partir do reverso da história e capaz de estar articulada com uma cristopráxis libertadora e uma teologia fundamental efetivada desde a periferia do mundo. À medida que os tratados foram sendo publicados, a metodologia teológica libertadora passou a ser sistematizada como uma teologia constituída de três mediações: a socioanalítica, a hermenêutica e a teórica-prática. Desse modo, consolidava-se que a teologia da libertação haveria de ser elaborada constituída da análise da realidade dos pobres, da hermenêutica teológica em que se debruça sobre a Escritura e a Tradição e da prática teórica em que se visualiza as possibilidades da práxis histórica libertadora (BOFF, 1990; GONÇALVES, 2020a, p. 581-589).

Ao estar lançada no mundo teológico, a teologia da libertação passou por tensões epistemológicas, especialmente com a Congregação para a Doutrina da Fé, que publicou a Instrução *Libertatis Nuntius* (1984), em que afirmou existir pluralidade na teologia da libertação e que algumas de suas formas utilizavam o marxismo – concebido como uma filosofia marcada pelo ateísmo e pela defesa da luta de classes – como seu substrato teórico, propiciando o relativismo em relação a Deus e a violência entre as pessoas. Dessa forma, a referida Congregação suscitou tensões epistemológicas que puseram a pensar tanto a própria Congregação quanto os teólogos, emergindo reações epistemológicas do teólogo Juan Luis Segundo (1985) e a Instrução *Libertatis Conscientia* (1986), que confirmou a necessidade teológica de se “libertação integral”, a pontou a Doutrina Social da Igreja como mediação hermenêutica e abriu espaço para que o papa João Paulo II considerasse a teologia da libertação como “útil e necessária” (JOÃO PAULO II, 1986, p. 5).

Mesmo em meio a tensões, a teologia da libertação consolidou-se como

sistema teológico, mediante o lançamento da coleção “Teologia e Libertação”, que se constituía em um projeto de 57 livros, denotativos de tratados teológicos que abrangeriam o todo de um sistema: epistemologia teológica, Deus, antropologia teológica, eclesiologia, teologia moral e teologia pastoral (GONÇALVES, 2020b, p. 191). Trata-se de um projeto lançado em 1982 com publicação iniciada em 1985, mas por conta dos conflitos supracitados com a Congregação para a Doutrina da Fé e por questões de ordem epistemológica acerca do modo de fazer teologia da libertação, a coleção atingiu a publicação de apenas 29 volumes até meados da década de 1990. Por isso, percebendo a necessidade de levar a cabo esse projeto, Jon Sobrino e Ignacio Ellacuría – que fora assassinado junto com outros teólogos e duas empregadas da casa dos jesuítas em San Salvador (El Salvador) em novembro de 1989 – sintetizaram a teologia da libertação como sistema teológico, mediante a publicação de dois volumes, intitulados *Mysterium Liberationis* (1990), que se estruturavam em 47 artigos e que abarcavam os tratados mencionados acima e apresentavam o sistema teológico libertador, marcado pela epistemologia teológica e pela afirmação de um Deus libertador, de um ser humano solidário e comunitário, de uma Igreja dos pobres, de uma ética teológica libertadora e de uma pastoral ecumênica e libertadora.

O sistema teológico libertador propiciou o aprofundamento dos tratados com novos investimentos epistemológicos, destacando-se a relação da libertação com a cultura, da teologia com a economia, e ainda reflete os temas da ecologia e das religiões. Ao relacionar libertação e cultura, elabora-se uma teologia libertadora da inculturação, em que se debruça sobre as culturas indígenas e afro-americanas para pensar a evangelização a partir das culturas autóctones, com efetividade do diálogo e da inferência de *ethos* que produz práxis histórica libertadora. A relação da teologia com a economia se efetiva na análise dos processos de economia e de política que provocam a “morte prematura dos pobres” ou “o sacrifício dos pobres” denotativo da idolatria sistêmica do mercado neoliberal. Emerge então um complexo teórico anti-idolátrico, que defende e promove a vida dos pobres, para que tenham vida em abundância (HINKELLAMERT – ASSMANN, 1989). A reflexão sobre a ecologia na teologia da libertação tem ocorrido, mediante a esteira da teologia ecológica efetivada na perspectiva da

esperança (MOLTMANN, 1993), tomando o “grito dos pobres” como “grito da terra” (BOFF, 1996). A terra sofre e reclama de dores causadas por um processo de exploração e depredação, em que urge a categoria “cuidado”, visando a “ecologia integral”, em que a terra pode se libertar dos males que a aflige e ser espaço de convivência fraterna de todos os habitantes dessa “casa comum”. A meditação teológica libertadora sobre as religiões se situa na esteira epistemológica da teologia das religiões, em que se admite o pluralismo religioso, a relação da religião com a cultura, a religião como *arché* para configuração social e a possibilidade da relação entre as religiões, com a pretensão de estabelecer o diálogo inter-religioso e de impulsionar um movimento de compaixão e solidariedade com os pobres, visando à construção da fraternidade, da justiça social e da paz no continente latino-americano (TEIXEIRA, 2007).

4.3 A mediação da filosofia e das ciências para compreender e interpretar a fé em articulação com o locus real dos pobres

A *theologia mundi* do Concílio Vaticano II foi recepcionada epistemologicamente na América Latina e no Caribe tanto em termos práticos quanto teóricos, incidindo no magistério eclesial e propiciando a formulação de um novo modo de fazer teologia, intitulado teologia da libertação. Trata-se de uma “recepção criativa” em que a articulação entre mistério e história tomou *corpus theologicus* na prática teológica efetuada desde a realidade latino-americana e caribenha, compreendida a partir do *locus* dos pobres (AQUINO, 2012, p. 15-38). Ao evocar a história como espaço da revelação de Deus aos seres humanos, a teologia conciliar propiciou a busca da “realidade real” da revelação divina, exigindo um movimento epistemológico de contextualização da ciência teológica.

O movimento de contextualização em teologia (WANDENFELS, 1987) é uma forma de tornar a teologia contemporânea em sua época histórica e em seu espaço de vitalidade real, em que os seres humanos e os outros entes estão em permanentes conexões. Por isso, a presença da categoria “história” na *theologia mundi* conciliar propiciou que sua adaptação à realidade latino-americana e caribenha tivesse as mediações da filosofia e das ciências sociais, visando compreender essa realidade a partir de um *locus historicus* efetivo. Nesse sentido, a

categoria “pobres” é tomada como um *locus historicus* para fazer teologia, em articulação com a fé, que é a *arché* da teologia. No entanto, essa categoria não poderia ser fator de redução epistemológica da teologia e que impossibilitasse a integralidade da teologia em sua condição de *scientia Dei*. Por isso, a categoria “pobres” foi exame tanto do magistério eclesial quanto dos (as) teólogos (as), que se utilizaram da filosofia e das ciências como mediações para compreender e interpretar a realidade da história latino-americana e caribenha, edificando um “momento socioanalítico” ou um “momento interno de antropologia fundamental” necessário para fazer teologia.

A filosofia utilizada na teologia latino-americana assumiu duas perspectivas fundamentais: a metafísico-social e a hermenêutica. A filosofia de cunho metafísico-social, aliada à sociologia e servindo-se da vertente dialética que visualizava as contradições sociais e históricas, fundou a “teoria da dependência”, pela qual se negava a teoria do subdesenvolvimento do continente para afirmar que o continente foi marcado por um processo de colonização e exploração que o tornou dependente dos países ricos. Essa filosofia que teve no marxismo um instrumento de análise da sociedade foi articulada com a filosofia da alteridade tomada de Emmanuel Lévinas, para trazer à tona as dimensões erótica, pedagógica e política para nortear uma teologia da libertação. Trata-se de uma filosofia que busca afirmar o ser do homem latino-americano em sua dignidade de pessoa, identidade cultural, religiosidade própria e inter-relações humanas que apontam para uma sociedade libertada da opressão, justa, fraterna, compassiva e solidária (GONÇALVES, 2020a, p. 73-93).

A filosofia hermenêutica serviu como instrumento e perspectiva à compreensão da Escritura e da Tradição, efetivando uma leitura popular da bíblia, que teve nos pobres a sua chave de interpretação, e uma leitura da tradição eclesial que recuperou a religiosidade popular, reinterpretou os dogmas articulando mundo dos pobres e fé cristã. Trata-se operação hermenêutica de circularidade em que fé e mundo dos pobres se relacionam como em um círculo no qual se desenvolve um processo de compreensão por parte dos sujeitos envolvidos na elaboração teológica, cujo resultado é a interpretação concebida quando se encontra o sentido dessa relação (HAMMES, 2007). Por isso, em sua elaboração teórica, o(a)

teólogo(a) se apropria das fontes da fé – Escritura e Tradição – e da articulação com a história concebida desde o *locus* dos pobres e com o auxílio da filosofia e das ciências, realiza o processo de compreensão, mergulhando nos mundos das fontes e dos pobres para encontrar o sentido da revelação de Deus em sua relação com os seres humanos. É esse processo realizado com espírito epistemológico de diálogo que torna a teologia eficaz e historicamente contemporânea ao continente latino-americano e caribenho (GONÇALVES, 2020d, p. 584-589).

A filosofia hermenêutica, especialmente por se constituir em tríplice dimensão de texto, símbolo e ação, se articula com a antropologia cultural para analisar a cultura e a religião do “povo”, visando a elaboração de uma “teologia do povo” (SCANNONE, 2017). Trata-se de compreender que o povo é nação e também sujeito histórico, capaz de construir os rumos dessa nação que constitui e é produtor de sua história. Esse povo possui cultura, concebida como totalidade de seus produtos que se tornam hábitos, costumes, *modus vivendi* de relações inter-humanas e sociais. No interior da cultura há religião, que também pode ser compreendida como cultura, e, por conseguinte, há seus ritos, suas narrativas, seus livros sagrados e seus mitos. Na estrutura da religião, situa-se a vida do povo narrada, celebrada, rezada, entregue ao *divinum* ou *sacro*, em suas diversas formulações religiosas, destacando-se o catolicismo popular e as religiões arcaicas de indígenas e afro-americanos (GONÇALVES, 2020c).

Com o auxílio dessas mediações, a categoria “pobres” é concebida em três dimensões na teologia latino-americana. A primeira é a dimensão histórico-social, em que os pobres são os explorados economicamente, marginalizados social e cultural, oprimidos politicamente e em gênero, discriminados religiosamente e vítimas de um sistema que os mata prematuramente. A segunda é a dimensão espiritual, em que a pobreza é compreendida como *status spiritalis* de *kenosis*, de humildade, de simplicidade que incide no convívio marcado pela compaixão, solidariedade, empenho pela fraternidade e paz, e pela alegria de viver em compartilhamento com outrem. A terceira é a dimensão de compromisso com os pobres, em que os próprios pobres, concebidos nas dimensões anteriores, se comprometem em superar a pobreza, efetivando a libertação integral na forma de realização da justiça social, de reações de fraternidade que superem precon-

ceitos e discriminações e levem a cabo a inclusão social, religiosa e cultural, de estruturação da paz e de “ecologia integral”, levando em conta o “grito da terra” junto com o grito dos pobres (GUTIÉRREZ, 1990a, p. 15-32).

4.4 Que teologia, que antropologia e que eclesiologia em perspectiva da libertação?

A teologia da libertação se consolidou como sistema teológico e se expandiu em sua configuração mundial tanto em sua relação com outras teologias quanto na sua epistemologia, em que a categoria “pobres” tornou-se mundial em sua configuração social e fundamental em sua configuração espiritual, em sua articulação com a fé cristã, à medida que possui incidência epistemológica para afirmação do Deus libertador, do ser humano libertado e da Igreja pobre, com os pobres e dos pobres (TAMAYO, 2017, p. 165-212).

A afirmação do Deus libertador se efetua mediante um processo epistemológico, em que é tecida a análise da realidade dos pobres no continente latino-americano e caribenho, uma operação hermenêutica na Escritura e na Tradição e a visualização do modo como Deus se revela na história concebida a partir dos pobres. Desse modo, o método teológico é indutivo e propicia compreender Deus desde a realidade marcada pela opressão, pelo sofrimento e pela morte do “povo crucificado” (ELLACURÍA, 1990b). Nesse sentido, Deus se insere na “realidade real” dos pobres e se revela como misericordioso e sensível à realidade de “morte prematura”, fazendo-se compassivo ao sofrimento dos pobres, sentindo suas dores, vendo suas aflições, ouvindo os seus clamores e vindo ao seu encontro no “estábulo deste mundo” e no espaço de sua crucificação (GUTIÉRREZ, 1990a, p. 134-145). Esse mesmo Deus se apresenta na história como concretização da esperança da ressurreição, mediante o movimento de libertação de estruturas históricas opressoras – que produzem violência, injustiça e institucionaliza o ódio – visando à efetividade da justiça social, de uma política que prime pelo bem comum e da implantação de uma cultura da paz que propicia levar a cabo a “ecologia integral”.

O adjetivo libertador de Deus é precedido de seu caráter misericordioso e compassivo à medida que é por sua sensibilidade que se movimenta a libertar os pobres. No entanto, é sua habitação no mundo ou propriamente seu repouso

na criação que lhe permite manifestar-se como Deus criador, que mesmo tendo sua aliança rompida por causa da infidelidade humana, presente no pecado, que se estrutura socialmente e se manifesta na “crise ecológica”, mantém-se fiel em sua santidade e inefabilidade, para trazer à tona o “novo ser humano” e a “nova criação”. Por isso, tornou-se possível que, na teologia da libertação, esse Deus seja concebido como “Deus da vida” (GUTIÉRREZ, 1990b).

A antropologia teológica libertadora se caracteriza por interpretar a condição do ser humano “como imagem e semelhança”, e como caracterização teológica o aponta como pessoa, sujeito, livre e responsável, conforme já se designava na *theologia mundi* conciliar. No entanto, a novidade está na apreensão da “realidade real” do ser humano situado no continente latino-americano e o exercício teologal em conceber o que seja a pessoa humana a partir do *locus* dos pobres, que é o lugar social que epistemologicamente se articula com a fé cristã no complexo teórico libertador. Nesse sentido, a categoria alteridade desenvolvida na filosofia da libertação é de fundamental importância para aguçar a sensibilidade pela dor do outro, que é o pobre compreendido nas suas diversas dimensões, que possui identidade própria e interpela à relação de “face-a-face” para a efetividade da compaixão, da solidariedade e para que haja empenho à construção da justiça, da fraternidade e da paz (GONÇALVES, 2020c, p. 154-158). Nesse sentido, ser pessoa é ter a dignidade humana elevada no reconhecimento de que o trabalho é espaço de desenvolvimento das potencialidades humanas e não espaço de exploração; que moradia, saúde e educação são direitos fundamentais; que é necessário superar o androcentrismo e toda forma de arbitrariedade contra o humanocentrismo que possibilita que as relações humanas sejam marcadas pelo respeito, corresponsabilidade e efetividade da justiça que elimina toda a marginalização de gênero; que urge reconhecer o pluralismo cultural e a singularidade de cada cultura, e ainda promover um *ethos* que possibilite a comunhão das culturas (GONÇALVES, 2020a, p. 65-72).

A criação é também um tema da antropologia teológica libertadora (TRIGO, 1990), considerando o dado da fé na criação, concebida como muito boa, abençoada, santificada e habitada por Deus. A perspectiva ecológica possibilita compreender a criação mediante a inter-relação ou entrelaçamento de todos os seres

vivos e desses com os não vivos, com centralidade no “cuidado” para que a vida seja defendida, preservada e promovida em todas suas dimensões. O cuidado é uma categoria que possibilita ao ser humano compreender os outros seres em sua condição de diferentes e imbuídos de vida a ser respeitada e promovida. Emerge também um *ethos* da vida, com centralidade na relação da *communitas humanae* com as comunidades dos outros seres – animais, vegetais e minerais –, a fim de que se estabeleçam relações de comunhão, em que o todo manifesta a unidade efetuada na diversidade da vida presente na integridade ecológica que caracteriza essa mesma comunhão (SUSIN, 2003).

A eclesiologia libertadora também se ampara na *theologia mundi* conciliar e, por conseguinte, é compreendida originariamente como mistério de comunhão, sacramento de salvação, corpo de Cristo, povo de Deus e constituída de índole escatológica. Essa formulação conciliar possui recepção criativa nessa eclesiologia a partir da inserção da Igreja no mundo latino-americano e caribenho desde o *locus* dos pobres, constituindo-se como Igreja dos Pobres, que tem nas comunidades eclesiais de base o seu “tecido social” e se constitui como “povo sacerdotal”. Nesse sentido, a Igreja dos pobres é a *communitas fideium*, que se caracteriza pela comunhão, presente na efetividade do princípio de subsidiariedade nas estruturas eclesiais, no desenvolvimento da ministerialidade denotativa de acolhimento aos carismas mediante o serviço gratuito que visa o bem comum. Os ministérios são os ordenados e os laicais, concebidos em sua respectiva essência e grau, mas todos estão a serviço da edificação da *communitas* fraterna e evangelizadora, que possui estrutura de organização, em que se prima pelo diálogo, participação e condição ativa de todos os seus membros. Além disso, esse povo é também “povo crucificado”, cuja “morte prematura” e perseguição e morte por causa da busca da justiça denotam uma Igreja de mártires, marcada pela santidade de sacrifício concebido como “dom da graça” e de um sacerdócio efetivamente servidor. A despeito do caráter vitimário dos mártires, sua presença é um sinal de esperança de que a utopia do Reino de Deus há de chegar a realizar-se na história (QUIROZ MAGAÑA, 1990).

Essa mesma Igreja dos pobres possui um *modus vivendi* pobre, realizado na humildade e simplicidade de vida de seus membros, e na sua inserção compas-

siva e solidária para com os empobrecidos deste continente, cujos rostos estão identificados com o rosto de Cristo. Por isso, são fundamentais as estruturas participativas da Igreja, o espírito de alegria e de fraternidade e o impulso à evangelização em que Jesus Cristo é anunciado e testemunhado mediante um processo de inculturação e promoção humana – efetividade da justiça, da fraternidade e da paz –, caracterizando-se como uma Igreja que é “sacramento histórico da salvação” (ELLACURÍA, 1990a).

Enfim, a teologia da libertação é uma forma de tornar real a *theologia mundi* conciliar à medida que apresentou a realização concreta da fé revelada na história humana, colocando o ser humano como um habitante da “casa comum”, que pertence à criação Deus. A inteligência da fé cristã apresenta a revelação efetivada na história do ser humano e no interior de toda a criação, trazendo à tona Deus como seu assunto principal e, por conseguinte, a ser tratado com toda seriedade que a “realidade real” da própria fé exige. A meditação teológica sobre Deus conduz ao ser humano, seu *partner* na aliança selada definitivamente em Jesus Cristo, pessoa e sujeito, marcado por liberdade e responsabilidade por levar acabo a revelação na história e no planeta para que a libertação integral de cada ser humano se constitua parte da efetividade da “ecologia integral”.

Conclusão

Ao final deste artigo, impõe-se a necessidade de suscitar elementos conclusivos, sem pretender encerrar o assunto, para apresentá-los sinteticamente e trazer prospectivas que sirvam para o debate teológico em torno da repercussão da teologia conciliar na América Latina e no Caribe em termos de epistemologia teológica.

Objetivou-se neste artigo analisar a teologia do Concílio Vaticano II, denominada *theologia mundi*, e os seus desdobramentos na produção teológica latino-americana e caribenha. Para atingir esse objetivo, analisou-se o contexto filosófico e teológico que norteou o Concílio Vaticano II, marcado por intenso e denso pluralismo e complexidade teórica, visando inferir novas formas de fazer teologia que traziam à tona a interlocução com a história, com o sentido da existência humana, e abriam novas possibilidades epistemológicas de realização

do método teológico. Em seguida, analisou a teologia conciliar, verificando sua atenção ao mundo contemporâneo e às questões antropológicas e sociais efetivamente presentes em sua época histórica. Por conseguinte, denominou-se a teologia conciliar como uma *theologia mundi*, pois Deus – que é o assunto fundamental da teologia – é meditado em consonância com os dramas, as angústias, as alegrias e as esperanças da humanidade. Posteriormente, visualizou-se o modo como a *theologia mundi* do Concílio Vaticano II se fez presente no magistério eclesial latino-americano e caribenho – em que foram tomadas como fontes as conferências gerais do respectivo episcopado – e na teologia da libertação, complexo teológico que articula a fé cristã com o *locus historicus* dos pobres.

O Concílio Vaticano II se constitui em um evento importante para a ciência teológica, por ter sido espaço de recepção de um pluralismo filosófico, denotativo de duas viradas epistemológicas incisivas na produção teológica: a antropológica e a hermenêutica. Essas viradas propiciaram pensar a ciência teológica em articulação com a antropologia, com sustentação em uma metafísica do ser, e tendo a hermenêutica como filosofia que propicia superar as formas fechadas de teologia. Por isso, emergiu um pluralismo teológico que se mostrou contemporâneo e fundamental para a constituição de uma *theologia mundi* conciliar, em que Deus há de ser concebido no mundo, em sua contemporaneidade histórica, encontrando-se com os seres humanos em sua efetiva realidade, fazendo com que a Igreja, ao estar no mundo, se apresente como mistério de comunhão, cuja eficácia se dá em sua inserção na história para reunir todo o gênero humano e contribuir à edificação de uma nova humanidade e de uma nova criação.

Essa *theologia mundi* é recepcionada criativamente, de modo a tornar o magistério eclesial capaz de evangelizar com um complexo teórico que articula fé cristã e história, tomando o *locus* dos pobres como lugar privilegiado da revelação. Nesse sentido, emergiu a teologia da libertação, que já em sua origem tripartia os pobres nas dimensões social, espiritual e ética, tendo em vista constituir-se de uma teologia da libertação integral, cuja plausibilidade é de fundamental importância para que o Reino de Deus se torne “realidade real”, denotativa de “vida em abundância” para o povo latino-americano e caribenho.

Referências

- AQUINO, F. Jr. Teoria teológica. Práxis Teologal. Sobre o método da Teologia da Libertação. São Paulo: Paulinas, 2012.
- ASSMANN, H.; HINKELAMMERT, F. A idolatria do mercado. Ensaio sobre economia e teologia. São Paulo: Vozes, 1989.
- ASSMANN, H. Teología desde la práxis de la liberación. Salamanca: Sígueme, 1972.]
- BOFF, C. **Epistemología y método en la teología de la liberación**, in ELLACURÍA, I. – SOBRINO, J. (orgs.). *Mysterium Liberationis (I)*. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación. Madrid: Trotta, 1990, p. 79-115.
- BOFF, L. *Ecologia*. Grito da terra, Grito dos pobres. São Paulo: Ática, 1996.
- BRIGHENTI, A. **Medellín: a Igreja no tempo e no lugar certo**, in *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 78, n. 309, p. 42-64, 2018.
- BULTMANN, R. **Credere e comprendere**. Brescia: Queriniana, 1977.
- CONCÍLIO VATICANO II, **Constituição Dogmática *Dei Verbum***, in *Actas Apostolicae Sedis*, Città del Vaticano, v. 58, p. 817-836, 1966.
- CONCÍLIO VATICANO II, **Constituição Dogmática *dei Verbum***, in *Actas Apostolicae Sedis*, Città del Vaticano, v. 58, p. 817-836, 1966.
- CONCÍLIO VATICANO II, **Constituição Dogmática *Lumen Gentium***, in *Actas Apostolicae Sedis*, Città del Vaticano, v. 57, p. 5-67, 1965.
- CONCÍLIO VATICANO II, **Constituição Pastoral *Gaudium et Spes***, in *Actas Apostolicae Sedis*, Città del Vaticano, v. 58, p. 1025-1115, 1966.
- CONCÍLIO VATICANO II, **Declaração *Dignitatis Humanae***, in *Actas Apostolicae Sedis*, v. 58, p. 929-941, 1966.
- CONCÍLIO VATICANO II, **Declaração *Gravissimum Educationis***, in *Actas Apostolicae Sedis*, Città del Vaticano, v. 58, p. 728-739, 1966.
- CONCÍLIO VATICANO II, Declaração ***Nostra Aetate***, in *Actas Apostolicae Sedis*, Città del Vaticano, v. 58, p. 740-744, 1966.
- CONCÍLIO VATICANO II, Decreto ***Optatam Totius***, in *Actas Apostolicae Sedis*, Città del Vaticano, v. 58, p. 713-727, 1966.
- CONCÍLIO VATICANO II, Decreto ***Unitatis Redintegratio***, in *Actas Apostolicae Sedis*, Città del Vaticano, v. 57, p. 90-107, 1965.
- DE LUBAC, H. **O drama do humanismo ateu**. São Paulo: Nebili, 2016.
- DOTOLO, C. Capítulo 22: Joseph Marécchal, in FISICHELLA, R. (org.). **Storia della Teologia (3)**. Da Vitus Pichler a Henri de Lubac. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1996, p. 691-699.

- EBELING, G. **Dio e Parola**. Brescia: Queriniana, 1969.
- ELLACURÍA, I. **El pueblo crucificado**, in ELLACURÍA, I.; SOBRINO, J. (orgs.). *Mysterium Libewrationis (II)*. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación. Madrid: Trotta, 1990b, p. 189-216.
- ELLACURÍA, I. La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de la liberación, in ELLACURÍA, I.; SOBRINO, J. (orgs.). *Mysterium Liberationis (II)*. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación. Madrid: Trotta, 1990a, p. 127-154.
- EPISCOPADO LATINOAMERICANO. Conferencias Generales: Rio de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo. Documentos Pastorales. Santiago de Chile: San Pablo, 1993.
- FELLER, V. G. A concepção de Igreja em Puebla: povo de Deus, sinal e serviço de comunhão, in SOUZA, N.; SBARDELOTTI, E. (orgs.). Puebla. Igreja na América Latina e no Caribe. Opção pelos pobres, libertação e resistência. Petrópolis: Vozes, 2019, p. 229-238.
- FUCHS, E. *Hermeneutik*. Tübingen: Mohr, 1968.
- GADAMER, H. G. *Verdade e Método (I)*. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Bragança Paulista, 2003.
- GIBELLINI, R. **la teologia del XX secolo**. Brescia: Queriniana, 1993.
- GONÇALVES, P. S. L. A relação entre antropologia e teologia em perspectiva libertadora. São Paulo: recriar, 2020a.
- GONÇALVES, P. S. L. **Epistemologia Teológica Libertadora: conceitos e debate**, in *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. XXIV, n. 66, p. 581-602, 2020d.
- GONÇALVES, P. S. L. **Fenomenologia Hermenêutica Aplicada à Religião em Perspectiva Latino-Americana**, in ALES BELLO, A.; PERETTI, C.; SBARDELLA, E. L.; KIRCHNER, R. (orgs.). *Fenomenologia e Experiência Religiosa*. Curitiba: Juruá, 2020c, p. 147-158.
- GONÇALVES, P. S. L. **Identidade e Sabedoria: a reflexão teológica como Veritatis Gaudium**, in *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. XXVIII, n. 95, p. 88-113, 2020e.
- GONÇALVES, P. S. L. Teologia da libertação: um modo de fazer Teologia a partir da libertação como perspectiva. São Paulo: Loyola, 2020b, p. 187-202.
- GUTIÉRREZ, G. **La verdade os hara libres**. Salamanca: Sígueme, 1990.
- GUTIÉRREZ, G. **Pobres y opción fundamental**, in ELLACURÍA, I.; SOBRINO, J. (orgs.). *Mysterium Libewrationis (I)*. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación. Madrid: Trotta, 1990, p. 303-322.
- HAMMES, E. **A epistemologia teológica em questão**, in *Perspectiva Teológica*, v.

- XXXIX, n. 108, p. 165-185, 2007.
- JOÃO XXIII, PP. **Radiomessaggio *La grande aspettazione***, in *Actas Apostolicae Sedis*, Città del Vaticano, v. 54, p. 678-685, 1962.
- LIMA VAZ, H. C. **Raízes da modernidade**. São Paulo: Loyola, 2002.
- LÖWITZ, K. *De Hegel a Nietzsche*. A ruptura revolucionária no pensamento do século XIX. Marx e Kierkegaard. São Paulo: UNESP, 2013.
- MARITAIN, J. **Humanisme Intégral**. Paris: Cerf, 1936.
- MIRANDA, M. F. **A teologia de Medellín**, in SOUZA, N.; SABRDELOTTI, E. *MEDELLÍN*. Memória, profetismo e esperança na América Latina. Petrópolis: Vozes, 2018, p. 41-52.
- MOLTMANN, J. **Deus na criação**. A doutrina ecológica da criação. Petrópolis: Vozes, 1993.
- NIETZSCHE, F. *Gaia Sicensa*, in *Opere 1882/1895 (I)*. Roma: Newton, 1993, p. 23-214.
- O'COLINS, G. **Rivelazione: passato e presente**, in LATOURELLE, R. (org.). *Vaticano II*. Bilancio & prospettive venticinque anni dopo: 1962-1987. Assisi: Cittadella Editrice, 1987, p. 125-135.
- PANNENBERG, W. **Epistemologia e Teologia**. Brescia, Queriniana, 1999.
- QUIROZ MAGAÑA, A. **Eclesiología en la teología de la liberación**, in ELLACURÍA, I.; SOBRINO, J. (orgs.). *Mysterium Libewrationis (I)*. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación. Madrid: Trotta, 1990, p. 253-272.
- RAHNER, K. **Nuovi Saggi (IV)**. Roma: Paoline, 1973.
- RAHNER, K. **Nuovi Saggi (V)**. Roma: Paoline, 1975.
- RICOEUR, P. **Le conflit des interprétations**. Paris: Éditions du Seuil, 1969.
- ROUSSELOT, P. **A Teoria da Inteligência segundo Tomás de Aquino**. São Paulo: Loyola, 1999.
- SCANNONE, J. C. **Teología del pueblo**. Raíces teológicas del Papa Francisco. Santander: Sal Terrae, 2015.
- SEGUNDO, J. L. **Libertação da Teologia**. São Paulo: Loyola, 1976
- SEGUNDO, J. L. *Teologia da libertação*. Uma advertência à Igreja. São Paulo: Paulinas, 1985.
- SUSIN, L. C. **A criação de Deus**. São Paulo – Valencia (Espanha): Paulinas – Siquém, 2003.
- TABORDA, F. **A missão do teólogo: comunicar a sabedoria. Uma lição de Tomás**

de Aquino, in *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 69, n. 276, p. 885-913, 2009.

TAMAYO, J. J. *Teologías del Sur. El giro descolonizador*. Madrid: Trotta, 2017.

TEIXEIRA, F. L. C. **A teologia do pluralismo religioso na América Latina**, in VIGÍL, J. M.; TOMITA, L. E.; BARROS, M. (orgs.). *Teologia pluralista libertadora continental*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 21-40.

TRIGO, P. **Creación y mundo material**, in ELLACURÍA, I.; SOBRINO, J. (orgs.). *Mytsterium Liberationis (II)*. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación. Madrid: Trotta, 1990, p. 11-48.

VATTIMO, G. *O fim da modernidade*. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

VON HERMANN, F. W. *Die Metaphysik im Denken Heideggers*. Città del Vaticano: Urbaniana, 2004.

WALDENFELS, H. *Teologia fundamental nel contesto del mondo contemporâneo*. Torino, San Paolo, 1987.

Vaticano II: uma nova perspectiva para a Comunicação

Vatican II: a new perspective for Communication

Joana T. Puntel, fsp*

Resumo

O artigo apresenta as principais referências no percurso da relação Igreja e comunicação a partir do Concílio Vaticano II, como gerador de novas perspectivas para uma evangelização em diálogo no campo da comunicação. A estrutura do artigo traz, na Introdução, uma visão panorâmica de pontos que antecederam e prepararam o Vaticano II, demonstrando a necessidade de *aggiornamento* para o diálogo com as exigências da sociedade contemporânea. O artigo se divide em duas partes: O Concílio com o *Inter Mirifica*; e o Magistério pós-conciliar com o destaque para mensagens dos Pontífices para o Dia Mundial das Comunicações. O objetivo é demonstrar a linha de continuidade, a firmeza e a abertura do Magistério da Igreja para a complexidade do mundo digital e apontar sempre para a primazia do ser humano. Nesse contexto, os desafios são múltiplos. Daí o incentivo para reinventar-se, inovar e comunicar profeticamente.

Palavras chave: Comunicação, Igreja, diálogo, cultura digital, Bento XVI, Francisco, pastoral

Abstract

The article presents the main references in the course of the relationship between Church and communication since the Second Vatican Council, as a generator of new perspectives for an evangelization in dialogue in the field of

*Joana T. Puntel é jornalista, doutora em Ciências da Comunicação pela *Simon Fraser University* (Canadá) e Universidade de S. Paulo (USP). Docente no Curso de Especialização Comunicação, Teologia e Cultura (SEPAC/ITESP). Membro da Associação Brasileira de Pesquisadores em Comunicação – INTERCOM. Membro da Equipe de Reflexão de Comunicação da CNBB (GRECOM). Pesquisadora, conferencista na área da cultura, Igreja-comunicação e Pastoral. joana.puntel@gmail.com

Revista de Cultura
Teológica

Enviado em
15.05.2021

Aprovado em
15.09.2021

Ano XXIX - Nº 99
Maio - Ago 2021



Programa de Estudos
Pós Graduação em
Teologia - PUC/SP

communication. The structure of the article brings, in the Introduction, a panoramic view of points that preceded and prepared Vatican II, demonstrating the need for aggiornamento to dialogue with the demands of contemporary society. The article is divided into two parts: The Council with *Inter Mirifica*; and the post-conciliar Magisterium with an emphasis on messages from the Pontiffs for World Communications Day. The objective is to demonstrate the continuity, firmness and openness of the Church's Magisterium to the complexity of the digital world and always point to the primacy of the human being. In this context, the challenges are multiple. Hence the incentive to reinvent, innovate and communicate prophetically.

Keywords: Communication, Church, Dialogue, Digital Culture, Benedict XVI, Francis, Pastoral

Introdução

O caminho da Igreja Católica em relação à comunicação, embora seja pontuado por pequenas/grandes iniciativas que compõem a história de uma relação por vezes sofrida, conturbada, é também caracterizado pelo esforço, esperança e concretização de significativos avanços. Ao longo do percurso, a história nos ilustra e revela muitos exemplos, marcando as diversas fases da trajetória. Este artigo apresenta uma visão panorâmica de acontecimentos significativos que antecederam o Concílio Vaticano II e demonstram, também, a crescente necessidade de maior abertura para o diálogo com uma sociedade que se transforma rapidamente, especialmente no campo da comunicação. O percurso que fazemos aqui é, portanto, mostrar como, a partir do Vaticano II, novas perspectivas se apresentaram para a evangelização -- o Concílio e o documento *Inter Mirifica*; o Magistério pós-conciliar também com o destaque para mensagens dos Papa para o dia Mundial das Comunicações e, finalizando, as exigências recentes para uma pastoral que necessita ser mais profética, na cultura digital, hoje.

No contexto panorâmico de referências significativas na relação Igreja e comunicação está o jornal *L'Osservatore Romano*, publicado pela primeira vez em 1861, jornal diário político-religioso (em várias línguas) e que enfrentou, também ao longo do tempo, profundas transformações, atualizando-se conforme as épocas e com os ensinamentos do magistério da Igreja. Em 1928 a criação de

três organizações com o objetivo de que, sobretudo profissionais católicos fossem cristãos atuantes no campo da mídia: Organização Católica Internacional de Prensa (UCIP), para impressos; Organização Católica Internacional de Cinema (OCIC), para cinema e vídeo; União de Radiodifusão Católica (UNDA), para rádio e televisão. Hoje, essas organizações, seguindo um processo de convergência, existem como uma Associação Católica de Comunicação (SIGNIS). Outra iniciativa significativa foi a fundação da Rádio Vaticano pelo papa Pio XI em 1931, com forte relevância no quadro das iniciativas da Igreja Católica, na década de 1930.

Entretanto, foi com o **Concílio Vaticano II** (1962-1965) que o “querer” do Espírito se manifestou profusamente. Década de 1960. A sociedade vivia grandes e profundas transformações. Nascia a exigência de um novo olhar, um novo diálogo da Igreja com a sociedade. Seguindo a inspiração do Espírito, o papa São João XXIII abriu as portas da Igreja para uma evangelização em diálogo com o mundo moderno, o diálogo entre fé e cultura, convocando toda a Igreja para um “*aggiornamento*” (atualização) que se concretizou como Concílio Vaticano II. Era urgente que a Igreja se inserisse na história e fosse a Igreja de todos os povos com um anúncio do Reino de Deus renovado e ao encontro das necessidades do homem contemporâneo, este foi o desejo de João XXIII, já no discurso de abertura do Concílio Vaticano II (1962) quando usou as palavras-chave diálogo e *aggiornamento*.

Nas diversas etapas da realização do Vaticano II, os participantes aprofundaram e “iluminaram” o significado teológico e pastoral da nova evangelização, percebendo, conhecendo e incentivando possíveis iniciativas ligadas à nova evangelização. Toda a reflexão resultou na elaboração de 16 documentos. E é com um dos seus documentos, a Constituição pastoral *Gaudium et Spes* (1965), que a Igreja começa a ter uma visão completamente nova sobre a relação Igreja e mundo, de aproximação e não de distanciamento. Tal visão é um marco fundamental no *aggiornamento* que a Igreja se propusera. Adota, então, uma postura de diálogo para cumprir sua missão de “salvar a pessoa humana, de edificar a sociedade humana” (GS 3). Surge aí uma exigência: escutar o mundo, compreender os seus problemas, os seus caminhos de esperança e aí anunciar ao mundo

a palavra do Evangelho, que é Cristo. Dessa mudança de postura, decorre que a pedagogia de evangelização e de ação pastoral não deveria ser de imposição, mas de um diálogo com toda a sociedade humana, em especial com a ciência, para contribuir principalmente na dignidade da pessoa humana em sua integralidade. E mesmo após 56 anos de sua publicação (1965), o diagnóstico feito pela *Gaudium et Spes* continua válido e ponto de apoio para novas leituras em nossos dias, pois embora as mudanças se sucedem, o eixo de abertura para o mundo moderno, mediante o diálogo é aquele que permanece como eixo principal para realizar a evangelização.

Nesse contexto de abertura para o *aggiornamento* e para o diálogo da Igreja com o mundo, desejos expressos pelo papa João XXIII e desenvolvido nas seções de três anos, que foi a duração do Concílio Vaticano II (1962 a 1965), sem ousar ou desenvolver interpretação “pretensiosa” e unilateral, pensamos que uma das grandes conquistas do Concílio Vaticano II foi interessar-se e dedicar um documento à comunicação, o decreto *Inter Mirifica*. Refletindo sobre a temática dos documentos do Vaticano II, era óbvio que a Igreja iria tratar de temas como, por exemplo, a sua própria identidade (*Lumen Gentium*); sua atuação no mundo (*Gaudium et Spes*); sobre o culto, liturgia (*Sacrosanctum Concilium*); sobre a Palavra de Deus (*Dei Verbum*). A conquista diferencial se iniciava com a introdução da temática da comunicação na pauta de um Concílio, seja pela participação na Comissão que preparou o documento, seja na perspicácia de quem percebeu uma Igreja não dialogante ainda com o mundo da comunicação. Daí o incentivo para o início de uma reflexão mais apurada, a criação de estratégias e mecanismos para que a comunicação fosse pensada, refletida e incluída na evangelização ao ponto de Paulo VI dizer em um documento mais tarde (*Evangelii Nuntiandi*) que a “A Igreja viria a sentir-se culpável diante do seu Senhor, se ela não lançasse mão destes meios potentes que a inteligência humana torna cada dia mais aperfeiçoados” (EN n.72). A proclamação da Boa Nova “sobre os telhados” deve servir-se também dos meios de comunicação. “Neles encontra uma versão moderna e eficaz do púlpito. Graças a eles consegue falar às multidões” (EN n.45). Nessa conquista diferencial, destacam-se personagens de talento e pessoas inundadas do Espírito como o Papa São João XXIII, o jesuíta Pe. Enrico Baragli,

Monsenhor Deskur, (Secretário do Pontifício Conselho para as comunicações, no Vaticano) e o Papa São Paulo VI.

1. Concílio Vaticano II – o decreto *Inter Mirifica*

Quando se fala em conquista é porque houve uma batalha, ou pelos menos houve um esforço relevante para que se conquistasse algo. Assim aconteceu com o Decreto *Inter Mirifica*. Foi um divisor de águas. Ou seja, uma mentalidade de magistério da Igreja que, não raro, através de vários Pontífices, viam a comunicação (geralmente e, sobretudo dos meios de comunicação) como algo negativo ou até “ameaçador” ao poder, ao ponto de se posicionarem contra a liberdade de expressão; censura em nível interno da Igreja, índice dos livros proibidos, etc.

É preciso que se diga isto para perceber o quanto significou o *Inter Mirifica* entre os 16 documentos do Concílio. O fato importante reside na introdução e começo da discussão sobre a temática. Pois os outros documentos tratavam de “aggiornarsi”, revê-los, embora fossem fundamentais para a Igreja. Mas em termos de novidade na pauta conciliar foi a comunicação.

O decreto *Inter Mirifica* é o segundo dos dezesseis documentos publicados pelo Vaticano II. Aprovado a 4 de dezembro de 1963, assinala que, pela primeira vez, um documento universal da Igreja assegura a *obrigação* e o *direito* de ela utilizar os instrumentos de comunicação social. Além disso, o *Inter Mirifica* também apresenta a primeira orientação geral da Igreja para o clero e para os leigos sobre o emprego dos meios de comunicação social. Havia agora uma posição oficial da Igreja sobre o assunto.

Para entender melhor como era a compreensão da Igreja para com o tema da comunicação, faz-se necessário observar que o decreto *Inter Mirifica* foi preparado antes da primeira sessão do Vaticano II pelo Secretariado Preparatório para a Imprensa e Espetáculos (novembro de 1960 a maio de 1962). E o esboço do documento foi aprovado pela Comissão Preparatória Central do Concílio. Já na primeira sessão do Concílio, em novembro de 1962, o documento foi debatido e o esquema aprovado, mas o texto foi considerado muito vasto. Houve uma drástica redução do texto que deixa margem para conotações e variadas conclusões, pois o texto de 114 artigos foi reduzido para 24 artigos e apresentado no-

vamente à segunda sessão do Concílio - novembro de 1963. Foi o documento do Vaticano II aprovado, segundo Baragli, com o maior número de votos contrários (BARAGLI, 1969).

O alto nível de oposição ao decreto, ainda conforme o estudioso Baragli, foi atribuído à publicação simultânea de várias críticas ao documento, feitas por jornalistas, algumas vezes teólogos, em diversos jornais influentes da Europa e dos Estados Unidos. Três foram as correntes de crítica: uma francesa, outra Americana e uma terceira alemã. Algumas delas apontavam que o documento não trazia mudanças significativas, uma vez que o texto “não continha posições inovadoras (BARAGLI, 1969, p.144). Alguns desses grupos lançaram circular, folhetos mimeografados e distribuídos na Praça São Pedro momentos antes da sessão conciliar. Julgavam o documento vago e trivial, falando de uma imprensa inexistente. Chegaram a alertar que o decreto, “assim como está agora” demonstrava à posteridade a incapacidade do Vaticano II de enfrentar os problemas do mundo atual.

Entretanto, apesar de tantas controvérsias e que o texto original do *Inter Mirifica* tenha sido tão reduzido, o documento foi mais positivo e mais matizado do que os demais documentos pré-conciliares. A Introdução do Decreto revela uma riqueza ímpar. O primeiro ponto importante é que a Igreja celebra pela primeira vez a aceitação “oficial” da comunicação, denominada, ainda como “instrumentos de comunicação”. Tal importância refere-se ao fato da “aceitação oficial” da comunicação social e pode ser entendida como uma “legitimação” para o uso dos meios pela Igreja. Somente este fato corresponde ao valor imprescindível do decreto, pois este se apresenta como uma espécie de “divisor de águas”, se levarmos em conta a trajetória anterior da relação Igreja-comunicação, desenvolvida em diferentes épocas e, praticamente, sem diálogo com a cultura em muitas áreas, como a da comunicação.

Embora o documento se refere aos instrumentos de comunicação, como imprensa, rádio, televisão, cinema e outros meios semelhantes, que também podem ser propriamente classificados como meios de comunicação social, o decreto usa a **terminologia** “comunicação social”, preferindo-a a “*mass media*”, ou “co-

municação de massa”. Tal preferência baseou-se no fato de que o decreto queria referir-se a todas as tecnologias de comunicação; mas também usou um conceito de tecnologia que não se ativesse apenas às técnicas ou à difusão destas, mas incluía os atos humanos decorrentes, que são, no fundo, a principal preocupação da Igreja em seu trabalho pastoral. A comunicação não pode reduzir-se a simples instrumentos técnicos de transmissão, mas deve ser considerada como um processo de relacionalidade entre as pessoas.

Em meio às limitações e “decepção” por parte de quem esperava mais inovação com o *Inter Mirifica*, observamos que os dois capítulos do documento encerram princípios importantes que abriram o caminho para o desenvolvimento do diálogo na relação Igreja/comunicação. Sintetizando alguns pontos de **avanço** do *Inter Mirifica*, destacamos:

- primeiramente, trata-se de um documento do Concílio Vaticano II. Assim, na consideração de Ismar Soares (SOARES, 1988), podemos dizer que o tema da comunicação ganhou cidadania e independência na Igreja. O *Inter Mirifica* pode ser considerado um divisor de águas no universo dos discursos da Igreja sobre o tema comunicação.
- A Igreja reconheceu o direito à informação, n. 5. Houve o reconhecimento também do dever de todos contribuir para a formação das retas opiniões públicas, n. 8.
- Diante do conteúdo duvidoso, deu preferência à escolha livre e pessoal, em vez da censura proibitiva, n. 9.
- Incluiu na prática pastoral o dever da formação pessoal do receptor (n. 9), com a consequente indicação das formas para consegui-la (n. 16). Tal recomendação abriu caminho para a ênfase de documentos posteriores sobre a comunicação incentivarem a necessidade de formação para a comunicação, ultrapassando o reducionismo do uso dos meios, isto é, levando em consideração a cultura, o diálogo entre a fé e a cultura, com novos paradigmas, novos processos comunicativos na sociedade contemporânea.
- Elevou os meios, da categoria de subsídios acessórios ao lugar privilegiado de meios indispensáveis ao magistério ordinário e ao serviço da evangelização (n. 13, 14 e 17).
- A formação da reta consciência, incluída no n. 9, substituiu a cega obediência exigida nos documentos do passado.

- O incentivo para estabelecer um Dia anual para o estudo, a reflexão, análise, ação e oração no que concerne à comunicação (n.18). É a primeira vez que um Concílio atua dessa forma. E o papa Paulo VI foi o primeiro a colocar em prática tal incentivo, iniciando por escrever a mensagem para o dia mundial das comunicações. Iniciativa continuada por João Paulo II, Bento XVI e, atualmente, por Francisco, demonstrando, através de seus conteúdos, uma grande atualização do Magistério, no mundo das comunicações e qual deveria ser o comportamento cristão.
- O documento encerra com uma determinação que estabelece a elaboração de uma nova orientação pastoral sobre comunicação, “com a colaboração de peritos de várias nações”, sob a coordenação de um secretariado especial da Santa Sé para a comunicação social (IM n. 23). Criou-se, assim, por Paulo VI, em 1964, uma Comissão mundial, que, de Secretariado, passou a chamar-se Pontifício Conselho para as Comunicações Sociais. Hoje, a sua estrutura passou por transformação, criando-se em 2015 o Dicastério da Comunicação para atender as exigências do contexto comunicativo que está em constante mudança.

2. Magistério pós-conciliar

Na estrada do diálogo aberto pelo Concílio Vaticano II, sobretudo à luz do documento *Gaudium et Spes*, verifica-se o inegável esforço da Igreja expresso nos documentos sobre Comunicação: evangelizar levando em conta o contexto de cada sociedade, segundo as épocas sócio-culturais. Na sequencialidade dos principais textos (PUNTEL, 2011), o foco das diretrizes do Magistério da Igreja revela esforço, progresso e também limites, por vezes, omissão na visão da realidade no desenvolvimento da sociedade à época. Mas há um crescendo na compreensão da comunicação e seus vários conceitos. É o exame desta sequencialidade que nos autoriza a tal afirmação quanto à evolução do pensamento da Igreja (em termos de diretrizes).

Por outro lado, é preciso ressaltar, também, que pouco se refletiu sobre tais diretrizes, e a prática, especialmente pastoral, ficou em geral fascinada e envolvida muito mais pela técnica do que por um estudo solicitado, já no *Inter Mirifica* (IM n. 15) e ressaltado em documentos iniciais como na *Communio et Progressio* (CP) do Pontifício Conselho para as Comunicações, e em muitos documentos subsequentes. No estudo dos documentos da Igreja sobre a comunicação, fica evidente a progressiva insistência da Igreja para estudar e

compreender a comunicação e, assim, agir na pastoral de maneira competente para desenvolver o diálogo entre fé e cultura. É neste contexto que a Igreja pede que as universidades e institutos católicos criem e desenvolvam cursos de comunicação social, cujos trabalhos e investigações devem ser dirigidos competentemente:

As Universidades e Institutos Católicos criarão e desenvolverão cursos de comunicação social, cujos trabalhos de investigações devem ser dirigidos competentemente. Publicarão trabalhos e sínteses dessas investigações, para maior desenvolvimento do ensino cristão... (*Communio et Progressio*, n.113).

O que não poderíamos deixar de considerar, entretanto, é o fundamental aspecto inovador, a grande “reviravolta” da reflexão do magistério eclesial em relação ao mundo da comunicação e que nos solicita atenção, particularmente, neste momento da história Igreja-sociedade. Pois, nos pronunciamentos do magistério sobre as comunicações sociais, uma significativa evolução de pensamento começa a tomar corpo. Mesmo no que diz respeito aos *new media*, a Igreja progride no esforço por compreender e expressar seu desejo de inculturar-se nos novos espaços dos processos comunicativos, a cultura midiática. A Igreja já não concebe mais a comunicação de forma restrita ou simplesmente como “meios” ou “instrumentos” a serem usados ou dos quais precaver-se. Agora, ela se esforça para prosseguir na mudança de mentalidade, tentando compreender, na prática (porque nos documentos ela já o fez) como modificar seus métodos pastorais para que tenham em conta que a comunicação vai além do “manipular” máquinas de comunicação. Trata-se de uma cultura. A cultura midiática.

E esta nova compreensão sobre comunicação, nós a encontramos no novo enfoque de missão da Igreja no mundo atual, na encíclica *Redemptoris Missio* (JOÃO PAULO II, 1990 RM), que, ao se referir aos novos “areópagos” modernos como lugar de evangelização (missão), coloca o mundo da comunicação em primeiro lugar e insiste no novo contexto comunicativo como uma “nova cultura”. Além de mencionar que

talvez se tenha descuidado um pouco este areópago: deu-se preferência a outros instrumentos para o anúncio evangélico

e para a formação, enquanto os *mass-media* foram deixados à iniciativa de particulares ou de pequenos grupos, entrando apenas secundariamente na programação pastoral (RM n.37c).

O documento sobre a missão da Igreja, a respeito da comunicação, afirma algo que *toca* o processo unilateral da comunicação (unilinear), incentivando a própria Igreja a entrar nos processos comunicativos atuais, quando diz “não é suficiente, portanto, usá-los para difundir a mensagem cristã e o Magistério da Igreja, mas é necessário integrar a mensagem nesta «nova cultura», criada pelas modernas comunicações” (RM n.37 c).

Tal referência do magistério eclesial é sinal de uma “mudança” na compreensão da relação entre Igreja e mídia: não mais desconfiança, nem simples lógica instrumental. A Igreja afirma o modo de comunicar de forma inculturada “na” e “pela” “cultura midiática”. É uma expressão que carrega um novo conceito seja para o esforço e o estímulo em usar os mídia, como a disponibilizar cursos de formação para aprender a usar os *new media*. Trata-se, porém, de algo mais, um ir além: depois do período do “uso” (e do desprezo e rejeição por parte de alguns), chegou o momento de adquirir mais profundamente a cultura e a linguagem que possibilite uma interação com a sociedade contemporânea.

O ano 2002, foi a época em que a Igreja nos brindou com dois excelentes documentos *Igreja e Internet* e *Ética na Internet*, também do Pontifício Conselho para as Comunicações. Com um estilo fluido e colocando-se em uma atitude de quem dialoga com o mundo da comunicação, a Igreja coloca-se como aprendiz, embora ela reconheça os benefícios e os riscos que a Internet possa trazer. O importante é constatar como a Igreja, nestes documentos, não impõe, mas propõe reflexões, deixando e respeitando a escolha do usuário da internet. Com sua solicitude, entretanto, faz recomendações, segundo critérios cristãos, e afirma: “... a comunicação é mais do que um simples exercício na técnica...” (Igreja internet, n.5). Segundo o documento, a educação e a formação constituem uma grande área de oportunidade e de necessidade

(...) Hoje, todos precisam de algumas formas de educação midiática permanente, mediante o estudo pessoal ou a participação num programa organizado, ou ambos. Mais do que

meramente ensinar técnicas, a educação midiática ajuda as pessoas a formarem padrões de bom gosto e de verdadeiro juízo moral, um aspecto da formação da consciência. Através de suas escolas e programas de formação, a Igreja deve oferecer uma educação midiática deste gênero. (*Igreja e Internet* n. 7).

As sábias palavras de João Paulo II, na sua última Carta Apostólica *Rápido Desenvolvimento* (2005) sintetizam a compreensão do Magistério até aquele momento: “O fenômeno atual das comunicações sociais leva a Igreja a uma espécie de revisão pastoral e cultural de tal forma que esteja em condição de enfrentar adequadamente a passagem histórica que estamos vivendo” (n.8). A seguir, o Papa enfatiza que as novas tecnologias podem criar muitas oportunidades para a evangelização, quando a comunicação é “entendida como serviço ao governo pastoral e à organização de múltiplos deveres da comunidade cristã... Do mesmo modo, é importante garantir a formação e atenção pastoral aos profissionais da comunicação” (n.9).

Na complexidade das transformações no campo da mídia, especialmente nos últimos anos, provocando a mudança não somente nas organizações administrativas e de mercado, mas alterações na convivência do humano, a Igreja cresce na consciência de que comunicação e evangelização não podem trilhar seus caminhos de forma paralela, sem realizar um estreito e efetivo diálogo com a sociedade contemporânea. Isto vai se explicitando nos artigos referentes à comunicação nas Conferências Latino-americanas e Caribenhas: Medellín (1968), Puebla (1979); Santo Domingo (1992); Aparecida (1967). A Igreja assume, então, o desafio de desenvolver uma comunicação adequada aos nossos tempos, organizando suas pastorais, entre as quais a Pastoral da Comunicação que, no Brasil, tem suas diretrizes no *Diretório de Comunicação na Igreja do Brasil* (2014).

Hoje já não se trata de *dirigir uma comunicação* à sociedade, segundo o modelo de transmissão, mas uma comunicação a partir e entre os mundos sociais, seguindo um modelo de participação, colaboração, intercâmbio, diálogo, interatividade -- característica primordial do mundo digital. Assim que todas as recentes transformações no mundo da comunicação impulsionam a Igreja

a desenvolver uma maneira nova de dialogar com a sociedade. Por exemplo, a expressão *meios de comunicação social*, usada pela Igreja no *Inter Mirifica*, pertence já a um vocabulário desatualizado, pois hoje, todos os meios se integram em uma realidade mais complexa - há um caráter multimidiático, *crossmedia* e interativo. As rápidas e contínuas transformações obrigam a revisar a clássica divisão entre emissores (operadores) e receptores dos meios, dada a interatividade e o progressivo desaparecimento das fronteiras. Isto “toca” de maneira especial o que chamamos de “processo de comunicação”. Trata-se de atentar para a mudança do processar a comunicação. E isto convida a Igreja a revisar especialmente os seus métodos pastorais. Exige mudança de mentalidade para estabelecer o diálogo atual entre fé e cultura. Um grande e necessário desafio para a atualidade da Igreja.

2.1 O Magistério da Igreja nas mensagens para o Dia Mundial das Comunicações

Para além da gradual e progressiva compreensão da Igreja sobre comunicação, e inspirando suas práticas evangelizadoras, em seus documentos, o seguimento de uma nova recepção do Vaticano II é condensada no Magistério da Igreja expresso nas mensagens anuais para o Dia Mundial das Comunicações. Há cinquenta e cinco anos o Magistério da Igreja, através das mensagens dos Papas Paulo VI, João Paulo II, Bento XVI e Francisco acompanha o desenvolvimento e as contínuas mudanças que ocorrem no âmbito da comunicação, um fenômeno em contínua transformação, na explosão de sua criatividade, de suas articulações e de suas consequências na sociedade contemporânea. O primado de tais mensagens, segundo a missão fundamental da Igreja, tem sido sempre colocar a pessoa humana como centro do papel histórico e da função que os meios de comunicação têm na construção do viver humano, segundo a sua vocação basilar de ser humano e filho de Deus.

Na era digital, o Papa Bento XVI dedica cinco mensagens, num caminho progressivo de reflexão e envolvimento, pedindo que se povoe o “continente digital”, com diálogo, respeito, amizade e presença cristã. A mídia digital tem sua linguagem própria e também suas armadilhas, por isso é preciso entrar nessa cultura e saber “escutar a rede”, dialogar com os internautas, tendo em men-

te os grandes monopólios de empresas que detêm o controle dessas mídias. O Magistério da Igreja avança no esforço e no incentivo de que a Igreja seja um sinal que aponte Jesus Cristo, mas na “ágora moderna”. É ali que a Igreja deve também *ser e estar*, segundo Bento XVI: “Este é um dos caminhos onde a Igreja é chamada a exercer uma “*diaconia da cultura*’ no atual *continente digital*” (2009). E continua o Papa

“... quero convidar os cristãos a unirem-se confiadamente e com criatividade consciente e responsável na rede de relações que a era digital tornou possível; e não simplesmente para satisfazer o desejo de estar presente, mas porque esta rede tornou-se parte integrante da vida humana” (Papa Bento, 2011).

Reforça-se, assim o imperativo para uma mudança de mentalidade no realizar (processar) a comunicação. Um grande e necessário desafio para a atualidade da Igreja, porque está nascendo “uma nova maneira de aprender e ensinar” afirma Bento XVI (2011). O interesse da Igreja pela comunicação nas redes sociais digitais, também como espaço de evangelização, manifesta sua capacidade de acompanhar o desenvolvimento humano, cultural e científico da comunicação, o desejo permanente de dialogar e participar ativamente, da ambiência que envolve o processo de criação das novas expressões de relacionamento. E Bento XVI compreendeu que

as novas tecnologias estão a mudar não só o modo de comunicar, mas a própria comunicação em si mesma, podendo-se afirmar que estamos perante uma ampla transformação cultural. Com este modo de difundir informações e conhecimentos, está a nascer uma nova maneira de aprender e pensar, com oportunidades inéditas de estabelecer relações e de construir comunhão. (Papa Bento, 2011)

Na sequência de pensamento (Magistério) o papa Francisco continua, nas suas mensagens para o dia Mundial das Comunicações, incentivando a reflexão e o diálogo iniciado com o Concílio Vaticano II.¹ Em sua pedagogia própria, vai

1. Palavras do Papa Francisco, (30 de janeiro 2021, em audiência com o gabinete de catequeses da Conferência Episcopal Italiana (CEI): “Ou você está com a Igreja e, portanto, segue o Concílio, ou o interpreta do seu modo e não está na Igreja. O Concílio não pode ser negociado”. Disponível em <https://istoc.com.br/quem-nao-segue-concilio-vaticano-esta-fora-da-igreja-diz-papa/> . Acesso 13/3/2021.

tecendo cada vez mais elementos essenciais para uma cultura do encontro, gerando processos comunicacionais que se apresentam cada vez mais complexos na sociedade contemporânea.

É possível já perceber alguns pontos importantes nas mensagens de Francisco. O primeiro é a unidade temática do papa, diríamos até de uma perspectiva pedagógica, que revela um dos aspectos mais importantes do pensar convergente para chegar a um determinado fim. É quando convergimos que sentimos a força da luz que se projeta na ação evangelizadora, a mensagem profunda do evangelho que nos converge para Jesus, o protótipo da comunicação. Como exemplo, por causa do Sínodo sobre a família em 2015, o Papa Francisco apresentou a mensagem *Comunicar a família: ambiente privilegiado do encontro na gratuidade do amor*. Em 2016, dentro desse quadro de unidade temática, o Ano da Misericórdia. O convite foi para refletirmos sobre a comunicação dentro do âmbito da misericórdia: *Comunicação e Misericórdia: um encontro fecundo*.

Um segundo ponto é o tipo de abordagem que o Papa Francisco apresenta: toda a mensagem não deriva de premissas prontas ou frases feitas ou conhecimento cognitivo a respeito da comunicação. Ela se centra naquilo que é humano, nas relações, na cotidianidade das pessoas. O enfoque que perpassa suas mensagens é sempre permeado pela antropologia, fundamentação bíblica, sócio-cultural, teológica, eclesial, o mundo da cultura digital. Assim, Francisco aborda o tema da internet, das redes sociais (dos *fake news*), do jornalismo de verdade, de paz, um jornalismo que precisa buscar as pessoas “como são e onde elas estão” -- tema do Dia Mundial 2021.

Um outro destaque dentro da “pedagogia” de Francisco é o pensamento sobre a cultura digital ser disseminado convergindo para a reflexão, para o incentivo na pastoral, na vivência da fé. E conclui sempre as suas mensagens afirmando que a comunicação tem o poder de criar pontes, favorecer o encontro e a inclusão. Daí a responsabilidade de todos. E na sua mensagem para o Dia Mundial de 2016, disse:

Non è a tecnologia che determina se a comunicazione è autentica o non, mas o coração do homem e a sua capacidade de fazer

bom uso dos meios a seu dispor. As redes sociais são capazes de favorecer as relações e promover o bem da sociedade, mas podem também levar a uma maior polarização e divisão entre as pessoas e os grupos. O ambiente digital é uma praça, um lugar de encontro, onde é possível acariciar ou ferir, realizar uma discussão proveitosa ou um linchamento moral (2016).

E continua Francisco:

Em rede, também se constrói uma verdadeira cidadania. O acesso às redes digitais implica uma responsabilidade pelo outro, que não vemos mas é real, tem a sua dignidade que deve ser respeitada. A rede pode ser bem utilizada para fazer crescer uma sociedade sadia e aberta à partilha (2016).

Sem deixar, entretanto, o olhar positivo sobre o que a comunicação digital pode e deve construir (pontes, por exemplo), e na continuidade de Bento XVI, Francisco chama a atenção, na *Fratelli Tutti* (n.43) para o fato de que quando não existe responsabilidade, as redes podem também se tornar uma plataforma de desrespeito, ódio. Por isso, ele adverte que “a [simples] conexão digital não é suficiente para construir pontes, não é capaz de unir a humanidade”. Neste caso, a comunicação se tornaria “uma ilusão”.

Hoje a “complexificação” no mundo digital chegou a altos níveis. A questão que se coloca sempre é a centralidade da evangelização. Pelo fascínio e encantamento das possibilidades que o mundo digital nos oferece, há uma exigência para o reinventar, inovar e educar para viver o ressignificado de novas relações, consigo mesmo, na família, nas comunidades, no trabalho... E aqui o reinventar, inovar a nossa produção no mundo digital deve ser evangelizar para que o ser humano viva uma nova realidade de sentir-se interligado uns aos outros de maneira que a fraternidade e a solidariedade não fiquem canceladas pelo isolamento. Daí que, seguindo os apelos do Concílio Vaticano II, realizar a comunicação não é simplesmente noticiar, mas é envolver as pessoas em uma nova humanização, que perpassa a educação – uma comunicação das relações humanas e evangélicas. Isto passa pelos novos métodos, pelo esvaziamento de nós mesmos para poder obter uma mudança de mentalidade. Os critérios são sempre a Boa Nova de Jesus Cristo. Não é a produtividade baseada unicamente

no profissionalismo, no número de *likes*, no mercado, mas os critérios do Reino de Deus, afirma d. Joaquim G. Mol.

O inovar é ser convocado para uma evangelização **mais profética**, que toca temas candentes na sociedade, pois é preciso falar não para agradar as pessoas, mas o que elas precisam ouvir. O que emerge dessa realidade de pandemia? A solidão, a dor, a fraternidade, o perdão, a compaixão, a morte, a cidadania, as políticas públicas, a ética, dar-nos conta que estamos vivendo um novo *ethos*.² A **evangelização profética** precisa descobrir, refletir e alimentar a esperança, solidariedade, porque somos construtores de esperança, na comunicação. Diz o papa Francisco “Precisamos de ternura. O mundo da mídia tem de se preocupar com a humanidade”, disse ele. “O mundo digital pode ser um ambiente rico em humanidade, uma rede não só de fios, mas de pessoas” (2014). É um chamado para produzir conteúdos, usar métodos que nos diversos campos (inclusive educação) levem as pessoas a uma nova humanização.

Conclusão

A partir do Concílio Vaticano II, a relação da Igreja com a comunicação percorreu um progressivo e crescente diálogo com a sociedade, seguindo a abertura e o incentivo para o *aggionamento* que o caracterizou para uma nova evangelização. Novas perspectivas se abriram, foram trabalhadas e assumidas à luz do pensamento do Magistério da Igreja. Em base aos documentos e diretrizes contidas nas mensagens para o Dia Mundial das Comunicações as práticas pastorais têm condições de “voltar à raiz” ou de elaborar seus projetos pastorais “a partir da raiz” que é comunicar a Boa Nova, centralidade da missão da Igreja-evangelizar. Nutrir-se dos princípios elucidados nas reflexões das mensagens torna-se um dever imperioso para os cristãos, especialmente no complexo e maravilhoso mundo hodierno da comunicação. Assim se expressa Francisco, em sua mensagem de 2014: “A internet pode oferecer maiores possibilidades de encontro e de solidariedade entre todos; e isto é uma coisa boa, é um dom de Deus”. Segundo ele, “a rede digital pode ser um lugar rico de humanidade...”. É

2. Há uma preocupação da Igreja, bem como abertura ao diálogo sobre a questão da Inteligência artificial. Papa Francisco insiste sobre a primazia do ser humano. Artigos sobre a temática estão presentes especialmente no IHU, com particular atenção para o teólogo Paolo Benanti.

preciso, no entanto, exercer uma comunicação profética que se reinventa, inova e ajude a construir uma nova humanização.

Referências

- BARAGLI, Enrico. *L'Inter Mirifica*. Roma: Studio Romano della Comunicazione Sociale, 1969.
- BRIGHENTI, A; PASSOS, João D. (orgs). *Compêndio das Conferências dos Bispos da América Latina e Caribe*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2018.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). *Diretório de Comunicação da Igreja no Brasil*. 99. São Paulo/Brasília: Paulinas/CNBB, 2014.
- CONSTITUIÇÃO CONCILIAR *Sacrosanctum Concilium* sobre a Sagrada Liturgia. Disponível em https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html. Acesso março 2021.
- CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA *Dei Verbum* sobre a revelação divina. Disponível em https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html. Acesso março 2021.
- CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA *Lumen Gentium* sobre a Igreja. Disponível em https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html. Acesso março 2021.
- CONSTITUIÇÃO PASTORAL *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo de hoje. São Paulo: Edições Paulinas, 1966.
- CORAZZA, Helena; PUNTEL, Joana T. *Os Papas da Comunicação – estudo sobre as mensagens do Dia Mundial das Comunicações*. São Paulo: Paulinas/SEPAC, 2019.
- DALE, Romeu (Frei). *Igreja e Comunicação Social*. São Paulo: Edições Paulinas, 1973.
- DECRETO CONCILIAR *Inter Mirifica*: sobre os meios de comunicação social. São Paulo: Paulinas, 1965.
- MOL, Joaquim Guimarães. “Sopradores de brasas”. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/teopublica/149cadernosteologiapublica.pdf>. Acesso março 2021.
- PAPA JOÃO XXIII. Discurso de sua Santidade Papa João XIII na abertura solene do Concílio. Disponível em https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html. Acesso abril 2021.
- PAPA PAULO VI. Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*. São Paulo: Pau-

- linas, 1976.
- PAPA JOÃO PAULO II, Carta Encíclica *Redemptoris Missio* (1990). São Paulo: Paulinas, 1990.
- PAPA JOÃO PAULO II, Carta Apostólica *O Rápido desenvolvimento* (2005). São Paulo: Paulinas, 2005).
- PAPA BENTO XVI. Mensagem para o Dia Mundial das Comunicações. (2009, 2011). Disponível em http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20110124_45th-world-communications-day.html. Acesso fevereiro 2021.
- PAPA FRANCISCO. Mensagem para o Dia Mundial das Comunicações (2014, 2015, 2016, 2019, 2021). Disponível em http://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/communications/documents/papa-francesco_20190124_messaggio-comunicazioni-sociali.html. Acesso março 2021.
- PAPA FRANCISCO, Carta Encíclica *Frattelli Tutti* sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Paulinas, 2020.
- PONTIFÍCIO CONSELHO PARA AS COMUNICAÇÕES SOCIAIS. *Igreja e Internet/ Ética na internet*. São Paulo: Paulinas, 2002.
- PONTIFÍCIO CONSELHO PARA AS COMUNICAÇÕES SOCIAIS. Instrução Pastoral *Communio et Progressio* sobre os Meios de Comunicação Social (1971). São Paulo: Paulinas, 2000.
- PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA NOVA EVANGELIZAÇÃO. *Diretório para a Catequese*. São Paulo: Paulinas, 2020.
- PUNTEL, Joana T. *Inter Mirífica*: texto e comentário. São Paulo: Paulinas, 2012.
- PUNTEL, Joana T. *Comunicação*: diálogo dos saberes na cultura midiática. São Paulo: Paulinas/SEPAC, 2011.
- PUNTEL, Joana T. Verbete *Inter Mirífica* in PASSOS, João D.; LOPES SANCHES, W. (orgs), *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulinas/Paulinas, 2015.
- PUNTEL, Joana T. *Meios de comunicação social*: princípios que não envelhecem. In SOUZA, Ney de; SBARDELOTTI, Emerson (orgs.). *Medellín: memória, profetismo e esperança na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2018, pp. 356-367.
- PUNTEL, Joana T. *Comunicação Social*: a mudança de perspectiva em Puebla. In SOUZA, Ney de; SBARDELOTTI, Emerson (orgs.). *Puebla: Igreja na América Latina e no Caribe*. Petrópolis: Vozes, 2019, pp. 417-426.
- SOARES, Ismar O. *Do Santo Ofício à libertação*. São Paulo: Edições Paulinas, 1988.

SOUZA, Ney de; SBARDELOTTI, Emerson (orgs.). *Medellín: memória, profetismo e esperança na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2018.

SOUZA, Ney de; SBARDELOTTI, Emerson (orgs.). *Puebla: Igreja na América Latina e no Caribe*. Petrópolis: Vozes, 2019.

La recepción del Concilio Vaticano II en América Latina la mirada de un Bibliста

The reception of the Second Vatican Council in Latin America
the gaze of a Biblical Scholar

**Eduardo De La Serna*

Resumen

El Concilio Vaticano II gozó de una importante recepción en América Latina. La aceptación de la Constitución Dei Verbum se manifiesta claramente en diferentes aspectos como la proliferación de biblias, académicas o pastorales, de medios para su conocimiento, la lectura popular de la Biblia entre otras expresiones. Ninguna de estas ocurrió sin dificultades, algunas muy graves. Y el invierno eclesial, comenzado en los finales del pontificado de Pablo VI y que aún no ha finalizado, se manifiesta, también, en un intento de domesticación de la Biblia. Es tarea indispensable evitarlo para que con un oído en la Biblia y otro en el pueblo descubramos el proyecto de Dios para nuestra historia.

Palabras clave: recepción, Biblia, Dei Verbum, fundamentalismo, lectura popular de la Biblia

Abstract

The Second Vatican Council enjoyed an important reception in Latin America. The acceptance of the Constitution Dei Verbum is clearly manifested in different aspects such

³Doutor em Teologia pelo Teresianum, Roma, com especialização em espiritualidade. Professor Sagrada Escritura, Novo Testamento. Membro do "Grupo de Curas em Opções para os Pobres" da Argentina.

Revista de Cultura
Teológica

Enviado em
27.05.2021

Aprovado em
15.09.2021

Ano XXIX - Nº 99
Maio - Ago 2021



PUC-SP

Programa de Estudos
Pós Graduação em
Teologia - PUC/SP

as the proliferation of bibles, academic or pastoral, of means for their knowledge, the popular reading of the Bible among other expressions. None of these occurred without difficulties, some very serious. And the ecclesial winter, which began at the end of the pontificate of Paul VI and which has not yet ended, also manifests itself in an attempt to domesticate the Bible. It is an essential task to avoid it so that with one ear in the Bible and another in the people we can discover God's plan for our history.

Keywords: Reception, Bible, Dei Verbum, fundamentalism, popular reading of the Bible

El Concilio Vaticano II provocó un auténtico “cimbronazo” en el seno de la Iglesia Católica romana. Muchos de esos remezones continúan todavía. Entre otros, de importancia capital, figura la “devolución” al seno de la Iglesia de algunos temas centrales de nuestra fe que estaban en una suerte de nebulosa: la Santísima Trinidad, el Espíritu Santo, y también una profundización en temas que habían quedado encerrados en una especie de círculo vicioso, como la eclesiología y los estudios bíblicos.

Un tema que ha sido retomado, y que sintetiza en buena parte, mucho de lo allí señalado, es el tema de la llamada “Recepción” (CONGAR, 1972, p. 369-401; POLANCO, 2013, p. 205-231; GUDIÉL, 2011, p. 282-288). Esto es incomprendible sin profundizar la persona del Espíritu Santo y sin entender la Iglesia como Pueblo de Dios. Una concepción “vertical” de la Iglesia, como la que expresamente se evitó en el Concilio, entiende que un texto una vez pronunciado o escrito pasa instantáneamente a ser normativo. En cambio, una concepción “circular” de la comunidad eclesial entiende que “el Espíritu Santo es el alma de la Iglesia”, por lo tanto, el mismo Espíritu que – se supone – se manifiesta en un pronunciamiento eclesial, es a su vez el que hace que el Pueblo de Dios se apropie o no, reconozca como “nuestro” o no ese texto. Se supone que las instancias “jerárquicas” de la Iglesia antes de emitir, por ejemplo, un documento, lo hacen luego de mucha oración, escucha atenta de las diferentes voces, respeto a las opiniones diferentes, y mucho estudio y mucho discernimiento. Recién después se pronuncian. Pero el pueblo, que es el receptor de ese texto, también con tiempo, quizás con más intuición que despliegue teológico, en sintonía con el Dios que

camina con él, discierne que ese texto “es nuestro” nos “pertenece”, nos constituye, se lo apropia... hay recepción. O no. Es el mismo Espíritu que inspira a la jerarquía el que inspira al Pueblo para que recepcione (o no), se apropie de él (o no). Por lo que podemos decir que un texto no es totalmente “eclesial” hasta que no sea recepcionado por el pueblo de Dios. Es evidente que el pueblo de Dios se siente y sabe plenamente pueblo a pesar de no “apropiarse” de algunos textos “oficiales”; no se siente “fuera” por no aceptar determinado tema o texto no “recepcionado”. Es evidente, además, que hay algunos textos que gozan de mayor recepción que otros, y algunos prácticamente ninguna, quedando estos solamente en el papel. El documento preparatorio de Aparecida, por ejemplo, reconoce que evidentemente el documento conclusivo de la Asamblea episcopal de Santo Domingo no tuvo la misma recepción que tuvo el de las Asambleas de Puebla, o de Medellín (CELAM, 2007, p. 23). Y (¿curiosamente?) esa recepción pareciera inversamente proporcional a la injerencia vaticana en los documentos (¿será por eso que Aparecida tampoco tuvo tanta recepción como estas, aunque tuviera más que aquella?).

Es importante notar que este proceso de recepción también fue el que condujo a la Iglesia a la aceptación o no de determinados textos en la lista final de los libros bíblicos, por ejemplo. Sumamente interesante, por caso, es lo ocurrido con algunos profetas. cuestionados, criticados y hasta perseguidos por “el pueblo”, hablaron “en nombre de Dios”, con sym-pathía con Dios, y con el tiempo el pueblo de Dios, guiado por el Espíritu, supo reconocer en su canon los escritos de aquellos que había rechazado, supo ver que el espíritu “habló por los profetas”. Ciertamente no se trata de modas ni de vaivenes coyunturales; tampoco de un determinado grupo que pueda sentirse más o menos “a gusto” con un texto; la “Universalidad” (= Catolicidad) es un tema central de la eclesiología. Y de la Recepción.

El Concilio en general gozó de una rápida, persistente y universal recepción. En América Latina esta tuvo, como es razonable, una diferente aceptación; más en algunos temas y menos aceptación en otros. Por ejemplo, es evidente que la reforma litúrgica empezada en el Concilio y expresada tanto en los cantos como el uso de la lengua vernácula, gozó de amplia aceptación. Ciertamente eso no

implica que todos unánimemente lo aceptaran (recepción es comunión, no uniformidad). Por ejemplo, a raíz de algunas (pocas) exageraciones (¿excusa?) fue notable desde la misma curia vaticana un intento de poner un “freno” al impulso dado por el Concilio. Este podría resumirse en el planteo de si el Vaticano II fue visto como un punto de llegada o como un punto de partida; y eso se expresó claramente en el Sínodo Extraordinario convocado por Juan Pablo II (1985), en el que la publicación del “Informe sobre la Fe” del Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el cardenal Joseph Ratzinger”, marcaba un claro criterio: la negación de la eclesiología del “Pueblo de Dios”, entendida como sociológica (sic), algo que luego se manifestó en el documento “Dominus Iesus” (2000)¹, por ejemplo. A modo de síntesis algo esquemática, podemos pensar si la proliferación de documentos vaticanos, por ejemplo, no es manifestación de la eclesiología vertical de algunos, y, la poca aceptación de muchos de ellos, de la eclesiología circular de otros. Parece bastante evidente que muchos de los textos emitidos desde la curia vaticana en los últimos tiempos no han gozado de la necesaria recepción para considerarlos plenamente eclesiales.

I.- La recuperación de la Biblia

Dentro de los diversos espacios de recepción del Concilio, la así llamada “devolución de la Biblia” al pueblo es, sin duda alguna, un punto fundamental y muy importante. Y es significativo notarlo en varios aspectos antes de ubicarnos en “dónde estamos hoy” en este tema.

Pero, antes de avanzar en esto, es importante destacar que, en muchos aspectos, sin duda el Concilio fue también un “punto de llegada”. Muchos movimientos, gran parte de ellos cuestionados, rechazados y hasta condenados anteriormente, confluyeron finalmente en el Concilio y fueron “recibidos” eclesialmente: el movimiento litúrgico, el patrístico, el movimiento teológico, el movimiento ecuménico y, por supuesto, el movimiento bíblico. No sin dificultades, con mucha persecución, este movimiento bíblico, que tiene en la persona de Marie-

1. Cf. LA SERNA E. La misión de la Iglesia, en VIGIL, J. M. (coord.) *El Actual debate del pluralismo. Después de la Dominus Iesus* (libro digital 2005, <http://www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales/LDK/LDK1.pdf>) 61-65.

Joseph Lagrange op (1855-1938) su figura emblemática, sobre quienes pesaba la denuncia de “modernismo”, se fue imponiendo. La encíclica de Pio XII, *Divino Afflante Spiritu* [DAS] (1943) le dio aires nuevos que confluyeron finalmente en el Concilio. Pero este punto de llegada significó, lo decimos, la recepción del movimiento, y – por tanto – su “carta de ciudadanía” a partir del cual, entonces, comienza un nuevo camino, un movimiento de nuevas recepciones. En este sentido, fue interesante destacar la “derrota” del cardenal Ratzinger que significó la publicación del documento *Interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993) por parte de la Pontificia Comisión Bíblica.² Es ese nuevo camino el que nos permite hablar de recepción, nos permite vislumbrar senderos nuevos, pero no ignorar las dificultades o “piedras en el camino”.

Veamos algunos indicios claros de esta apropiación del movimiento bíblico en nuestro tiempo antes de mirar los pasos nuevos:

1.- Traducciones de la Biblia

Es sabida la suerte de “secuestro” que padeció la Biblia en un largo período de la historia de la Iglesia (basta con recordar que ni Teresa de Ávila [1515-1582] ni Teresa de Lisieux [1873-1897] pudieron acceder a la Biblia. Curiosamente, ambas son Doctoras de la Iglesia); no se puede ignorar que en el Concilio (provincial) de Toulouse (1229) se prohíbe que los laicos puedan acceder al Antiguo o al Nuevo Testamento (canon 14) (PETERS, 1980, p, 195). Ya en el s. XX empezaron a encontrarse las primeras traducciones al castellano y portugués más accesibles (las anteriores habían sido traducciones de la versión Vulgata, luego de la versión griega LXX y finalmente, ya en el s. XX, directamente de los textos hebreos, arameos y griegos [estamos hablando de las ediciones católicas de la

2. Por “derrota” entiendo, aquí, que – por lo que se sabe – el cardenal motivó por su propia iniciativa (así lo dice Juan Pablo II, discurso en la presentación del documento, nº 1) a la Pontificia Comisión Bíblica a elaborar un documento sobre la “Interpretación de la Biblia en la Iglesia”, con la intención de re-valorar la lectura patristica, por ejemplo. No fue así que se pronunció la Comisión. En una conferencia pronunciada en el Instituto Bíblico (24 de marzo 1993) el cardenal insistió en la lectura patristica, pero con humildad y respeto acompañó la publicación de la Declaración. No ocurrió lo mismo con una anterior consulta a la Comisión sobre la eventualidad del “sacerdocio femenino” (1976) cuyo documento conclusivo no fue hecho público. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_po.html

Biblia, por cierto]). Esto sucede ya antes del Concilio. Pero luego de este, fueron notables la cantidad de versiones y traducciones, sean estas más bien pastorales o más bien académicas. Es evidente que muchas fueron originalmente iniciadas en España o Portugal y traídas también a América Latina, pero luego hubo gran cantidad de obras originalmente autóctonas. No es el caso mencionarlas aquí, porque seguramente omitiremos algunas y constituiría un acto de injusticia. Señalemos, sí, que en América Latina hoy se puede acceder a diferentes ediciones de la Biblia, y – en muchos casos – con el notable esfuerzo de que esto sea a bajos costos (ojalá las causas de esto sean justas, por cierto). Hay ediciones académicas que permiten el estudio de los textos con accesos fáciles (o incluso gratuitos en la web) y hay, también, ediciones pastorales adecuadas a las comunidades, a la lectura personal o colectiva, litúrgica o celebrativa. Las primeras con notas más técnicas, las segundas con notas más populares, pero hoy no es extraño que haya una Biblia en una casa.

Es cierto que esto no siempre fue “gratis”: la Biblia debía esconderse (enterrada, habitualmente) durante los tiempos de sangre y violencia en Centroamérica, y ver a alguien con una era casi firmar una sentencia de muerte (VIGIL, 2014, p. 281).³ En la dictadura en Argentina, tener la “Biblia Latinoamericana” en una casa era peligrosísimo (y la mayoría del episcopado, y cierta prensa canalla, no fue ajena a esta persecución), e incluso ejemplares fueron quemados públicamente, con otros libros sospechosos, por un gobierno que se auto-percibía como “occidental y cristiano” (sic)⁴.

3. “En aquellos tiempos, la biblia era uno de los libros más subversivos que podía uno tener y era frecuente que el ejército matara al que andaba con una biblia” (ib., 281).

4. <http://jornadasjovenesiigg.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/sites/107/2015/04/Catoggio-Poder.pdf> Allí podrá constatar que, ante los dichos del arzobispo de San Juan, Idelfonso Sansierra (diario La Nación 16 de octubre de 1976): “*Ruego a los fieles que de buena fe adquirieron que la destruyan y estimaría mucho si las librerías y kioscos, sorprendidos en su honestidad devolvieran a su origen sus ejemplares que son un insulto a Dios*” [el resaltado es mío]. Poco le costó al general Luciano B. Menéndez, que ansiaba ser coronado caballero, incinerar Biblias junto con toneladas de libros como “El Principito” de A. de Saint Exupéri (<https://www.telam.com.ar/notas/201506/110322-dictadura-quema-libros-subversivos-aniversario.php>). La dictadura ordenó, incluso, los cierres de las editoriales Paulinas y Claretiana (de los Misioneros del Verbo Divino), algo finalmente no concretado por intervención de la Conferencia Episcopal Argentina.

2.- Centros de estudios bíblicos

Así como proliferaron diferentes ejemplares de la Biblia, abundaron por doquier espacios, sean permanentes o bien circunstanciales, para el estudio y la profundización de la Biblia. En muchísimas parroquias o comunidades, grupos o movimientos, periódicamente había – y hay – cursos bíblicos, sobre algún tema, algún libro o sobre la Biblia en su conjunto. Y también hay centros de estudio, colectivos que ofrecen espacios para la profundización y el estudio, sea para cursos, bibliografía, material escrito o audiovisual, desde folletos hasta libros, cursos en la red o presenciales... Hay desde sellos editoriales con la firme intención de divulgar los estudios bíblicos hasta la posibilidad (no en todas partes amplia; y tampoco en todos los tiempos) del acceso de laicos y laicas a los estudios teológicos, o a Escuelas o Institutos dedicados exclusivamente a la Biblia. Dentro de estos, no puede dejar de mencionarse los aportes notables del DEI (Departamento Ecuménico de Investigaciones, Costa Rica) y la excelencia de la revista RIBLA, de publicación en castellano y portugués, que con el tiempo y las dificultades (los fallecimientos de Milton Schwantes [+2012] y José Severino Croatto [+2004], por ejemplo) persiste y continúa brindando un servicio notable, como fue, asimismo, el Comentario Bíblico Ecuménico (inconcluso, hasta donde sabemos).

Tampoco se puede ignorar que, en muchas partes, especialmente para los estudios más “oficiales”, la curia vaticana puso obstáculos a laicos y mujeres y, por ejemplo, muchos institutos afiliados a Facultades pontificias de Teología, sólo podían dar títulos a candidatos al presbiterado. Del mismo modo que tampoco podemos ignorar que, aprovechando la “sed” de tanta gente por conocer o profundizar la “Palabra de Dios”, en muchos lugares hay material de una pobreza notable, o una falta de seriedad increíble. Sería de desear que los animadores pastorales, las comunidades o incluso las editoriales fueran más serias y no guiadas, meramente, por criterios económicos. Se aplica a la Biblia en general lo recientemente dicho por el biblista español Antonio Piñero: “Sobre Jesús se escriben cerca de mil libros al año, aunque la mayoría sin valor histó-

rico alguno”.⁵

3.- Lectura popular de la Biblia

El surgimiento, ya antes del Concilio, de las luego llamadas Comunidades eclesiales de Base (CEBs), más tarde reconocidas en Medellín y claramente valoradas en Puebla, puso en el centro la lectura de la Biblia. La “Biblia y la realidad”, vistos como los dos libros en los que Dios habla (San Agustín, frecuentemente citado por P. Richards y C. Mesters),⁶ o una mano en la Biblia y otra mano en el periódico (K. Barth),⁷ o un oído en el Evangelio y otro oído en el pueblo (E. Angelelli),⁸ alentaron una lectura bíblica que pretendió siempre “encarnarse” en la vida del pueblo. El mismo *Sitz im Leben* que servía de instrumento necesario para comprender los textos bíblicos debía tenerse en cuenta para mirar la realidad de los lectores.⁹ Algunos de los espacios mencionados más arriba fueron instrumentos frecuentes para la lectura popular de la Biblia, además de los nombres señeros de Carlos Mesters y Pablo Richard que han sabido “abrir” el acceso a los libros bíblicos a los ambientes más insospechados unas pocas décadas atrás.

Pero no puede desconocerse que, en pleno invierno eclesial, el proyecto “Palabra – Vida”, con el que la CLAR (Conferencia Latinoamericana de Religiosos/as) quiso preparar en la vida Religiosa los 500 años de la llegada del Evangelio a nuestras tierras (1988-1993) fue sumamente censurado (y la CLAR

5. Antonio Piñero, https://www.religiondigital.org/el_blog_de_antonio_pinero/Acaba-Trotta-Jesus-aproximaciones-Resena_7_2290340950.html (consultado el 11 de diciembre 2020); lo dicho por Piñero parece inspirado en R. Aguirre, *La memoria de Jesús y los cristianismos de los orígenes*. Estella: Verbo Divino, 2015, 71.
6. Así lo señala H. de Lubac citando a San Agustín, *En.Sal* 8,7-9; 103,1; *Conf* 13:15.16 en H. de Lubac, *Medieval Exegesis. The Four Senses of Scripture*, vol. 1, Grand Rapids, Michigan – Edinburg: W. B. Eerdmans Publ. Comp. – T&T Clark 1998, 79. La idea no parece ajena al planteo bíblico de que Dios puede ser conocido al contemplar la creación (Sab 13; Rom 1,18-23).

7. Cf. K. Barth, *Carta a los Romanos*, Madrid: BAC 2002, 500: “Para comprender la Carta a los romanos hay que recomendar encarecidamente la lectura de todo tipo de literatura *profana*, en especial de los periódicos. Porque el pensamiento, si es auténtico, es una reflexión sobre la vida y, por tanto y a la par, sobre Dios”.

8. Frase que Enrique Angelelli repetía con frecuencia; por ejemplo, reportaje de *Familia Cristiana*, abril 1975, p. 40-45.

9. La Teología de la liberación, al *Sitz im Leben* añade, sensatamente, el *Sitz im Tode*: I. Ellacuría – J. Sobrino, en *Mysterium liberationis*. Conceptos fundamentales de teología de la liberación I, Introducción, Madrid: ed. Trotta 1990, 10.

intervenida [1989]).¹⁰ A esto ha de añadirse el sistemático cuestionamiento a las CEBs por parte de las instancias oficiales como ya se vio en Santo Domingo (Nros. 61-63, donde en pocos párrafos insiste reiteradas veces en la necesidad de la “comunidad con el párroco y el obispo” (61.63) y el riesgo ideológico de no ser “eclesiales” pudiendo ser víctimas de “manipulación ideológica y política” (62).¹¹ Este cuestionamiento a las CEBs se vio, todavía, en tiempos más cercanos, en la manipulación vaticana que sufrió el documento de Aparecida.¹²

4.- Homilias y celebraciones

El calendario litúrgico y el correspondiente leccionario llevan ya muchas décadas de vigencia. La intención sin dudas era loable: una persona que participa de las celebraciones en dos años cada día, escucha una enorme parte de la Biblia en las lecturas. Quién participa de las celebraciones de todos los domingos, en

10. Teólogos reconocidos como Roberto Oliveros y biblistas como Carlos Mesters tuvieron que renunciar al equipo de teólogos de la CLAR a partir de estos acontecimientos; cf. las respuestas críticas de C. Maccise, “Proyecto ‘Palabra-Vida’. Reflexiones sobre una controversia”, *Christus* 54/627 (agosto 1989) 5-9; C. Mesters, “O Projeto ‘Palabra-Vida’ e a leitura fiel da Bíblia de acordo com a Tradição e o Magistério da Igreja”, *REB* 49 (fasc. 195) Setembro 1989, 661-673. La intervención de la CLAR necesitó, previamente, el cambio del antiguo prefecto para la Vida religiosa, Eduardo Pironio. La correspondencia entre el presidente de la CLAR, Luis Coscia ofm cap. y el nuevo prefecto, Jérôme Hamer y la complicidad del presidente del CELAM, Darío Castrillón Hoyos, es notable: allí se afirma; “Señor Cardenal, no sabemos de qué se nos acusa, a quiénes se acusa, por qué se nos acusa” [carta de la junta directiva de la CLAR al cardenal J. Hamer, Quito, septiembre 9 de 1989 (REF 000537), 2da parte.2]; a lo que se recibe la respuesta de “si no consideráramos suficientemente serio el problema del proyecto Palabra-Vida como para justificar tales medidas” (carta del presidente L. Coscia a los y las “presidentes de las conferencias nacionales de la vida religiosa en América Latina”, septiembre 14 de 1989 (REF 00381). En nueva carta, el presidente, haciendo referencia a la entrevista con el Card. J. Ratzinger afirma: “Ante nuestra dificultad de conseguir la entrevista con el CELAM, el Señor Cardenal contestó que se debía insistir en esta petición” (septiembre 18 de 1989, REF 00412). La lectura atenta de la correspondencia deja muy claro quiénes hacen “política” desde la mentira (y la ideología). ¿El evangelio?

11. Que no se me malinterprete: estoy de acuerdo en la importancia de la comunión eclesial, pero sería de desear que eso mismo se diga para todas las demás instancias, en todo caso, y no solo para las CEBs. Y sobre la ideología y manipulación política, resulta extraño que no se diga de otros grupos y movimientos en los que esto es más evidente y resultan mucho más perjudiciales a la iglesia y a los pobres. Así leído, este texto parece padecer “manipulación ideológica y política”.

12. En <http://curasopp.com.ar/posaparecida/d05.php> pueden verse el documento aprobado en la Asamblea (31 de mayo 2007) en paralelo con el documento emitido por la Curia vaticana (29 de junio 2007). Allí puede verse en rojo lo que ha sido omitido, en azul lo que se ha añadido y en verde lo que se ha cambiado de ubicación. Sobre las CEBs véase el Nº 102 del documento, 99c del adulterado y siguientes. No deja de ser “curioso” que el documento lamentaba cierto “clericalismo” (109) lo que fue omitido en la adulteración (100b) y hoy constituye un tema frecuente en boca del Pontífice.

tres años ha compartido casi todo el Nuevo Testamento y partes significativas del Antiguo. Podría pretenderse una revisión del mismo (una celebración con tanta “palabra” y tan poca participación y signos del pueblo quizás no sea plenamente apta para la idiosincrasia latinoamericana. La lectura de 4 textos bíblicos quizás sea exagerada, por más buena intención que manifieste). Pero, fuera de esto, resulta significativo que, en sendos documentos, tanto el Papa Benito XVI (*Verbum Domini* 59) como Francisco (*Evangelii Gaudium* 135-144) insistan tanto en la preparación de las homilias. Resulta bastante frecuente que estas sean usadas para regañar a la gente, para engendrar mentes sumisas e infantiles, para hablar de temas varios (y hasta para pedir dinero) pero con frecuencia no se parte en ellas de la Palabra de Dios. Muchas preguntas se pueden formular a partir de esto: ¿de dónde sacan los predicadores/pastores el nutriente para alimentar al pueblo de Dios si no parten de la Palabra de Dios? ¿Será que sólo reparten “golosinas del espíritu” (Juan de la Cruz) y no verdadero alimento? En ocasiones se ve que repiten textos que han encontrado en la web. ¿Será que para ellos el alimento necesario para este pueblo concreto en este tiempo concreto es igual en todas partes y todos los tiempos? En muchas ocasiones se escucha (o se oye decir) que los predicadores le hacen decir a la Biblia lo que ellos quisieran que diga, pero no lo que esta realmente dice. ¿Será que hay una “ideologización” de parte de algunos o una gravísima pereza intelectual de parte de otros, incapaces de leer, rumiar, meditar, y pensar en el pueblo al que deben dirigirse para dar los mejores nutrientes? Lamentablemente, todo indica que no es así, e incluso desde las mismas normas vaticanas se lo hacen saber. La Biblia y la realidad deben ser el test indispensable de toda celebración en la que se quiera escuchar realmente la “vox Dei”.

5.- Ecumenismo y diálogo interreligioso

Salvo en lugares o ambientes muy “eclesiales/eclesiásticos” el movimiento ecuménico no parece ser un espacio de gran recepción en América Latina. Esto no impide que haya, para empezar, un “ecumenismo popular”. No es posible negar, especialmente a partir de la proliferación de ciertos grupos evangélicos, que es frecuente (más en unas regiones que en otras, por cierto) encontrar que en

el seno de una familia hay diferencias religiosas. En ocasiones estas son traumáticas, pero en otras se valora el encuentro familiar por encima de todo: “Acá de política y de religión no hablamos”. Lo mismo ocurre, siempre según geografías y ambientes más o menos persistente, un “diálogo interreligioso” popular. En algunas ocasiones se provoca un sincretismo enriquecedor tanto para la paz familiar o barrial como para la profundización de la propia fe. Dentro de los grupos de difusión bíblica que mencionamos más arriba, lo ecuménico es absolutamente real, y enriquece a quienes tienen intención de profundizar los estudios bíblicos. Ciertamente, en los encuentros de “diálogo interreligioso” la Biblia no ocupa un lugar central, como sí lo ocupa en las celebraciones ecuménicas (o incluso con el judaísmo)¹³.

Pero no puede ignorarse, sin embargo, que el movimiento ecuménico (sin dudas un signo de nuestros tiempos, y signo de la presencia de Dios, que clama “que sean uno”) no gozó en los últimos tiempos de la misma vitalidad. El documento, mencionado, *Dominus Iesus*, fue, sin duda, un balde de agua helada en el movimiento. Eso no frenó otros ecumenismos (de los derechos humanos, del martirologio, de la vida cotidiana, por ejemplo) pero sin duda el planteo “*extra nos nulla salus*” [fuera de nosotros no hay salvación] no es expresión de diálogo, de respeto y de voluntad de encuentro y escucha. Pero la falta de recepción de este pobre documento mostró la vitalidad del movimiento ecuménico y la búsqueda tenaz de la unidad, tan necesaria, en la que la Biblia juega siempre un espacio fundamental.

II.- Una mirada sobre la constitución *Dei Verbum* (DV)

No es este el lugar de hacer un comentario sobre una constitución conciliar tan densa e importante. Pero hay algunos elementos fundamentales que se deben tener en cuenta. Ya el simple hecho – arriba mencionado – de la multiplicación de ediciones de la Biblia, y que en muchas casas o comunidades haya un ejemplar, es expresión de esta recepción, lo mismo que las diversas ediciones ecumé-

13. Fuentes para Ecumenismo y Diálogo interreligioso cf. *Interpretación de la Biblia en la Iglesia* IV C 4.

nicas (DV 22.25).

El gran paso insinuado por Pio XII de reconocer en los seres humanos una participación activa en la Biblia (DAS 25) se especificó claramente en la DV (11.12): “verdaderos autores”, “por medio de humanos [hombres: varones y mujeres] y en lenguaje humano”, “estudiar con atención lo que los autores querían decir y lo que Dios quería dar a conocer con dichas palabras”, “según su tiempo y cultura”: género literario, modo de pensar, de expresarse... A los exégetas toca aplicar estas normas en su trabajo de modo que “pueda madurar el juicio de la iglesia”. Porque el texto original tiene mayor autoridad y peso que cualquier versión (DAS 12).

Temas tradicionales como “inspiración”, “inerrancia” y otros, que presentaban una conflictiva resolución teológica, encontraron en el Concilio una acabada respuesta teológica (“la verdad de la salvación”, el modo análogo de la Encarnación, lugar de la Tradición y el Magisterio...).

Podría decirse, simplificando, que la Iglesia reconoció su sumisión a la Palabra de Dios, lo cual es ciertamente una obviedad, pero no era algo que se hubiera explicitado, y – como veremos - no es algo que siempre siga vigente.

Sin embargo, en el reciente Sínodo sobre la Palabra de Dios (2008), el cardenal Ouellet, presentando el *Instrumentum Laboris* afirmó:

Mientras tanto, se afirma generalmente que la Constitución *Dei Verbum* no ha sido plenamente recibida ya que el cambio que ésta inauguró, todavía no ha dado todos los frutos deseados y esperados en la vida y en la misión de la Iglesia.¹⁴

No es evidente a quiénes se refiere el Cardenal con “generalmente” y en qué aspecto no habría tenido recepción plena. Es muy posible, sin duda, pero – siendo que el texto del *Instrumentum Laboris* no habla de “recepción” –, también es posible que sea una expresión personal. ¿Cuál sería la recepción que él hubiera deseado o esperado?

14. M. Ouellet, Presentación del *Instrumentum Laboris* del Sínodo sobre la Palabra de Dios (6 de octubre de 2008) 4 [cita al *Instrumentum Laboris* Nº 5 aunque este no utiliza la palabra “recepción”]. https://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_22_xii-ordinaria-2008/04_spagnolo/b04_04.html (consultado el 15 de diciembre de 2020).

III.- La “recepción actual” del Concilio Vaticano II

Sin embargo, como se dijo, la recepción garantiza la eclesialidad, pero esta no es un “punto fijo”, esta representa un punto de partida. Los temas eclesiales mencionados al comienzo, luego casi olvidados y recuperados con el Concilio Vaticano II revelan que la recepción es un “movimiento”. Y hay algunos elementos contemporáneos que nos invitan a pensar en la “recepción actual” de algunos aspectos fundamentales.

1.- El avance del fundamentalismo

Sería muy arduo y excede nuestra capacidad una acabada comprensión del auge de los fundamentalismos.

Es evidente que estos rigen numerosos espacios donde debería reinar el pensamiento. Hay fundamentalismos políticos, los hay sociales y también religiosos. La hegemonía de los Medios de comunicación social suele poner el foco en algunos y desentenderse de otros, pero sin duda existen. Y dentro de estos “fundamentalismos” no podemos dejar de lado la lectura fundamentalista de la Biblia. Este modo de lectura es, lamentablemente, mucho más habitual y frecuente que una lectura según los criterios que desde *Dei Verbum* (y en adelante) se ven como necesarios, indispensables y –sobre todo – como serios y buenos para “dejar a la Biblia” pronunciar su palabra; para entender qué quiso decir el autor según sus costumbres y modos de expresarse¹⁵.

Una característica de la mayor parte de los llamados “nuevos movimientos” es, precisamente la lectura fundamentalista de la Biblia. Por ejemplo, en la carta de Luis A. Luna Tobar, arzobispo de Cuenca, Ecuador, a Kiko Argüello, fundador del “Camino Neocatecumenal”, explicando su ausencia a una reunión a la que había sido convocado, le cuestiona, entre otros elementos negativos, expresamente la “Lectura fundamentalista de la Biblia”.¹⁶ Una lectura descontextualizada, en ocasiones guiada por los sentimientos, o la euforia, es habitual. No es por otro motivo que el excelente documento Interpretación de la Biblia en

15. Fuentes sobre el Avance del fundamentalismo, cf. *Interpretación de la Biblia en la Iglesia I F*

16. Carta de mons. Luis Alberto Luna Tobar a Kiko Argüello, fundador del Camino Neocatecumenal, en *RELaT* 35, en <https://www.servicioskoinonia.org/relat/035.htm> (consultada el 18 de diciembre de 2020).

la Iglesia (1993), al que hemos aludido, afirma duramente que “(e)l fundamentalismo invita tácitamente a una forma de suicidio del pensamiento” (I.f).

Lamentablemente, la pereza en predicadores, pastores, animadores suele ser una triste explicación del uso fundamentalista, sea en predicaciones u homilias, o también para justificar actitudes, tomas de posición y otros aspectos (particularmente en terrenos de moral en el que pareciera que repetir uno o dos versículos aislados, descontextualizados y en ocasiones diciendo algo muy diferente a lo que dicen, se afirma casi como un “dogma” posiciones que, por lo menos, ameritarían buenos análisis, debates e incluso respeto a las diferencias. Esto invitaría a una preocupante autocritica, pero la “pereza”, a la que hicimos referencia, parece tornarla bastante difícil.

2.- Las “revelaciones privadas”

En coherencia con la Biblia y la Tradición, la Constitución Dei Verbum repitió que ya no debe esperarse “otra revelación pública” antes de la Venida de Jesús (DV 4). Sin embargo, han proliferado en nuestros tiempos y en las más diversas regiones, “revelaciones privadas”, algunas de las cuales, en ciertos ambientes, son más aceptadas y valoradas que la misma Palabra de Dios. Podrían mencionarse por decenas las supuestas apariciones y mensajes (algunos constituyen varios volúmenes), especialmente marianos. Los mensajes son generalmente intimistas, tradicionalistas y muy conservadores. En algunas ocasiones, los supuestos mensajes son utilizados como “clave de interpretación” de textos bíblicos, si no por las instancias “oficiales”, al menos por los “receptores/as” de la revelación que juegan un lugar casi episcopal sin – casi nunca – escuchar palabras claras, denuncias si es el caso, o aclaraciones o, directamente, prohibiciones. no parecen ajenas al invierno eclesial estas “revelaciones”, pero se extraña, al menos, una palabra “clara y distinta” por parte del “Magisterio”.

3.- El (mal) uso de la Biblia en la Iglesia.

Los documentos eclesiásticos, sean estos papales, curiales o episcopales, llaman la atención por su uso de la Palabra de Dios. Ya pasaron tiempos como el ejemplo dado por Pablo VI es la exhortación apostólica sobre la alegría (Gaudete

in Domino, 1975) donde después de “ver” la necesidad de la alegría (I.), presenta (“juzgar”) la alegría en el Antiguo Testamento (II.), luego en el Nuevo Testamento (III.) y finalmente la alegría “en el corazón de los santos” (IV.) para luego proponer (“actuar”) una “alegría para todo el pueblo” (V.), para los jóvenes (VI.) y como importante en los peregrinos del Año santo (VII.). En la inmensa mayoría de los documentos, encíclicas, exhortaciones apostólicas, documentos episcopales de los tiempos actuales, los textos bíblicos parecen mas bien decorativos, cuando no se utilizan para “probar” lo que de antemano estaba presupuesto que se diría (“dicta probantia”).

En este sentido, es llamativo – y cierto – lo dicho por el Papa Francisco:

Es importante sacar las consecuencias pastorales de la enseñanza conciliar, que recoge una antigua convicción de la Iglesia. Ante todo, hay que decir que en el anuncio del Evangelio es necesario que haya una adecuada proporción. Ésta se advierte en la frecuencia con la cual se mencionan algunos temas y en los acentos que se ponen en la predicación. Por ejemplo, si un párroco a lo largo de un año litúrgico habla diez veces sobre la templanza y sólo dos o tres veces sobre la caridad o la justicia, se produce una desproporción donde las que se ensombrecen son precisamente aquellas virtudes que deberían estar más presentes en la predicación y en la catequesis. Lo mismo sucede cuando se habla más de la ley que de la gracia, más de la Iglesia que de Jesucristo, más del Papa que de la Palabra de Dios. (*Evangelii Gaudium* 38).

Lamentablemente, esto no parece haber cambiado, y es razonable preguntarse si esto no significa poner el Magisterio por sobre la Palabra de Dios (DV 10).

Resumamos diciendo que, desde el concilio, hemos de celebrar como muy saludable que la Biblia haya vuelto a las manos del Pueblo. Pero hemos de mirar con atención todos los intentos – propios del “invierno eclesial” – de encerrar la palabra en algunos esquemas o estructuras (eclesiásticas, por cierto). Uno de los grandes peligros, propios de lo humano, es la domesticación de las cosas de Dios; es ir generando un Dios que se parezca lo más posible a nosotros mismos. Las cosas de Dios, la Palabra de Dios nos desinstala, los pone en movimiento, nos cuestiona. Nos pone cara a cara frente a un proyecto. cuando la Iglesia (o grupos eclesiales) desplazan las cosas de Dios para mirarse a sí mismos, cuando no

“dejamos a Dios ser Dios”, entramos en una suerte de “eclesiología” (LÉTHEL, 1989, p. 348).¹⁷ Cuando la teología se disoció de la santidad, por ejemplo, la ortodoxia se identificó con una doctrina antes que con el “sueño de Jesús para nuestra historia”; a eso urge una respuesta. El “secuestro” de la Biblia, la prohibición al laicado de acceder a ella, no sólo revela una infantilización de estos, sino un intento de que no se pueda confrontar el “ser” con el “deber ser” de la Iglesia expresado en las escrituras. Clericalismo, infantilismo o manipulación de la Biblia desde el fundamentalismo o su espiritualismo o moralización muestran a las claras que la primera recepción del Concilio Vaticano II fue dejando su lugar, invierno mediante, a una institución que por momentos pareciera entenderse como “poseedora” o dueña del espíritu.

Jesús les dijo: –Los reyes de los paganos los tienen sometidos y los que imponen su autoridad se hacen llamar benefactores. Ustedes no sean así; al contrario, el más importante entre ustedes compórtese como si fuera el último y el que manda como el que sirve. (Lc 22:25-26)

Referências

- AGUIRRE, R. *La memoria de Jesús y los cristianismos de los orígenes*. Estella: Verbo Divino, 2015
- ANGELELLI, E. reportaje de Familia Cristiana, abril 1975, p. 40-45.
- BARTH, K. *Carta a los Romanos*. Madrid: BAC, 2002.
- CELAM, Síntesis de los Aportes recibidos para la Vª Conferencia General, 30 de marzo 2007.
- CONGAR, I. La «réception» comme réalité ecclésiologique, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 56 (1972) 369-401 (versión breve en: id., “La recepción como realidad eclesiológica”, *RELaT* 322, <https://www.serviciosskoinonia.org/relat/322.htm> (consultado 23 de diciembre de 2020).
- DE LUBAC, H. *Medieval Exegesis. The Four Senses of Scripture*, vol. 1, Grand Rapids, Michigan – Edinburg: W. B. Eerdmans Publ. Comp. – T&T Clark 1998, 79.
- ELLACURÍA, I.; – SOBRINO, J. Introducción” en *Mysterium liberationis*. Conceptos fundamentales de teología de la liberación I, Madrid: ed. Trotta 1990, 10.

17. F. M. Léthel, *Connaître l’amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des saints*, Venasque: ed. du Carmel 1989, 348.

- GUDIÉL, H. La recepción latinoamericana del Vaticano II y la fe, *Revista Latinoamericana de Teología* 84 (2011) 282-298.
- LÉTHEL, F. M. *Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des saints*, Venasque: ed. du Carmel 1989.
- VIGIL, M. López. *Piezas para un retrato*, San Salvador, UCA editores 2014.
- H. DE LUBAC, *Medieval Exegesis. The Four Senses of Scripture*, vol. 1, Grand Rapids, Michigan – Edinburg: W. B. Eerdmans Publ. Comp. – T&T Clark 1998, 79.
- TOBAR, L. A. Luna, carta a Kiko Argüello, fundador del Camino Neocatecumenal, en RELaT 35, en <https://www.servicioskoinonia.org/relat/035.htm> (consultada el 18 de diciembre de 2020).
- MACCISE, C. Proyecto 'Palabra-Vida'. Reflexiones sobre una controversia, *Christus* 54/627 (agosto 1989) 5-9.
- MESTERS, C. O Projeto 'Palabra-Vida' e a leitura fiel da Bíblia de acordo com a Tradição e o Magistério da Igreja, *REB* 49 (fasc. 195) Setembro 1989, 661-673.
- QUELLET, M. Presentación del *Instrumentum Laboris* del Sínodo sobre la Palabra de Dios (6 de octubre de 2008) https://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_22_xii-ordinaria-2008/04_spagnolo/b04_04.html (consultado el 15 de diciembre de 2020).
- PETERS, E. *Heresy and Authority in Medieval Europe. Documents in Translation*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1980.
- PIÑERO, A. https://www.religiondigital.org/el_blog_de_antonio_pinero/Acaba-Trotta-Jesus-aproximaciones-Resena_7_2290340950.html (consultado el 11 de diciembre 2020).
- POLANCO, R. F., Concepto teológico de recepción con vistas a su aplicación al desarrollo posterior al Concilio Vaticano II, *Teol. vida* vol-54 no-2 (2013) 205-231.
- SERNA E. de la, Aparecida, comparación de los documentos <http://curasopp.com.ar/po-saparecida/d05.php>

A urgência de uma antropologia sexual personalista: a dificuldade de incorporação do princípio conciliar na antropologia sexual católica

The urgent of a personalist sexual anthropology: the difficulty of
incorporating the conciliar principle in catholic sexual anthropology

**Ronaldo Zacharias*

Resumo

Partindo do pressuposto de que o Concílio Vaticano II abriu uma era importante para a compreensão e enfoque da sexualidade por parte da Igreja, no presente artigo aborda-se a tentativa feita pelo Magistério de estender a perspectiva personalista promovida pelo Concílio a questões referentes à sexualidade, especialmente fora do contexto matrimonial. Servindo-se de uma leitura crítica sobre alguns elementos que comprometeram e continuam comprometendo o êxito do Magistério nessa tentativa, são evidenciadas as razões pelas quais assumir o princípio personalista do Concílio na antropologia sexual católica ainda se impõe como tarefa.

Palavras-chave: Concílio Vaticano II – Sexualidade – Magistério –
Moral Sexual.

Abstract

Assuming that the Second Vatican Council opened an important era for the Church's understanding and focus on sexuality, this article addresses the attempt made by the

**Pós-Doutorado em Democracia e Direitos Humanos (Ius Gentium Conimbrigae - Universidade de Coimbra - Portugal), é Doutor em Teologia Moral (Weston Jesuit School of Theology - Cambridge/USA), Coordenador do Curso de Pós-Graduação em Educação em Sexualidade (Centro Universitário Salesiano de São Paulo – UNISAL) e Secretário da Sociedade Brasileira de Teologia Moral (SBTM).*

Revista de Cultura
Teológica

Enviado em
15.05.2021

Aprovado em
15.09.2021

Ano XXIX - Nº 99
Maio - Ago 2021



PUC-SP

Programa de Estudos
Pós Graduação em
Teologia - PUC/SP

Magisterium to extend the personalist perspective promoted by the Council to issues related to sexuality, especially outside the matrimonial context. Using a critical reading of some elements that compromised and continue to compromise the Magisterium's success in this attempt, the reasons why accepting the Council's personalist principle in Catholic sexual anthropology is still imposed as a task.

Keywords: Second Vatican Council – Sexuality – Magisterium – Sexual Moral.

Introdução

Distantes há meio século do Concílio Vaticano II, pode ser difícil compreender a profundidade das afirmações feitas por dois grandes estudiosos da teologia moral católica. Para Charles Curran, “a realidade eclesial mais significativa que afetou profundamente a teologia moral e a vida toda da Igreja Católica foi o Concílio Vaticano II (1962-1965)” (CURRAN, 1999, p. 15). A partir do Concílio, a Teologia Moral deverá articular-se com a renovação dos demais campos da Teologia, a dialogar com as ciências e a abrir-se às transformações socioculturais. Caminhar com a humanidade e participar das suas alegrias e esperanças, dores e sofrimentos será fator determinante para o repensamento da moral católica (FABRI DOS ANJOS, 2004, p. 389-404; McCORMICK, 2006, p. 3-24).

Anthony Kosnik, por sua vez, não hesitou em afirmar que “com o Vaticano II abriu-se uma nova era na compreensão e enfoque da sexualidade por parte da Igreja” (KOSNIK, 1982, p. 70). Para ele, isso se deve ao fato de o Concílio ter introduzido “uma nova valorização da dimensão pessoal da sexualidade humana e um novo princípio para integrar as finalidades procriativa e unitiva da sexualidade no matrimônio” (KOSNIK, 1982, p. 70). Tais conquistas contribuíram, efetivamente, para que a moral católica reexaminasse suas mediações hermenêuticas e desse um passo significativo no reconhecimento da complexidade e pluralidade tanto da doutrina sobre sexualidade quanto do juízo moral sobre a vivência sexual dos fiéis.

A reflexão que segue, num primeiro momento, destacará a importância do

Concílio Vaticano II para uma nova compreensão da Igreja sobre sexualidade. Em seguida, ela se deterá sobre a tentativa feita pelo Magistério da Igreja de estender a perspectiva personalista promovida pelo Concílio a questões referentes à sexualidade, especialmente fora do contexto matrimonial. E, por fim, propará uma leitura crítica sobre alguns elementos que comprometeram e continuam a comprometer o êxito do Magistério nessa tentativa, evidenciando as razões pelas quais assumir o princípio personalista do Concílio na antropologia sexual católica ainda se impõe como tarefa.

1. Vaticano II: uma nova abordagem da sexualidade

A contribuição do Concílio quanto ao novo enfoque dado à sexualidade está expressa no capítulo sobre a promoção da dignidade do matrimônio e da família da Constituição Pastoral sobre a Igreja no Mundo de Hoje, *Gaudium et Spes* (GS; COMPÊNDIO DO VATICANO II. *Gaudium et Spes*, 2015, n. 47-52). Kosnik sintetiza-a de forma clara e precisa: o Concílio “rejeita a primazia dos aspectos procriativos sobre os aspectos unitivos da sexualidade, insistindo sobre sua adequada harmonia e integração [GS 51]. Sugere, com razão, que a pessoa humana é o centro integrador desses diversos valores característicos e reconhece explicitamente os valores pessoais [GS 51] e interpessoais que estão no cerne da sexualidade humana. Chama a atenção para a qualidade humana das expressões da sexualidade e como essas devem contribuir para o crescimento e desenvolvimento da pessoa [GS 49]. Reflete uma aguda sensibilidade para as dimensões sociais e comunitárias da sexualidade humana e do matrimônio [GS 47 e 50]. Por fim, ao reconhecer o Criador como fonte e cume da sexualidade humana santificada de modo especial na união sacramental que é o matrimônio, traz uma perspectiva transcendente a uma realidade que com demasiada frequência é considerada dum ponto de vista limitado e temporal [GS 48]” (KOSNIK, 1982, p. 70; GENOVESI, 2008, p. 186-188).

O Concílio deixa claro que o aspecto moral de todo procedimento orientado a harmonizar o amor conjugal, com a transmissão responsável da vida, deve ser determinado “segundo critérios objetivos tirados da natureza da pessoa e de seus atos” (GS 51) e que é somente por meio da virtude da castidade conjugal que se

pode “preservar o sentido integral da doação mútua e da procriação humana no contexto do verdadeiro amor” (GS 51). Vale notar ainda que, embora a *Gaudium et Spes* tenha aberto uma nova era a respeito da compreensão da Igreja sobre sexualidade, seu foco não era a sexualidade como tal, mas o matrimônio. É dentro da doutrina do matrimônio que se podem encontrar orientações a respeito da sexualidade e esse é um ponto-chave para o entendimento da visão católica sobre o tema. Será somente no ensino da Igreja pós-Vaticano II que as intuições básicas do Concílio serão estendidas a outras áreas da sexualidade humana.

2. *Humanae Vitae*

Antes de tomarmos em consideração os documentos pontifícios pós-conciliares específicos sobre sexualidade, convém que consideremos alguns elementos de um dos documentos eclesiais mais controversos após o Concílio Vaticano II: a Carta Encíclica de Paulo VI sobre a regulação da natalidade, *Humanae Vitae* (HV) (PAULO VI, 2011). Além do fato de a doutrina apresentada por Paulo VI ter influenciado profundamente o ensino da Igreja sobre sexualidade, João Paulo II tornou-se um dos principais defensores da opção feita por Paulo VI.

Refiro-me, aqui, aos elementos da Encíclica que julgo imprescindíveis para a compreensão do magistério pontifício posterior: o matrimônio, instituído pelo Criador, implica “doação pessoal recíproca”, “própria e exclusiva” dos esposos “em vista de um aperfeiçoamento mútuo pessoal, para colaborarem com Deus na geração e educação de novas vidas” (HV 8). O amor, razão da união conjugal, deve ser “plenamente humano”, “total”, “fiel e exclusivo” e “fecundo” (HV 9) e, como um ato da vontade, além de não poder admitir reservas, implica o compromisso perene do vínculo e abre-se à geração de novas vidas. Cabe ao casal a deliberação de fazer crescer uma família ou evitar um novo nascimento, respeitando as leis biológicas descobertas pela inteligência, dominando, por meio da razão e da vontade, as tendências do instinto e das paixões e assumindo a tarefa de ser intérprete fiel da ordem moral estabelecida por Deus, “expressa na própria natureza do matrimônio e dos seus atos e manifestada pelo ensino constante da Igreja” (HV 10). Os atos conjugais são honestos, dignos e legítimos, mesmo se

infecundos, “pois permanecem destinados a exprimir e a consolidar” a união dos esposos, embora faça parte do ensinamento do Magistério “que qualquer ato matrimonial (*quilibet matrimonii usus*) deva permanecer aberto à transmissão da vida” (HV 11). Existe uma inseparabilidade – querida por Deus e que ninguém pode alterar – entre os significados unitivo e procriador do ato conjugal, pois, “pela sua estrutura íntima, o ato conjugal, ao mesmo tempo que une profundamente os esposos, torna-os aptos para a geração de novas vidas, segundo leis inscritas no próprio ser do homem e da mulher” (HV 12). O respeito às leis do processo generativo implica o reconhecimento de não se considerar árbitro das fontes da vida humana, “mas tão-somente administradores dos desígnios estabelecidos pelo Criador” (HV 13). A renúncia ao uso do matrimônio nos períodos fecundos é uma questão de autocontrole – implica capacidade de “dominar as energias proporcionadas pela natureza irracional e orientá-las para um fim conforme com o bem do homem” –, e uma questão de respeito à “ordem estabelecida por Deus” (HV 16). Razão, vontade e ascese são meios para se dominar o instinto e favorecer que “as manifestações afetivas da vida conjugal sejam conformes com a ordem reta” (HV 21).

Seria muito proveitoso se pudéssemos fazer, aqui, um estudo mais aprofundado da *Humanae Vitae*, mas isso nos distanciaria do objetivo proposto por esta reflexão (GERARDI, 2018). Vale, contudo, ter presente que Paulo VI, embora se mantendo fiel à tradição para a qual “o ato conjugal só pode ser livre de pecado se realmente buscar a *transmissão* da vida”, ele “se diferencia dela ao reconhecer que a malícia não está tanto na recusa de gerar novas vidas, mas em intercursos sexuais que não respeitam as leis da natureza e a incidência da fertilidade” (ZACHARIAS, 2018, p. 271). João Paulo II não medirá esforços para deixar claro que a doutrina da *Humanae Vitae* deve ser normativa para o exercício da sexualidade (JOÃO PAULO II, 1987, n. 32 e 34).

3. Documentos pontifícios pós-conciliares sobre sexualidade

São muitas as publicações pontifícias em que há referências explícitas à sexualidade. Aqui vou me ater àquelas específicas sobre o tema. Acredito que a compreensão não resultará comprometida, porque o critério da continuidade

histórica do ensinamento se impôs historicamente.

3.1 Persona humana

A Declaração *Sobre alguns pontos de Ética Sexual (Persona Humana – PH; CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 2011, p. 112-124)*, publicada pela Congregação para a Doutrina da Fé, em dezembro de 1975, não teve a pretensão de abranger todo o ensino da Igreja sobre sexualidade, mas “recordar” (PH 6) e “reafirmar” (PH 13) o seu “ensinamento constante” (PH 8) sobre o assunto,¹ opondo-se a opiniões errôneas e a desordens morais difundidas na época (PH 6). A recordação-reafirmação da doutrina constante da Igreja – e, conseqüentemente, das normas que dela derivam – está fundada na convicção de que há “princípios e normas que, sem hesitações, a Igreja tem transmitido no seu ensinamento” (PH 5). Não importam as mudanças culturais; esses princípios e normas são absolutos e imutáveis (PH 4) porque inscritos na própria natureza humana, afetando, portanto, o pleno desenvolvimento e a santificação da pessoa. Sendo “coluna e fundamento da verdade” (1Tm 3,15), a Igreja é a única autoridade que pode autenticamente interpretá-los (PH 4).

Em síntese, alguns elementos essenciais da Declaração: a natureza e o significado da sexualidade humana expressam a sua finalidade em termos de sua radical importância para o desenvolvimento da pessoa e sua integração na comunidade humana (1). O verdadeiro sentido da sexualidade reside na Revelação e na ordem essencial da natureza – na qual há princípios imutáveis e normas absolutas que não podem ser alteradas por circunstâncias históricas nem culturais – e, portanto, só existe promoção da dignidade humana se a ordem essencial da sua natureza for respeitada (PH 3 e 4), assim como só existe bondade moral do ato sexual se a sua finalidade também for respeitada (PH 5). É apenas no matrimônio legítimo, isto é, numa comunidade definitiva de vida entre um homem e uma mulher, que o uso da função sexual tem o seu verdadeiro sentido e a sua retidão moral (PH 5 e 7). Conseqüentemente, relações sexuais pré-matrimoniais,

1. Na Declaração aparecem também as expressões: “tradição constante” (PH 9), “tradição da Igreja” (PH 9), “tradição cristã” (PH 10) e “doutrina tradicional” (PH 5,9,13). O fio condutor da Declaração é o princípio da continuidade histórica.

relações entre pessoas do mesmo sexo e prática da masturbação são atos privados de sua finalidade e, por isso, considerados intrinsecamente desordenados segundo a ordem moral objetiva, sejam quais forem os motivos de tais práticas (PH 9). As faltas de ordem sexual são objetivamente graves, mesmo que a pessoa em questão não seja sempre subjetivamente responsável por elas (PH 10). Maior atenção é dada aos elementos subjetivos no julgamento pastoral: a solicitude pastoral deverá ser compreensiva e prudente (PH 10). Embora a Declaração não feche as portas ao aprofundamento da doutrina – pois admite que, ao instruir os fiéis na doutrina moral que se refere à sexualidade, é preciso ter presente que essa “doutrina tradicional terá de ser aprofundada, expressa de maneira apta, para esclarecer as consciências perante as novas situações criadas e enriquecidas com discernimento por aquilo que pode ser dito de verdadeiro e de útil sobre o sentido e o valor da sexualidade humana” (PH 13) –, ela deixa claro que os princípios e as normas de vida moral reafirmados por ela deverão “ser fielmente mantidos e ensinados” (PH 13).

3.2 Orientações educativas sobre o amor humano

Em 1.º de novembro de 1983, a Congregação para a Educação Católica, contribuindo para a aplicação das declarações conciliares, publicou um documento intitulado *Orientações Educativas sobre o Amor Humano. Linhas gerais para uma educação sexual* (OEAH), destinado aos educadores católicos (CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, 1984). No documento propõe-se “examinar o aspecto pedagógico da educação sexual e indicar algumas orientações para a educação integral do cristão, segundo a vocação de cada um” (OEAH 2). Embora assegure que seu ensino pressupõe os princípios doutrinários e as normas morais relativos à sexualidade tais como propostos pelo Magistério da Igreja (OEAH 2), o documento representa um significativo progresso na compreensão da sexualidade. A sexualidade é assumida como dimensão constitutiva da pessoa: “é uma componente fundamental da personalidade, um modo de ser, de se manifestar, de comunicar com os outros, de sentir, de expressar e de viver o amor humano. Ela é, portanto, parte integrante do desenvolvimento da personalidade e do seu processo educativo” (OEAH 4); “caracteriza o homem e a

mulher não somente no plano físico, como também no psicológico e espiritual, marcando toda a sua expressão” (OEAH 5). O amor é o princípio humanizador da sexualidade, a qual, para adquirir qualidade verdadeiramente humana, deve ser “orientada, elevada e integrada” por ele (OEAH 6). Como “riqueza de toda a pessoa,” a sexualidade “manifesta o seu íntimo significado ao levar a pessoa para o dom de si no amor” (OEAH 16). Por isso, o exercício da genitalidade não deve nunca ser divorciado do contexto do dom recíproco que se realiza na comunhão de amor dos cônjuges (OEAH 5). Amor e fecundidade são significados intrínsecos da sexualidade, significados “que se incluem e reclamam mutuamente e não podem portanto ser considerados nem alternativos, nem opostos” (OEAH 32).

Criados à imagem e semelhança de Deus, “o homem e a mulher constituem dois modos segundo os quais a criatura humana realiza uma determinada participação do Ser Divino” (OEAH 26). A diversidade sexual existente entre homem e mulher visa à complementaridade de ambos numa relação de alteridade que implica reciprocidade de amor (OEAH 5 e 25). A pessoa humana expressa-se por meio de um corpo sexuado; por isso a corporeidade torna-se “o modo específico de existir e de operar próprio do espírito humano” e constitui a “primeira mensagem de Deus” para o homem e a mulher, como se fosse “uma espécie de ‘primordial sacramento’” (OEAH 22), contribuindo “a revelar Deus e o seu amor criador, enquanto manifesta a criaturalidade do homem, a sua dependência de um dom fundamental, que é o dom de amor” (OEAH 23). Esse corpo sexuado “exprime a vocação do homem à reciprocidade, isto é, ao amor e ao mútuo dom de si e reclama o homem e a mulher à sua constitutiva vocação à fecundidade, como um dos significados fundamentais do seu ser sexuado” (OEAH 24).

Jesus Cristo enriqueceu a vocação para o amor com o sacramento do matrimônio e com o chamado para a virgindade por amor do Reino. Ambos, matrimônio e virgindade, são vocações que se comprometem a realizar o dinamismo inerente à sexualidade, o dinamismo da autodoação, da abertura para os outros (OEAH 30 e 31). O domínio de si – entendido como capacidade de orientar o instinto sexual ao serviço do amor e de integrá-lo no desenvolvimento da pessoa – caracteriza a virtude da castidade à qual todos são chamados, virtude que é fruto, sim, da graça de Deus e do esforço pessoal de cada um (OEAH 18).

3.3 A verdade e o significado da sexualidade humana

O documento *Sexualidade Humana, verdade e significado. Orientações educativas em família* (SHVS) foi publicado pelo Conselho Pontifício para a Família em dezembro de 1995 (CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A FAMÍLIA, 2002), para oferecer aos pais algumas orientações para a educação sexual no seio da família. O Conselho Pontifício – reconhecendo que uma das dificuldades dos pais para uma adequada preparação dos filhos para a vida adulta está na educação para o verdadeiro significado da sexualidade – tira “da sabedoria que provém da Palavra do Senhor e dos valores que iluminam o ensino da Igreja”, algumas orientações pastorais com o intuito de ajudar os pais, e liga-as “com o conteúdo fundamental relativo à verdade e ao significado do sexo, no quadro de uma antropologia genuína e rica” (SHVS 2).

São dois os fundamentos da antropologia teológica do Documento: *o homem e a mulher foram criados para o amor; todos são chamados à castidade*. Ao criar o ser humano à sua imagem, o Deus Trindade – cuja essência é ser comunhão de amor – “inscreve na humanidade do homem e da mulher a vocação e, assim, a capacidade e a responsabilidade do amor e da comunhão. O amor é, portanto, a fundamental e originária vocação do ser humano” (SHVS 8), vocação esta realizada tanto por meio do amor conjugal quanto do amor virginal (SHVS 16), pois ambos os estados de vida encontram seu sentido na doação de si (SHVS 12). Essa vocação ao amor implica a capacidade e a responsabilidade de o homem e a mulher amarem e viverem em comunhão, isto é, na doação recíproca (SHVS 9). A capacidade de amar e dar-se ao outro encarna-se no caráter espousal do corpo: o homem torna-se um dom para a mulher e vice-versa e, mediante esse dom, a pessoa “realiza o próprio sentido do seu ser e existir” (SHVS 10 e 12). O fato de a pessoa amar na sua “totalidade unificada” (SHVS 13) faz com que a sexualidade humana se converta num dom, na medida em que é um “modo de se relacionar e se abrir aos outros”, tem “como fim intrínseco o amor, mais precisamente o amor como doação e acolhimento, como dar e receber” (SHVS 11). O homem e a mulher dão-se totalmente um ao outro até a morte, e abrem-se para o dom pelo qual se tornam cooperadores com Deus ao dar vida a uma nova pessoa humana. Somente como parte integral desse amor é que a doação sexual se reali-

za verdadeiramente. Por isso, “a este amor conjugal, e somente a este, pertence a doação sexual” (SHVS 14). Doar-se totalmente ao outro só é possível para quem é senhor de si mesmo, pois doação exige autodomínio, ao qual se chega pela “disciplina dos sentimentos, das paixões e dos afetos” (SHVS 16). Esse é o sentido da castidade (SHVS 18), virtude à qual cada um é chamado a viver conforme o próprio estado de vida. O amor é interpelado a ser amor de benevolência, que comporta o acolhimento da pessoa amada e considera o seu bem como próprio (SHVS 53); por isso a educação para o amor implica educação para a autodoação que, por sua vez, requer respeito, altruísmo e serviço, virtudes que pressupõem domínio de si, chave da educação na castidade.

4. João Paulo II: uma poderosa influência na noção católica de sexualidade

No período pós-conciliar, tivemos outros documentos pontifícios explícitos sobre questões sexuais, mais especificamente sobre a questão homossexual, que vale a pena serem nomeados aqui.² Não me referirei explicitamente a eles por causa da especificidade do tema de cada um. Vale notar, ainda, que, em 11 de outubro de 1992, foi publicado o Catecismo da Igreja Católica (CIgC; CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 2017), redigido depois do Concílio Vaticano II. Para João Paulo II, “depois de sua conclusão, o Concílio não deixou de inspirar a vida da Igreja” (JOÃO PAULO II, 1992, p. 8). Objetivando sintetizar a doutrina da Igreja em matéria de fé e de moral, o Catecismo refere-se à sexualidade ao abordar, na Terceira Parte, o agir cristão, exposto a partir dos

2. CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Carta sobre o atendimento pastoral às pessoas homossexuais* (1º.10.1986). In: CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Documenta*, 2011, p. 299-307; CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Algumas considerações acerca das propostas legislativas sobre a não discriminação das pessoas homossexuais (23.07.1992). In: *Documenta*, p. 404-407; CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Nota sobre os projetos de reconhecimento legal das uniões entre pessoas homossexuais (03.06.2003). In: *Documenta*, p. 541-547; CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA. *Instrução sobre os critérios de discernimento vocacional acerca das pessoas com tendências homossexuais e da sua admissão ao seminário e às ordens sacras* (04.11.2005). Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20051104_istruzio-ne_po.html; CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Responsum a um dubium sobre a bênção de uniões de pessoas do mesmo sexo* (22.02.2021). Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20210222_responsum-dubium-unioni_po.html.

Mandamentos (CIgC 2331-2391). Embora não seja um texto específico sobre sexualidade, o Catecismo sintetiza aspectos importantes dos vários documentos pontifícios sobre o tema, publicados até 1992. Talvez pelo seu caráter de “instrumento válido e legítimo a serviço da comunhão eclesial e como uma norma segura para o ensino da fé” (JOÃO PAULO II, 1992, p. 11), o Catecismo acabou mais conhecido e, conseqüentemente, mais citado do que todos os demais documentos juntos.

No entanto foram as catequeses de João Paulo II sobre o amor humano – realizadas durante as Audiências Gerais das quartas-feiras, em Roma, de 5 de setembro de 1979 a 28 de novembro de 1984 – que influenciaram todo o ensino católico sobre sexualidade na década de 1980 (JOÃO PAULO II, 2005).³ Vale a pena, aqui, ao menos elencar alguns dos principais elementos do seu ensinamento. No debate gerado pela *Humanae Vitae* foi muito enfatizada a capacidade de a pessoa controlar a natureza e manipular os processos biológicos. João Paulo II mudou o foco da questão para a capacidade de a pessoa controlar a si mesma e, por isso, concentrou suas reflexões na centralidade do “dom de si” e da “auto-disciplina” (SMITH, 1991, p. 233). Para ele, “o homem é *pessoa precisamente porque é senhor de si mesmo e se domina a si mesmo*. De fato, sendo senhor de si mesmo, pode ‘dar-se’ ao outro. E é esta dimensão — dimensão da liberdade do dom — que se torna essencial e decisiva para aquela ‘linguagem do corpo’, em que o homem e a mulher se exprimem reciprocamente na união conjugal. Dado que esta é comunhão de pessoas, a ‘linguagem do corpo’ deve ser considerada segundo o critério da verdade” (JOÃO PAULO II, 2005, p. 501, n. 5).

Para João Paulo II, o intercuro sexual tem um significado inerente e, por isso, uma verdade objetiva que deve ser respeitada e com a qual o comportamento deve ser conformado. Considerando que o intercuro sexual é um ato próprio do matrimônio, os esposos devem conformar suas ações ao significado do ato sexual, à sua natureza intrínseca. O significado inerente a esse ato é o de ser um

3. As Catequeses dadas por João Paulo II não constituem um documento oficial da Igreja sobre o tema, mas é importante considerá-las porque explicitam o trabalho feito por Karol Wojtyła antes de ser eleito Papa – *Amor e Responsabilidade* – e pela grande influência que esse trabalho exerceu no ensino pontifício sobre sexualidade e matrimônio durante seu pontificado (WOJTYLA, Karol. *Amore e responsabilità*. 6.^a ristampa. Genova: Marietti 1820, 1999).

ato de total dom de si. Porque o ato não significa só amor, mas também fecundidade em potencial, não se deve, nunca, despojá-lo de sua plena e adequada significação, como ensina a *Humanae Vitae* (JOÃO PAULO II, 2005, p. 501, n. 6). A separação artificial desses dois aspectos – unitivo e procriativo – não corresponde nem à verdade integral do significado do ato em si, nem à dignidade da comunhão de pessoas envolvidas nele e, portanto, contradiz a “linguagem do corpo”.⁴ Desse modo, não se pode falar nem da verdade do domínio de si, nem da verdade do dom recíproco e da recíproca aceitação de si por parte da pessoa” (JOÃO PAULO II, 2005, p. 501-502, n. 7). Para João Paulo II, é no amor matrimonial que um homem e uma mulher fazem um sincero dom total de si mesmo ao outro. É só no matrimônio que o homem e a mulher chegam a pertencer totalmente um ao outro. O dom de si não só é a alma do matrimônio, mas também a alma do ato conjugal. Portanto, se tudo é doação de amor, então não deveríamos nunca nos dar de modo parcial a alguém.

No ensinamento de João Paulo II, o significado do corpo não pode ser separado do significado do sexo (JOÃO PAULO II, 2005, p. 83-84, n. 5).⁵ Se o significado do corpo é um significado sexual, e a função do sexo, em certo sentido, é um “constitutivo da pessoa” e não apenas “um atributo da pessoa” (JOÃO PAULO II, 2005, p. 85, n. 1), a comunhão entre pessoas está profundamente enraizada na “natureza” corpórea delas. Esse significado é realmente expresso por meio da união “nupcial”, isto é, pela doação do homem à mulher e vice-versa. Trata-se de uma doação que completa e realiza o homem e a mulher, a ponto de fazer deles “uma só carne”. Não há dúvida de que, para João Paulo II, a unidade entre homem e mulher é expressa e realizada no ato conjugal. É o sexo

4. O conceito de “linguagem do corpo” é chave para entender a exigência de João Paulo II. Para ele, nenhuma outra ação, além do intercurso sexual, pode significar união, porque os corpos, durante o intercurso sexual, estão envolvidos numa ação que significa total doação de si. Além disso, considerando que essa união significa também a possibilidade de dar origem a uma nova vida, esse ato deve – para os que nele se engajam responsabilmente – significar o compromisso, por toda a vida, de partilhar com o outro o completo bem-estar da outra pessoa. Em outras palavras, está inerentemente vinculada ao intercurso sexual a perspectiva da obrigação moral: o total dom de si implica partilhar a vida inteira por toda a vida. JOÃO PAULO II, 2005 p. 501, n. 5.

5. João Paulo II não identifica corpo com sexualidade, porque, para ele, “o fato de o homem ser ‘corpo’ pertence à estrutura do sujeito pessoal mais profundamente que o fato de ele ser, na sua constituição somática, também masculino e feminino”. JOÃO PAULO II, 2005, p. 77, n. 1.

que permite ao homem e à mulher se tornarem “uma só carne” e submeterem sua humanidade à bênção da fertilidade. Por causa disso, não há razão para tratar o corpo e o sexo fora do contexto do casamento.

Para João Paulo II, é a capacidade de autodomínio que torna possível a autodoação. Para compreender o que isso significa, é preciso, primeiro, considerar o significado teológico que ele dá ao conceito de natureza: ela deriva de Deus e reflete Seus pensamentos e planos eternos. Consequentemente, os ditames da ordem natural devem ser compreendidos e aceitos pela razão, se não se quiser violar a justiça de Deus. Mais do que ser fiel a uma “lei natural” impessoal, a pessoa é chamada a ser fiel a Deus, Criador, Fonte e Senhor da ordem que se manifesta nessa lei. O respeito pelas leis da natureza é, para João Paulo II, o produto não de uma atitude legalista, mas de uma atitude amorosa. Quem gera violência à “natureza” também “viola” a pessoa, fazendo dela um objeto de prazer em vez de um objeto de amor. A união de pessoas no amor não tem necessariamente de ser realizada por relações sexuais. Mas, quando toma essa forma, o valor personalista da relação sexual não pode ser assegurado sem a disposição para a paternidade/maternidade. A aceitação da possibilidade de procriação, na relação conjugal, protege o amor e é condição indispensável para uma união verdadeiramente pessoal. Mas isso exige domínio de si, autocontrole, autodisciplina. Entendido como uma singular capacidade de perceber, amar e praticar os significados da linguagem do corpo, o autodomínio – que, na realidade, é a virtude da continência – é a “condição fundamental” para que a “recíproca linguagem do corpo permaneça na verdade” (JOÃO PAULO II, 2005, p. 513, n. 1). João Paulo II não ignora o fato de que o autodomínio pode começar como capacidade de resistir à concupiscência da carne. Mas é importante que o autodomínio leve os esposos a alcançar o bem da autodoação no seu relacionamento. Para ele, o principal não é se o autodomínio liberta ou não a pessoa de suas paixões, nem se capacita a pessoa para que se abstenha do intercuro sexual, quando necessário; o seu efeito principal é capacitar a pessoa a pôr suas paixões a serviço do amor e a fazer escolhas que respeitem a natureza humana (JOÃO PAULO II, 2005, p. 513, n. 1). Isso só é possível mediante a educação da vontade, dos sentimentos e das emoções, educação que pressupõe “a clara percepção dos valores expressos

na norma e a consequente maturação de sólidas convicções que, se acompanhadas pela respectiva disposição da vontade, dão origem à correspondente virtude” (JOÃO PAULO II, 2005, p. 513, n. 1).

5. “Homem e mulher os criou”: o diálogo sobre a questão *gender*

Em 02.02.2019, a Congregação para a Educação Católica publicou o documento “*Homem e mulher os criou*”. Para uma via de diálogo sobre a questão do *gender* na educação” (HMC; CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, 2019), com o objetivo de ajudar as famílias, as escolas e a sociedade a “enfrentar com método as questões mais atuais acerca da sexualidade humana, à luz da vocação para o amor a que cada pessoa é chamada” (HMC 5). Partindo do pressuposto da existência de uma “desorientação antropológica” (HMC 1), o documento pretende combater a “ideologia genericamente chamada ‘*gender*’, que nega a diferença e a reciprocidade natural de homem e mulher” (HMC 2) e “apresenta uma sociedade sem diferenças de sexo, esvaziando a base antropológica da família” (HMC 2). Para o documento, a chamada ideologia de gênero visa promover “uma identidade pessoal e uma identidade afetiva radicalmente desvinculadas da diversidade biológica entre homem e mulher” (HMC 2) e, com ela, não há como dialogar. Assumindo a concepção de sexualidade (HMC 4) proposta por *Persona Humana* e por *Orientações educativas sobre o amor humano* (PH 1, OEAH 4), o documento pretende instaurar uma via de diálogo sobre a questão *gender* na educação com as investigações sobre gênero “que procuram aprofundar adequadamente o modo em que se vive, nas diversas culturas, a diferença sexual entre homem e mulher” (HMC 6). Articulando o tema com base em três atitudes – ouvir, analisar e propor – o documento pretende responder a algumas emergências educativas sobre os temas da afetividade e sexualidade. A síntese aqui proposta seguirá a mesma metodologia. *Ouvir*: o documento sintetiza o que ocorreu nos últimos decênios da seguinte forma: do domínio da leitura sociológica da diferenciação sexual – a ponto de se afirmar que “a identidade sexual deriva mais de uma construção social do que de um dado natural ou biológico” (HMC 8) – chegou-se a “uma radical separação entre gênero

(*gender*) e sexo (*sex*), com prioridade do primeiro sobre o segundo”, a ponto de as pessoas “autodeterminarem as próprias inclinações sexuais sem ter em conta a reciprocidade e a complementaridade da relação homem-mulher e da finalidade reprodutora da sexualidade” (HMC 10), abrindo as portas a várias “orientações sexuais” que dependem unicamente da escolha do sujeito (HMC 11). Tais concepções levaram a priorizar o afeto nas relações e a prescindir da diferença sexual e da procriação; conseqüentemente, a duração das relações passou a depender exclusivamente do desejo contingente dos indivíduos e não da natureza vinculante da relação (HMC 2, 13, 14, 19, 22). O matrimônio passou a ser uma forma a mais de união entre tantas outras possíveis, inclusive poliamorosas. A liberdade de escolha de gênero impôs-se como expressão da absoluta liberdade de autodeterminação dos indivíduos. Cabe à sociedade apenas garantir os direitos de cada indivíduo, a fim de que possam realizar-se sem ser discriminados (HMC 8-14).

Analisar: o documento afirma “a *centralidade do corpo* como elemento integrante da identidade pessoal e das relações familiares”, corpo este profundamente marcado pelo “dimorfismo sexual”, isto é, pela diferença sexual entre homem e mulher (HMC 24). A diferença entre masculino e feminino é “parte constitutiva da identidade humana” e a tentativa de superar essa diferença é um obstáculo ao “processo de identificação” dos indivíduos (HMC 25-26), visto que “a diferença é condição para o conhecimento de modo genérico e para o conhecimento da própria identidade”, identidade que se forma por meio da alteridade (HMC 27). Somente a “complementaridade fisiológica, baseada na diferença sexual, assegura as condições necessárias para a procriação” (HMC 28), de modo que o recurso às tecnologias reprodutivas, embora possível, dá origem a uma série de problemas éticos que deveriam ser evitados pelo bem das pessoas em questão.

Propor: no processo de educação afetivo-sexual, que se expressa como educação para o amor, as propostas educativas devem-se fundamentar numa antropologia autenticamente cristã. Esta “funda as suas raízes na narração das origens como são descritas no Livro do Gênesis” (HMC 31). A natureza humana – a ser respeitada e não manipulada – deve ser compreendida “à luz da *unidade da alma e do corpo*”, ou, em outras palavras, numa “totalidade unificada” (HMC 32-33). Por isso é necessário “confirmar a raiz metafísica da diferença sexual: homem e

mulher, na realidade, são as duas modalidades nas quais se exprime e se realiza a realidade ontológica da pessoa humana” (HMC 34). A abertura de um ao outro – e dos dois aos outros – é condição para um amadurecimento autêntico (HMC 33). “À luz de uma *ecologia plenamente humana e integral*, a mulher e o homem reconhecem o significado da sexualidade e da parentalidade naquela intrínseca intenção relacional e comunicativa que atravessa a própria corporeidade e os envia um para o outro mutuamente” (HMC 35).

6. O que foi feito com o princípio conciliar?

O Concílio Vaticano II propôs que o princípio personalista – *a natureza da pessoa e de seus atos* (GS 51) – fosse assumido como critério para a avaliação do comportamento sexual no matrimônio. Os documentos pós-conciliares poderiam ter efetivamente estendido a aplicação desse princípio a questões sexuais fora do contexto matrimonial. A análise crítica que segue evidenciará – de forma indireta – o que foi feito com tal princípio.

6.1 Persona Humana

Persona Humana provocou uma reação decepcionante em relação à metodologia e ao conteúdo assumidos (CURRAN, 1976, p. 147-164; McCORMICK, 1977, p. 100-114). Em vez de afirmar o sentido da sexualidade humana a partir da *natureza da pessoa e de seus atos*, optou por afirmá-lo com base na finalidade e estrutura do ato sexual e, com isso, foi acusada de reduzir a sexualidade à sua dimensão física e/ou biológica (CURRAN, 1989, p. 50). Em outras palavras, é na ordem essencial da natureza que devem ser encontrados os imutáveis, universais e eternos princípios que transcendem as categorias históricas; consequentemente, as diferenças históricas e culturais têm pouca ou nenhuma importância no juízo moral de uma determinada prática.

Numa perspectiva personalista, faculdades e atos sexuais deveriam ser considerados “em referência à pessoa e à sua relação com outras pessoas” (CURRAN, 1976, p. 156), caso contrário o “lugar” dos aspectos psicológicos, socioculturais, pessoais, relacionais e transcendentais da sexualidade torna-se uma questão secundária. Abre-se, assim, o espaço para o legalismo impor-se como modelo ético

primordial, em detrimento do valor e do sentido da sexualidade humana. Nessa perspectiva, a obediência à lei passa a ser o único critério para a avaliação moral do agente. A proposta da Declaração talvez fosse outra se tivesse assumido o modelo relação-responsabilidade como modelo ético por excelência (VACEK, 1996, p. 633-653). e reconhecido que, quanto mais se aprofundam as questões particulares, mais as leis têm de admitir exceções, pois é muito difícil e, às vezes, até mesmo impossível se admitirem leis imutáveis, eternas e universais.

Embora o modo como a Declaração se refira à Sagrada Escritura possa ser questionado – por ignorar totalmente os processos hermenêuticos que deveriam ser aplicados para melhor compreensão do texto e do seu sentido (KEANE, 1977, p. 188; CURRAN, 1977 p. 158) –, ele é coerente com a metodologia empregada, pois o que o autor bíblico pretendia dizer – na ocasião e nas circunstâncias em que o texto foi escrito –, não importa. O que, de fato, interessa é que tais citações possam servir como prova da existência de normas morais absolutas, como atestam as notas 16 e 18 da Declaração.

Outro fator que nos leva a afirmar que a Declaração é uma mistura de elementos pré e pós-conciliares é o modo como aborda a questão do pecado e da opção fundamental (CURRAN, 1976, p. 159). O pecado mortal é compreendido em termos de atos contra a lei de Deus (KEANE, 1977, p. 187). Atos isolados e/ou particulares – assim como a escolha consciente e livre de um objeto gravemente desordenado e a transgressão deliberada, em matéria grave, de cada uma das leis morais – são suficientes para constituir pecado mortal, não importando a opção fundamental que define a disposição moral da pessoa (PH 10; CURRAN, 1970, p. 159-188). Infelizmente, a antropologia relacional subjacente ao Vaticano II não informou a doutrina da Declaração sobre o pecado.

A respeito de questões práticas – como sexo antes do casamento, homossexualidade e masturbação –, a Declaração optou por “recordar” a “doutrina constante” da Igreja de que “o uso da função sexual não tem o seu verdadeiro sentido e a sua retidão moral senão no matrimônio legítimo” (PH 5), em oposição a “graves erros e a maneiras de proceder aberrantes, amplamente difundidos” (PH 6), sintetizados nos números de 8 a 10.

Por um lado, a Declaração contribuiu para o desenvolvimento da doutrina da Igreja sobre a ética sexual, pois, segundo Kosnik, “as intuições básicas do Vaticano II [ele se refere a uma nova valorização da dimensão pessoal da sexualidade humana e um novo princípio para integrar as finalidades procriativa e unitiva da sexualidade no matrimônio] foram ampliadas para além do contexto do matrimônio a outras áreas da sexualidade humana” (KOSNIK, 1982, p. 50). Por outro, segundo os elementos apenas apresentados, várias são as indicações de que a Declaração não alcançou o seu intento (KEANE, 1977, p. 187). O fato é que o ensinamento proposto pela Declaração não impactou a vida dos fiéis, assim como não se permitiu ser impactado por ela.

6.2 Os documentos sobre Educação Sexual

Orientações Educativas sobre o Amor Humano e Sexualidade humana: verdade e significado caracterizam-se como diretrizes – o primeiro, para as escolas e o segundo, para as famílias – que proclamam ser indispensável a ação educadora, com a convicção de que, através de Cristo, toda educação, dentro e fora da família, torna-se parte da própria pedagogia salvífica de Deus. Em vista da sua natureza, seria irrealista esperar que tais documentos propusessem algo novo em relação ao ensino da Igreja.

Ao contrário de *Persona Humana*, tais documentos discutem a sexualidade em termos da visão cristã básica que afirma a bondade da sexualidade e de toda a criação, a transformação redentora da sexualidade humana à luz do mistério de Cristo, mas também a sua fragilidade, sempre ameaçada pela limitação e pecaminosidade humanas. Nesse sentido, ambos refletem – pelo menos no plano teológico – um desenvolvimento da tradição, pois apresentam uma compreensão da sexualidade humana como radicalmente enraizada na própria natureza da pessoa humana. Essa nova apreciação da profundidade e do significado da sexualidade humana não é de menor importância: implica um papel legítimo da sexualidade humana em todas as fases do desenvolvimento humano, deixando de vê-la como simplesmente restrita ao estado matrimonial (SHVS 77-111). Dentro e fora do casamento, pelo menos no plano teórico, a sexualidade humana deve servir à finalidade de promover o crescimento para a maturidade pessoal e a inserção na

sociedade.

A maior riqueza de ambos os documentos está no fato de não considerarem a condição sexual da pessoa humana como mero acidente, atributo ou qualidade da pessoa. Eles a assumem como uma condição constitutiva do ser humano, um modo específico de viver “na carne”. Nessa perspectiva, os corpos humanos, na sua condição masculina ou feminina, são expressões concretas da humanidade e de todas as dimensões que os fazem seres humanos.

Infelizmente, essa perspectiva holística não é muito evidente quando são abordadas questões práticas concernentes à moralidade sexual fora do contexto do matrimônio. Subjacente a essa ambiguidade está a relação entre conhecimento moral objetivo e experiência moral subjetiva. Segundo os documentos, a objetividade do conhecimento moral deve ser totalmente determinada pelos valores morais fundamentais relativos às questões sexuais. Se esses valores são plenamente realizados, as ações sexuais são objetivamente morais; se não forem plenamente realizados, são objetiva e gravemente imorais, não importando quais sejam as circunstâncias a elas inerentes. Nessa perspectiva, a sensibilidade pastoral que caracteriza os documentos — especialmente *Orientações educativas sobre o amor humano* — é reduzida a uma questão de justificar por que as pessoas às vezes não são subjetivamente culpáveis por suas más ações, mesmo se o que fizeram for objetivamente grave. Infelizmente, as razões que devem motivar a sensibilidade pastoral não são vistas como constitutivas do significado moral das ações; conseqüentemente, só podemos esperar por respostas “cosméticas” a certos dilemas morais, isto é, respostas que não impactam a vida das pessoas porque não têm significância para elas — como a abstinência perpétua para pessoas homossexuais e a continência perfeita para os casais em segunda união —, fazendo com que vivam como podem — até mesmo em contradição com as normas —, sem se considerar menos católicas por isso.

Os documentos admitem que a sexualidade humana expressa a qualidade única da pessoa e, ao mesmo tempo, ajuda a pessoa a se realizar plenamente. Por isso, a sexualidade humana jamais poderia ser reduzida a um fenômeno que “acontece”, independentemente de escolhas pessoais. As pessoas são chamadas

a humanizar sua sexualidade, integrando seus impulsos sexuais num projeto de vida. E aqui há outra ambiguidade presente nos documentos: a abstinência de relações sexuais é a única maneira de integrar a sexualidade na totalidade da pessoa e, portanto, condição necessária para se alcançar excelência moral (ZACHARIAS, 2018, p. 265-294).

6.3 A Teologia do Corpo de João Paulo II

A teologia do corpo proposta por João Paulo II é caracterizada por uma considerável dose de essencialismo e idealismo. Para ele, há uma verdade objetiva no significado do sexo ao qual nosso comportamento deve conformar-se. Esse significado inerente é a inseparável conexão, estabelecida por Deus, entre os significados unitivo e procriativo do ato conjugal. Essa é a verdade sobre o sexo que a linguagem do corpo deve expressar (CAHILL, 1987, p. 173-174).

A metáfora “esponsal” é assumida por João Paulo II como base da sua antropologia teológica (JOÃO PAULO II, 2005, p. 97-106). Mediante a encarnação e a redenção, Deus, o Criador, estabelece uma relação sponsal com sua criação, a humanidade. Deus inicia o relacionamento e a humanidade responde. Deus é quem ama e a humanidade responde a esse amor. Deus é essencialmente masculino e a humanidade essencialmente feminina; a mulher é caracterizada como essencialmente receptiva e o homem, essencialmente ativo; portanto a complementaridade só pode ser alcançada por meio de um relacionamento entre sexos opostos. O relacionamento sponsal corresponde a essa ordem e a doação de si – atividade e receptividade – parecem reduzir-se a uma questão biológica. Em outras palavras, o relacionamento interpessoal entre homem e mulher é moldado e estruturado como o relacionamento entre Deus e a humanidade. A humanidade é a noiva em relação a Deus, o noivo. A ética sexual que deriva dessa concepção se fundamenta no fato de o amor espiritual exercer completo domínio sobre o corpo.

Essencialmente diferentes, homem e mulher são completos “somente” na relação de um com o outro. Consequentemente, a “essência” de ser masculino e feminino deve ser encontrada nas características e nos papéis que diferenciam homem e mulher e, por isso, constitui a condição *sine qua non* para uni-los. Tal

essencialismo é muito problemático porque propicia modos assimétricos de relacionamento entre homem e mulher e descarta qualquer relacionamento que não esteja baseado na diferenciação de gênero. Torna-se mais problemático ainda, se considerarmos que essa compreensão é “retirada” da Escritura e, por isso, implicitamente, afirmada como palavra de Deus. “Gênero, para João Paulo II, não é mera categoria física, mas uma categoria metafísica e teológica correspondente à ‘ordem da criação’” (ROSS, 2005, p. 80).

Com a intenção de limitar a relação sexual a uma sexualidade conjugal potencialmente procriadora, João Paulo II defende que a complementaridade — de que é feito o matrimônio — é primária e essencialmente a complementaridade ontológica dos sexos (JOÃO PAULO II, 2005, p. 68-87; SALZMAN; LAWLER, 2012, p. 131-136). Trata-se de uma postura bastante problemática, pois, além de João Paulo II ter optado por uma visão particular entre muitas na área da análise de gênero (KELLY, 1998, p. 51), ele escolheu também uma visão que não corresponde à experiência da maioria das mulheres (TRAINA, 2005, p. 315). As linhas estereotipadas de gênero que João Paulo II sugere estarem inscritas em nossa natureza sexual são o resultado do seu esforço de embasar a complementaridade na ontologia e na anatomia e não na personalidade. E a experiência deixa claro que a complementaridade física, por exemplo, tende a ser menos importante à medida que o amor amadurece (TRAINA, 2005, p. 318). Ao deixar de incorporar a voz e a experiência de tantas mulheres, a teologia do corpo de João Paulo II é criticada por não ser tanto esposal como parece, mas masculina (BEATTIE, 1997, p. 175).

Embora João Paulo II reconheça que o pecado alterou o significado original da sexualidade (JOÃO PAULO II, 2005, p. 148-170), o idealismo presente no seu ensinamento pode ser mais bem representado por sua crença em que um amor de total doação de si e um perfeito autocontrole racional seja possível. O principal problema implícito nessa compreensão é que a experiência dos sexualmente ativos nos mais variados contextos de relacionamentos interpessoais não é levada em consideração. João Paulo II reconhece que a sexualidade humana não pode ser reduzida a um fenômeno biológico, mas não consegue assumir as profundas consequências de considerar a sexualidade humana enraizada num contexto his-

tórico e social. Por isso insiste em falar sobre “significados” da sexualidade em si mesma, independentemente de gênero, idade, educação, fé, orientação sexual etc. No entanto, não podemos nos esquecer de que, sendo a experiência humana sempre parcial e socialmente condicionada, qualquer “significado” é o resultado da construção pessoal-social atribuída à experiência por parte de quem a vive e, portanto, todo significado é sempre relativo (CAHILL, 1989, p. 150; SELLING, 1998, p. 35).

É claro que a sexualidade humana expressa significados, mas não independentemente do contexto em que está sendo interpretada. Mesmo sem o contato físico, por exemplo, a sexualidade pode significar fecundidade, violência, igualdade, discriminação, reciprocidade, opressão. A metáfora “esponsal” do corpo, além de pretender que o corpo seja essencialmente heterossexual e orientado para a reprodução, assume o matrimônio como o único contexto no qual a sexualidade encontra e expressa seu único significado, o conjugal (SELLING, 1998, p. 32). E isso faz com que, apesar de usar uma linguagem personalista, a teologia do corpo de João Paulo II acabe reduzindo a sexualidade a um meio para alcançar um fim [a procriação] ou a uma realidade que subsiste para justificar outra [matrimônio]. Soa contraditório que João Paulo II dê prioridade à pessoa humana no seu ensino sobre sexualidade, mas não conceba qualquer expressão sexual fora do matrimônio, como se atração e desejo sexual não fizessem parte da vida humana. Também soa contraditório que ele defina o significado da sexualidade em termos de valores intersubjetivos, ao mesmo tempo em que não aceita que atos físicos possam ser subordinados às necessidades das pessoas, como sujeitos, e à sua responsabilidade pelo outro. Não é à toa que o maior desafio à teologia do corpo proposta por João Paulo II e, conseqüentemente, à compreensão que dela deriva sobre a sexualidade, “é a experiência das pessoas”, porque o que ele “aborda de fora e chama de luxúria, elas vivem a partir de dentro e chamam de amor” (MODRAS, 1988, p. 125).

O uso que João Paulo II faz da Escritura – prescindindo da abordagem histórico-crítica dos textos, do progresso das ciências sociais e da experiência humana –, até certo ponto constitui a base do essencialismo e do idealismo que caracterizam seu ensino. À primeira vista, é fascinante a interpretação da Escritura feita

por ele: o amor não poderia ser mais puro nem mais romântico! Mas, na realidade, essa visão é o resultado de se considerar um homem e uma mulher – esposo/ esposa – fundamentalmente abstratos. As interpretações teológicas propostas por ele não estão vinculadas aos significados originais dos textos bíblicos. Além de isso ser muito questionável do ponto de vista da interpretação histórico-crítica, João Paulo II assume uma atitude que parece ser ainda mais problemática: ele interpreta os textos bíblicos “à luz um do outro, supondo que partilhem uma atitude e uma visão teológica comum em relação ao corpo e sua sexualidade” (MODRAS, 1988, p. 123). Consequentemente, a interpretação de masculinidade e feminilidade que emerge de sua leitura da Escritura ignora o fato de que os modos de pensar bíblicos deveriam ser situados em seus contextos históricos, sociais e políticos particulares e, por isso, não podem ser tidos como verdade atemporal. O resultado é que, quando o contexto histórico é ignorado, uma interpretação particular da Escritura é elevada ao nível de revelação divina.

João Paulo II ofereceu à Igreja uma profunda compreensão teológica da sexualidade. Mas ela não teve o potencial para modificar o modelo ético do ensino oficial da Igreja. Lisa Cahill, num dos seus ensaios sobre a ética sexual católica e a dignidade da pessoa, lembra-nos que escritos com fundamentos personalistas não têm, necessariamente, consequências práticas paralelas (CAHILL, 1989, p. 121). Todd Salzman e Michael Lawler – referindo-se à antropologia sexual de João Paulo II – também apontam o fato de que “mudanças de paradigma podem modificar a terminologia, [...] e ainda ser vítima da mesma bagagem conceitual e terminológica” (SALZMAN; LAWLER, 2012, p. 132). Talvez esteja aí a razão do êxito não alcançado.

6.4 “Homem e mulher os criou”

Apesar de mais recente, o documento da Congregação para a Educação Católica é mais uma expressão da falta de consideração da história concreta das pessoas. Ele se propõe ao diálogo, mas seus interlocutores são os documentos pontifícios e não as comunidades médica e científica com experiência em identidade de gênero e, muito menos, as pessoas transgênero e suas famílias (DEVER, 2019; MARTIN, 2019). O julgamento que o documento faz de pessoas que se

descobriram transexuais, por exemplo, não deixa de ser resultado de uma perspectiva orientada ideologicamente, o que compromete a via de diálogo proposta.

É bastante questionável o fato de o documento caracterizar a expressão não-binária de gênero como uma escolha-opção baseada em sentimentos-desejos. Talvez essa concepção seja resultado da falta de uma clara distinção entre identidade de gênero e identidade sexual (ARAUJO, 2014, p. 136). Seja como for, ela carece de evidência científica e, além de tudo, pode favorecer ainda mais a violência contra pessoas LGBTI+ (SCHUTZ, 2019). A compreensão de masculino e/ou feminino depende essencialmente da dimensão sociocultural da sexualidade. O que é “próprio” do homem e da mulher é mais resultado de uma construção social do que um dado natural ou biológico. Isso não significa anular a diferença sexual como “parte constitutiva da identidade humana” (HMC 26), mas apenas dar a ela o seu devido significado. Masculinidade e feminilidade são dimensões do humano, significadas pela cultura e continuamente transformadas por ela. A identificação entre identidade de gênero e identidade sexual pode gerar confusão e favorecer injustiças.

A antropologia da complementaridade é a antropologia assumida pelo documento e a distinção sexual é o elemento que a caracteriza. O risco de reduzir complementaridade à sua dimensão biológica pode levar a desconsiderar que as relações humanas são muito mais complexas do que a mera complementaridade baseada no sexo da pessoa. Tais relações “são baseadas em reciprocidades que mudam ao longo do tempo” (IMPERATORI-LEE, 2106). As relações de alteridade, exigência da natureza humana, implicam mais reciprocidade do que complementaridade. Ao sair de si, a pessoa descobre o outro, diferente de si, como possibilidade de relação. Relação que se caracteriza pela partilha recíproca e não pelo interesse em completar o que falta em si ou no outro. E isso se dá também entre pessoas do mesmo sexo, a ponto de podermos falar de complementaridade pessoal, que inclui complementaridade de orientação (SALZMAN; LAWLER, 2012, p. 105). A razão é muito simples: cada pessoa é diferente da outra, independentemente do sexo biológico. Contudo o conceito de complementaridade, em sociedades predominantemente machistas e heteronormativas, presta-se muito bem para reforçar estereótipos de masculinidade e feminilidade, inclusive

para que um determinado sexo ou uma determinação orientação afetivo-sexual subjuguem aqueles que não correspondem aos estereótipos impostos a eles.

Embora nos distanciássemos muito do objetivo dessa reflexão abordar o modo como o documento se aproxima da questão de gênero, vale a pena notar que ele não se refere a nenhuma teoria de gênero ou teórico da questão, mas a um determinado movimento intelectual e cultural que cada vez se impõe de forma mais contundente e agressiva devido aos significativos riscos para a humanidade. Em outras palavras, são colocados no mesmo “cesto” teorias e pensadoras/pensadores muito diversos e praticamente “eliminada” a contribuição de todos de uma só vez com um juízo bastante genérico, mas extremamente rigorista.

7. Urgências em vista da incorporação do princípio conciliar

Se a sexualidade é uma dimensão constitutiva da pessoa – como afirma o próprio Magistério da Igreja – por que é tão difícil admitir que toda pessoa tem capacidade – dentro ou fora do matrimônio – de administrar sua sexualidade em termos de amor e reciprocidade? Por que é tão difícil admitir que a sexualidade – como qualquer outro aspecto da condição humana – é destinada a servir os relacionamentos humanos e não a subjugar-los? A resposta a essas perguntas será dada em forma de propostas para repensar a Moral Sexual com base no princípio conciliar:

- ✓ é urgente considerar a sexualidade humana em termos de crescimento criativo e integrativo. Crescimento criativo e integrativo faz parte de um processo complexo, que implica autodescoberta, autoaceitação, autoexpressão, autodomínio, processo esse condicionado tanto pelo contexto sociocultural em que a pessoa vive quanto pelas suas experiências pessoais de vida; processo que “passa por graus, marcados pela imperfeição e, muitas vezes, pelo pecado” (CIgC 2343). Mais do que um estado, a maturidade afetivo-sexual é um processo que dura a vida toda. Moralmente, conta o esforço em vista de uma sexualidade integrada e, exatamente por isso, uma moral legalista – que julga atos e faculdades em vez de considerar a pessoa na sua realidade concreta – não é guia seguro nesse processo (SELLING, 2001, p. 152);

- ✓ é urgente superar uma concepção de sexualidade restrita à formulação estática e limitante de sua finalidade unitiva e procriativa. Se, por um lado, tal formulação expressa importantes significados da sexualidade, por outro, enquanto baseada numa compreensão essencialmente biológica da natureza e atada ao contexto da instituição matrimonial, é limitada demais para expressar o significado integral da sexualidade para todas as pessoas. A sexualidade deve servir ao desenvolvimento genuíno da personalidade por ser o “lugar” do reconhecimento da própria natureza relacional, da absoluta necessidade de sair de si e abraçar os outros para alcançar a realização pessoal, da nossa capacidade para amar. Ela “revela o desígnio divino de que encontremos nossa verdadeira humanidade nos relacionamentos interpessoais” (GENOVESI, p. 2008, p. 133). E isso vale não apenas para pessoas heterossexuais e casadas;
- ✓ é urgente superar a concepção de sexualidade em referência ao “ato” e assumi-la em referência às pessoas e seus relacionamentos. O foco não pode continuar sendo posto no que se pode ou não fazer, como se sexo fosse alguma coisa a ser manipulada como uma “entidade” à parte. Não é mais possível ignorar o fato de que a interação entre duas pessoas é, em si mesma, parte do conteúdo das decisões éticas, pois os atos sexuais “têm um lugar dentro dos relacionamentos, e relacionamentos são o objeto próprio da ética” (THATCHER, 1996, p. 77). De fato, é mais fácil estabelecer normas objetivas sobre quando a atividade sexual é permitida e/ou proibida; muito mais difícil é integrar também critérios subjetivos, pois esses são mais complexos e misteriosos (COLL, 1989, p. 262). No entanto a moralidade ou a imoralidade, o bem ou o mal não se esgotam em atos específicos, mas referem-se, de preferência, à qualidade dos relacionamentos (COLL, 1989, p. 270);
- ✓ é urgente repensar o fato de o contexto interpessoal amoroso que torna a sexualidade plenamente humana ser simplesmente identificado e restrito à instituição do matrimônio heterossexual. Mesmo que tal contexto seja o ideal, é muito difícil assumi-lo como “único” contexto lícito

- e, portanto, “único” contexto moralmente bom – para relações sexuais, deixando à mercê todas as pessoas solteiras, homossexuais e divorciadas, como se, para elas, não houvesse um contexto responsável para relações de intimidade. Mais ainda, corre-se o risco de menosprezar o esforço que tais pessoas fazem para viver relacionamentos estáveis em contextos de fidelidade e doação recíprocas, visto que, quando uma “simples essência contratual” é assumida como a “única” forma lícita para todos os relacionamentos de intimidade sexual, “não há lugar para a narrativa de vida singular que as pessoas envolvidas poderiam incorporar no relacionamento” (HARTWIG, 2000, p. 90; NELSON, 1978, p. 127);
- ✓ é urgente compreender que o fato de o corpo ser sexuado ele tem algo a dizer. Se, “para ser sujeito, o corpo humano precisa ter sua própria voz” (KEENAN, 1994, p. 343), dando voz à sua própria essência, o corpo humano — sempre um corpo sexuado – pede reciprocidade e amor. É muito difícil crer que o contexto interpessoal amoroso que torna a sexualidade plenamente humana possa ser simplesmente reduzido à instituição do matrimônio heterossexual. Não quero dizer, com isso, que compromisso não seja importante, mas simplesmente que compromisso é uma decisão-promessa tão importante que não é a mera institucionalização de uma forma de relacionamento que garante a sua duração e a sua qualidade moral. Precisamos reconhecer “os diferentes tipos de relacionamentos, as diferentes etapas de vida de um relacionamento, os desafios e as oportunidades que as pessoas experienciam durante sua vida amorosa” (HARTWIG, 2000, p. 25). Em consequência, em vez de apontar as expressões certas e erradas da intimidade sexual, deveríamos empenhar-nos em ajudar as pessoas a crescer em mutualidade em todos os tipos de relacionamentos, independentemente de seu grau de intimidade e/ou compromisso (ELLISON, 1996; ZACHARIAS, 2014, p. 149-168);
- ✓ é urgente reconsiderar o significado positivo da castidade. Não tem sentido superestimar a atividade genital ao se considerar a regulamentação da sexualidade, pois castidade tem que ver com a integração do desejo sexual hu-

mano e não tanto com o controle dos atos genitais ou com abstinência sexual (THÉVENOT, 1984, p. 82). Se a abstinência sexual refere-se à privação dos prazeres orgásticos, a castidade, por sua vez, deve ser entendida como um modo de viver que capacita a pessoa a humanizar a dimensão sexual presente em qualquer tipo de relacionamento e a viver relações – genitais ou não-genitais – que sejam justas, amorosas e promotoras do crescimento individual e social (GUDORF, 1994, p. 15). Castidade é sinônimo de integração da sexualidade (CIgC 2337), seja na pessoa, seja no seu projeto de vida (SALZMAN; LAWLER, 2012, p. 197);

- ✓ é urgente superar uma linguagem essencialmente negativa do desejo sexual como algo a ser severamente reprimido. O desejo sexual é um dos significados do corpo sexuado que deveríamos aprender a ouvir, interpretar e acolher responsável e amorosamente (HARTWIG, 2000, p. 134). O mesmo pode ser dito a respeito dos relacionamentos sexuais: eles também podem exprimir diferentes níveis de significado e finalidade. Seria ingênuo pensar que esses níveis serão sempre plenamente expressos num único ato. Devido às limitações impostas à atividade sexual – por sua natureza biológica, estrutura social e exigências psicológicas – a unificação de todos os significados e finalidades num só ato sexual ocorre, no máximo, ocasionalmente. O que realmente conta é a questão decisiva que tendemos a ignorar: se as pessoas são capazes de viver um amor justo, conscientes de que, ao mesmo tempo em que o amor dá sentido às suas relações, as escolhas que fazem dão sentido aos amores que vivem (FARLEY, 2006, p. 196-206);
- ✓ é urgente superar o narcisismo perfeccionista na vivência da sexualidade. Embora no esforço de integração da sexualidade seja muito importante o autodomínio, ele não pode ser o principal meio pelo qual alguém se torna sexualmente virtuoso. Assim como não existe uma integração perfeita, um controle perfeito também não existe na vida sexual. “O domínio de si é um trabalho a longo prazo. Nunca deve ser considerado definitivamente adquirido” (CIgC 2342). Facilmente nos esquecemos de que a sexualidade não apenas tem uma história, mas que ela, em si mesma, “é uma história”

(THÉVENOT, 1984, p. 82). Isso significa que, longe de ser estática, a sexualidade humana é um sistema mais ou menos sujeito a uma variedade de pressões; que ela pode, sim, ser regulada pela vontade humana, mas apenas parcialmente (THÉVENOT, 1984, p. 85). Muitas das atividades sexuais das pessoas, especialmente as dos jovens, podem ser mais bem compreendidas como imaturas, em vez de imorais. Isso significa que nem sempre é fácil distinguir “entre o que é resultado de vontade pecaminosa e o que é expressão da finitude humana” (THÉVENOT, 1984, p. 85). A integração da sexualidade e o processo de sublimação que muitas vezes tal integração implica não podem ser reduzidos a uma questão de querer; na maioria das vezes, são uma questão de poder. Integra-se e sublima-se o que se pode e nem sempre o que se quer;

- ✓ é urgente superar a dicotomia entre ser e agir na vivência da sexualidade, dicotomia evidente quando a proposta feita à pessoa é a de que ela seja, mas não faça; sinta, mas não manifeste; ame, mas não diga a quem. Se todas as pessoas buscam reciprocidade – e o prazer sexual deveria estar a serviço dela – excluir a experiência do prazer sexual dessa busca significa arriscar persegui-lo de maneira furtiva ou dissociada de um projeto de vida. A experiência do prazer não pode ser automaticamente associada a algo errado ou pecaminoso. É preciso compreendê-lo não apenas como um impulso irresistível que precisa ser controlado, mas como uma graça e uma bênção a serem acolhidas (GUDORF, 1994, p. 81-138). Isso mudaria, inclusive, a noção de imoralidade: ela teria mais que ver com a dissociação entre prazer sexual e sua base pessoal-relacional do que com essa ou aquela prática, realizada por essa ou aquela pessoa, dentro desse ou daquele contexto;
- ✓ é urgente abordar a sexualidade numa perspectiva intercultural e inter-religiosa. A *natureza da pessoa e de seus atos* não pode ser um princípio abstrato, desconexo dos contextos históricos e socioculturais em que as pessoas vivem e das crenças e práticas religiosas que dão sentido à existência. Assim como não há como realizar-se sexualmente fora desses contextos e independentemente dessas crenças, não é mais possível lidar com uma éti-

ca sexual monolítica elaborada no Ocidente e imposta a toda humanidade como “o” caminho a ser seguido. Levar em consideração as tradições culturais e religiosas na elaboração de uma nova ética da sexualidade implica enfrentar temas como multiculturalismo, fundamentalismo, decolonialismo etc. e, assim, contribuir para a redução da intolerância, da discriminação, da exclusão, bem como para o crescimento no respeito à diversidade, à pluralidade e à inclusão (FARLEY, 2006, p. 1-108).

Consideração final

Há um fenômeno relativo à sexualidade que caracteriza nossa época: um abismo entre o que a Igreja ensina sobre sexualidade e no que os fiéis acreditam e vivem. Num contexto como esse, a mera reafirmação de “doutrinas constantes” não será capaz de diminuir tal abismo. A reflexão aqui proposta suscita importantes questões que precisam ser consideradas, caso acreditemos que a realidade concreta deva ser assumida como parte constitutiva — e, portanto, objetiva — do discurso moral e, conseqüentemente, das decisões morais. A dificuldade de incorporação do princípio conciliar — *a natureza da pessoa e de seus atos* — na antropologia sexual católica é notória. Essa tarefa ainda não foi superada oficialmente e, justamente por isso, precisa ser enfrentada com a certeza de que o Espírito de Deus pode ajudar-nos a encontrar caminhos de integração, mesmo se, à primeira vista, considerados subversivos, alternativos e até paralelos aos tradicionalmente percorridos.

Referências

- BEATTIE, Tina. **Carnal Love and Spiritual Imagination: Can Luce Irigaray and John Paul II Come Together?** DAVIES, Jon; LOUGHLIN, Gerard (Eds.). *Sex These Days: essays on Theology, Sexuality and Society*. Studies in Theology and Sexuality. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997, p. 160-183.
- BUTLER, Sara. Personhood, Sexuality and Complementarity in the Teaching of Pope John Paul II. *Chicago Studies* 32 (1993): 43-53.
- CAHILL, Lisa S. **Sex, Gender and Christian Ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- CAHILL, Lisa S. **Divorced from Experience: Rethinking the Theology of Marriage**. *Commonweal* 114 (1987): 171-176.

- CAHILL, Lisa S. **Catholic Sexual Ethics and the Dignity of the Person: a Double Message.** *Theological Studies* 50 (1989): 120-150.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Novíssima edição de acordo com o texto oficial em latim. 4 ed. Brasília: Edições CNBB; Embu: Ave-Maria; Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas/Paulus/Loyola, 2017.
- COLL, Regina. **Toward a Holistic Approach to Human Sexuality.** *Religious Education* 84 (1989): 262-272.
- COMPÊNDIO DO VATICANO II. **Gaudium et Spes. Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo de hoje.** In: *Constituições, decretos, declarações*. 31. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.
- CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Persona Humana. Declaração sobre alguns pontos de ética sexual (29.12.1975).** In: CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Documenta*. Documentos publicados desde o Concílio Vaticano II até nossos dias (1965-2010). Brasília: Edições CNBB, 2011, p. 112-124.
- CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA. **Orientações educativas sobre o amor humano. Linhas gerais para uma educação sexual (1.º.11.1983).** São Paulo: Salesiana Dom Bosco, 1984.
- CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA (Para as Instituições de Estudos). **“Homem e mulher os criou”.** Para uma via de diálogo sobre a questão do *gender* na educação. Brasília: Edições CNBB, 2019.
- CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A FAMÍLIA. **Sexualidade humana: verdade e significado. Orientações educativas em família (08.12.1995).** 6. ed. São Paulo: Paulinas, 2002.
- CROSBY, John F. **The Personalism of John Paul II as the Basis of his Approach to the Teaching of ‘Humanae Vitae’.** *Anthropos* 5 (1989): 47-69.
- CURRAN, Charles E. **Moral Theology at the End of the Century.** The Père Marquette Lecture in Theology. Milwaukee: Marquette University Press, 1999.
- CURRAN. **Sexual Ethics.** Reaction and Critique. *Linacre Quarterly* 43 (1976): 147-164; McCORMICK, Richard A. Commentary on the Declaration on Certain Questions Concerning Sexual Ethics. *Theological Studies* 38 (1977): 100-114.
- CURRAN, Charles E. **Roman Catholic Sexual Ethics: A Dissenting View.** In: CURRAN, Charles E. *Sexual Ethics and the Church: After the Revolution. A Christian Century Symposium.* Chicago: The Christian Century Foundation, 1989, p. 49-56.
- CURRAN, Charles E. **Sexuality and Sin: A Current Appraisal.** CURRAN, Charles E. *Contemporary Problems in Moral Theology.* Notre Dame Fides, 1970, p. 159-188.

- CURRAN, Charles E.; McCORMICK, Richard A. *Dialogue About Catholic Sexual Teaching*. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1993. Readings in Moral Theology, n. 8.
- DEVER, Ray. **Novo documento do Vaticano sobre gênero: existe esperança?** In: *Revista IHU On-Line* (14.06.2019). Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/590049-novo-documento-do-vaticano-sobre-genero-existe-esperanca>. Acesso em: 12 abr. 2021.
- ELLISON, Marvin M. *Erotic Justice: A Liberating Ethic of Sexuality*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996.
- FABRI DOS ANJOS, Márcio. **A teologia moral subjacente ao Concílio e seu impulso para a América Latina**. In: GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; BOMBONATTO, Vera Ivanise (Orgs.). *Concílio Vaticano II*. Análise e prospectivas. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 389-404.
- FARLEY, Margaret A. *Just Love. A framework for Christian Sexual Ethics*. New York/London: Continuum, 2006.
- GENOVESI, Vincent J. *Em busca do amor*. Moralidade católica e sexualidade humana. São Paulo: Loyola, 2008.
- GERARDI, Renzo. **L'ultima enciclica di Paolo VI. Una rilettura dell'Humanae Vitae**. Bologna: Dehoniane, 2018.
- GUDORF, Christine E. **Body, Sex and Pleasure: Reconstructing Christian Sexual Ethics**. Cleveland: Pilgrim Press, 1994.
- HARTWIG, Michael J. **The Poetics of Intimacy and Problems of Sexual Abstinence**. New York: Peer Lang, 2000.
- IMPERATORI-LEE, Natalia. **As armadilhas de uma teologia de gênero na Igreja**. In: *Revista IHU On-Line* (08.11.2016). Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/185-noticias/noticias-2016/562054-as-armadilhas-de-uma-teologia-de-genero-na-igreja>. Acesso em: 12 abr. 2021.
- JOÃO PAULO II, Papa. *Homem e mulher o criou. Catequeses sobre o amor humano*. Bauru: EDUSC, 2005.
- JOÃO PAULO II, Papa. *Familiaris Consortio. Exortação Apostólica sobre a função da família cristã no mundo de hoje*. 6. ed. São Paulo: Paulinas, 1987.
- JOÃO PAULO II, Papa. *Fidei Depositum. Constituição Apostólica para a publicação do Catecismo da Igreja Católica redigido depois do Concílio Vaticano II (11.10.1992)*. In: CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Novíssima edição de acordo com o texto oficial em latim. 4. ed. Brasília: Edições CNBB; Embu: Ave-Maria; Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas/Paulus/Loyola, 2017, p. 7-12.
- KEANE, Philip S. *Sexual Morality. A Catholic Perspective*. New York: Paulist

- Press, 1977.
- KEENAN, James F. **Christian Perspectives on the Human Body.** *Theological Studies* 55 (1994): 330-346.
- KELLY, Kevin T. **New Directions in Sexual Ethics: Moral Theology and the Challenge of AIDS.** London and Washington: Geoffrey Chapman, 1998.
- KOSNIK, Anthony (Coord.) *et al.* **A sexualidade humana. Novos rumos do pensamento católico Americano. Estudo solicitado pela Sociedade Americana Católica de Teologia.** Petrópolis: Vozes, 1982.
- MARTIN, James. **Ouçam as pessoas LGBT. Uma resposta ao documento vaticano sobre teoria de gênero.** In: *Revista IHU On-Line* (13.06.2019). Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/589994-oucam-as-pessoas-lgbt-uma-resposta-ao-documento-vaticano-sobre-teoria-de-genero-artigo-de-james-martin>. Acesso em: 12 abr. 2021.
- McCORMICK, Richard A. **The Critical Calling. Reflections on Moral Dilemmas Since Vatican II.** Washington, DC: Georgetown University Press, 2006.
- McCORMICK, Richard A. **Commentary on the Declaration on Certain Questions Concerning Sexual Ethics.** *Theological Studies* 38 (1977): 100-114.
- MODRAS, Ronald. **Pope John Paul II's Theology of the Body.** In: GRAMICK, Jeannine; FUREY Pat (Eds.). *The Vatican and Homosexuality: Reactions to the "Letter to the Bishops of the Catholic Church on the Pastoral Care of Homosexual Persons"*. New York: Crossroad, 1988, p. 119-125.
- NELSON, James **Embodiment: an Approach to Sexuality and Christian Theology.** Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1978.
- PAULO VI, Papa. **Humanae Vitae. Carta Encíclica sobre a regulação da natalidade.** 9. ed. São Paulo: Paulinas, 2011.
- ROSS, Susan A. **A Noiva e o Noivo: a antropologia teológica de João Paulo II e sua relação com a Bíblia e a homossexualidade.** In: JUNG, Patricia B.; CORAY, Joseph A. (Orgs.). *Diversidade sexual e catolicismo: para o desenvolvimento da teologia moral.* São Paulo: Loyola, 2005, p. 71-91.
- ROSS, Susan A. **The Bride of Christ and the Body Politic: Body and Gender in Pre-Vatican II Marriage Theology.** *Journal of Religion* 71 (1991): 345-361.
- SALZMAN, Todd A.; LAWLER, Michael G. **A pessoa sexual. Por uma antropologia católica renovada.** São Leopoldo: UNISINOS, 2012.
- SCHUTZ, Paul J. **Uma resposta ao documento vaticano "Homem e mulher os criou".** In: *Revista IHU On-Line* (28.06.2019). Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/590405-uma-resposta-ao-documento-vaticano-homem-e-mulher-os-criou>. Acesso em: 12 abr. 2021.

- SELLING, Joseph A. The Development of Catholic Tradition and Sexual Morality. In: SELLING, Joseph A. (Ed.). *Embracing Sexuality: Authority and Experience in the Catholic Church*. Aldershot, England: Ashgate, 2001, p. 149-162.
- SELLING, Joseph A. **The ‘Meanings’ of Human Sexuality**, *Louvain Studies* 23 (1998): 22-37.
- SEMEN, Yves. **A sexualidade segundo João Paulo II**. Estoril (Portugal): Princípiã, 2006.
- SMITH, Janet E. **Humanæ Vitæ: A Generation Later**. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1991.
- THATCHER, Adrian. **Safe Sex, Unsafe Arguments**. *Studies in Christian Ethics* 9/2 (1996): 66-77.
- THÉVENOT, Xavier. **New Developments in Sexual Morality**. In: BAUM, Gregory; COLEMAN, John (Eds.). *The Sexual Revolution*. Edimburgh: T & T Clark, 1984, p. 81-87.
- TRAINA, Cristina L. H. **Ideais papais, realidades conjugais: uma perspectiva a partir da base**. In: JUNG, Patricia B.; CORAY, Joseph A. (Orgs.). *Diversidade sexual e catolicismo: para o desenvolvimento da teologia moral*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 299-318.
- VACEK, Edward C. Divine-Command, Natural-Law, and Mutual-Love Ethics. *Theological Studies* 57 (1996): 633-653.
- ZACHARIAS, Ronaldo. **Liberdade de consciência: os limites do recurso a Deus e à doutrina constante do Magistério da Igreja**. In: MILLEN, Maria Inês de Castro; ZACHARIAS, Ronaldo (Orgs.). *Ética Teológica e Direitos Humanos*. Aparecida: Santuário; São Paulo: Sociedade Brasileira de Teologia Moral, 2018, p. 265-294.
- ZACHARIAS, Ronaldo. **Educação Sexual: entre o direito à intimidade e o dever da abstinência**. In: ZACHARIAS, Ronaldo; PESSINI, Leocir (Orgs.). **Ética Teológica e Juventudes II: interpelações recíprocas**. Aparecida: Santuário, 2014, p. 149-168.

Propor a fé na pós-modernidade¹

Propose faith in postmodernity

*Geraldo De Mori

Resumo

Cada geração cristã é chamada a propor a fé no tempo e no espaço em que se encontra. Para isso, ela deve saber dar as “razões da própria esperança aos que lhe pedirem” (1Pd 3,15). Nas últimas décadas, o trabalho de “justificação da fé” tem se defrontado com as questões suscitadas pela assim chamada cultura pós ou hiper-moderna. O estudo aqui proposto mostra, na primeira parte, como a Igreja tem entendido essa cultura, indicando, na segunda parte, os caminhos que ela tem seguido para propor a fé em tempos pós-modernos, além de apontar pistas que podem iluminá-la nessa missão.

Palavras-chave: Pós-modernidade, Propor a Fé, Igreja Católica, Evangelização

Abstract

Each Christian generation is called to propose the faith in the time and space in which it finds itself. To do this, it must know how to give the “reasons for the hope that is within it to those who ask” (1 Pet 3:15). In recent decades,

1. Em 2019 o Grupo de Pesquisa Teologia e Pastoral, do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), em parceria com a PUC Minas, o Instituto Santo Tomás de Aquino e o Centro Loyola de Belo Horizonte, organizou o VII Colóquio de Teologia e Pastoral com o tema **Caminhos da Pastoral Hoje**, que discutiu a questão *Propor a fé na pós-modernidade*, cujo texto foi publicado em *Annales FAJE* v. 4/2 (<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/annales/issue/view/569>). O texto aqui proposto retoma e aprofunda de modo mais abrangente o conteúdo publicado em 2019.

*Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. <http://orcid.org/0000-0002-6176-2063>

Enviado em
29.03.2021

Aprovado em
22.09.2021

Ano XXIX - Nº 99
Maio - Ago 2021



Programa de Estudos
Pós Graduação em
Teologia - PUC/SP

the work of “justifying faith” has been confronted with the questions raised by the so-called post or hyper-modern culture. The study proposed here shows, in the first part, how the Church has understood this culture, indicating, in the second part, the paths she has followed to propose the faith in postmodern times, as well as pointing out clues that can illuminate her in this mission.

Keywords: Postmodernity, Propose Faith, Catholic Church, Evangelization

Introdução

Pensar a pós-modernidade é, sem sombra de dúvidas, um dos maiores desafios para os intérpretes da época atual, seja no âmbito da filosofia, da sociologia e da psicologia como no dos saberes que buscam captar as dinâmicas do ser humano no espaço e no tempo. O mesmo se pode dizer dos que se esforçam por pensar a fé em tempos pós-modernos ou, com relação à temática aqui proposta, dos que a propõem nesse tempo. A teologia em geral é o saber que pretende dar as razões da própria existência à luz daquilo que considera como o sentido radical da vida. No caso da teologia cristã, tais razões são encontradas naquele que é confessado pelos cristãos como o Cristo, o Senhor, o Filho de Deus, o Humano verdadeiro, o Salvador. Tal confissão se encontra, em cada época e lugar, diante de questões novas, que desafiam a inteligência da fé. Para cada geração cristã, propor a fé é responder a tais questões, tornando o ato de crer significativo para os fiéis que o professam ou por ele se interessam, e relevante para a sociedade em que vivem.

Nas últimas décadas, a proposição da fé e as razões do próprio ato de crer são sacudidas por dois fenômenos conexos, que estão relacionados com o pensamento “fraco” elaborado na cultura pós-moderna: 1) a perda de plausibilidade e relevância, que afeta não só as sociedades secularizadas, mas também as que ainda são marcadas pela religião; 2) a eclosão de um pluralismo de princípio, que dá origem a distintas propostas religiosas e a um “conflito de interpretação” sobre o lugar da religião na sociedade atual. Uma das consequências desse fenômeno é o fundamentalismo, que serve de base para a utilização ideológica dos símbolos, ritos, narrativas e “doutrinas” associadas ao sagrado religioso.

O texto aqui proposto tem como base de estudo o mundo católico brasileiro, embora possa também ajudar a pensar situações nas quais o impacto da cultura pós-moderna sobre o crer seja parecido ao do Brasil. A reflexão se divide em dois momentos. Num primeiro, serão abordadas as análises que a Igreja e a teologia católicas têm feito da condição pós-moderna e as respostas que elas vêm dando aos desafios entrevistados em tais análises. Num segundo momento, serão propostas algumas pistas para se pensar a proposição da fé em situações de pós-modernidade, ampliando as propostas até então.

1 A pós-modernidade e a Igreja

A “mudança de época” provocada pela razão pós-moderna já começou a impactar a cultura ocidental desde o final dos anos 1960, com a revolução dos costumes de maio de 68. O processo se acelerou, porém, após o final da guerra fria e o fim dos regimes comunistas na Europa do Leste, associado com a dinâmica da globalização econômica e comunicacional que desde então passou a dominar os intercâmbios comerciais e culturais².

No início desse período, que coincide com o da recepção do Concílio Vaticano II, a Igreja católica da América Latina foi marcada pelas duas grandes conferências do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM): a de Medellín, em 1968, e a de Puebla, em 1979. A teologia elaborada nesse período, marcada pelo método ver-julgar-agir, contribuiu para a construção de um discurso e de uma prática profética da fé, assumindo com coragem a opção pelos pobres e tornando-os sujeitos: eclesiais, sociopolíticos e teológicos. De fato, nesse período, vários setores da Igreja participaram ativamente nos movimentos de luta contra os regimes autoritários presentes em muitos países da região. O processo de urbanização conhecia então grandes saltos e o trabalho da Igreja católica, sobretudo através das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), foi fundamental na recriação dos laços sociais perdidos com a migração para as periferias urbanas, como também na formação de lideranças sociais e políticas que tiveram um papel importante na redemocratização de muitos países da região, que ocor-

2. Ver a esse respeito: DE MORI, G. Une théologie à l'école des pauvres: les nouvelles «frontières» de la théologie de la libération. Em *Revue Théologique de Louvain* (2015), v. 46, n. 3, p.369-398.

reu no decorrer dos anos 80³.

No início dos anos 90⁴, quando os efeitos da pós-modernidade começaram a se sentir não só nos países do norte global, mas também nos setores sociais dos países latino-americanos mais afetados pela cultura ocidental que se globalizava, o catolicismo em seu conjunto, com a figura de João Paulo II, procurava oferecer certezas aos fiéis que se sentiam perdidos diante das muitas “pequenas narrativas” que desmontavam a “grande narrativa” que parecia ter dominado o mundo nos últimos séculos⁴. A queda do muro de Berlim, do ponto de vista político e ideológico, parecia sepultar a pretensão da narrativa marxista de construção de uma sociedade não regida pelos interesses do capital, mas pela justiça feita aos que vendiam sua força de trabalho. Os grandes saltos tecnológicos, associados à produção de bens e serviços, à comunicação, ao conhecimento dos segredos da vida, deram um grande impulso à globalização dos mercados e das informações, conferindo hegemonia à grande narrativa liberal capitalista e ao modo de vista ocidental.

Na América Latina, ainda sob o impulso da teologia nascida da recepção do Vaticano II, uma reflexão importante foi se gestando para dar conta da nova dinâmica em curso no âmbito geopolítico, econômico e cultural. Três questões emergiram então ao longo dos anos 90: a da relação entre teologia e economia,

3. Não se pode ignorar que nesse período teve início também a “segunda vaga” do pentecostalismo de origem protestante, que conheceu grande sucesso, levando ao surgimento de denominações autóctones que passarão à conquista do mundo religioso brasileiro a partir da década de 80³, com a “terceira vaga”. Não por acaso é desse período igualmente a entrada do pentecostalismo católico no país, através da Renovação Carismática (RCC), que vai desde então conhecer grande crescimento, concorrendo com as CEBs. Apesar de contribuírem na recriação dos laços de sociabilidade rompidos com a urbanização, esses dois tipos de cristianismo vão colocar a ênfase na mudança do indivíduo e não tanto das estruturas sociais. Para maior aprofundamento: MARIANO, R. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999; BASTIAN, J.-P. *Le protestantisme en Amérique latine: une approche socio-historique*. Genève: Labor et Fides, 1994; CORTEN, A. *Os pobres e o Espírito Santo*. O pentecostalismo no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1996; CARRANZA, B. *Renovação carismática católica*. Origens, mudanças e tendências. Aparecida: Santuário, 2000; ORO, A. P. *Avanço pentecostal e reação católica*. Petrópolis: Vozes, 1996; PRANDI, R. e PIERUCCI, A. F. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996.

4. Para uma leitura crítica do pontificado de João Paulo II, ver: PIKASA, X. João Paulo II. Balanço de um Pontificado. Em *Religión Digital*, 17/05/2020, traduzido por IHU em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/599365-joao-paulo-ii-balanco-de-um-pontificado-artigo-de-xabier-pikaza>. Acesso 05/01/2021.

que denunciava o caráter sacrificial e fetichista do capitalismo⁵; a do deslocamento da perspectiva sociopolítica, a partir da qual os pobres eram vistos, para a perspectiva de identidade étnica e sexual, valorizando o mundo indígena, afro-descendente e a questão da mulher⁶; a da ecologia⁷.

A IV Conferência do CELAM, realizada em Santo Domingo (1992), buscou tratar a questão cultural, então emergente na reflexão latino-americana, mas de modo mais dogmático, ignorando a rica reflexão teológica elaborada na região, e buscando assegurar a fidelidade doutrinária e disciplinar da Igreja latino-americana à Igreja romana. O Documento final tem duas ocorrências do termo “pós-moderno” (n. 24 e 252), e duas do termo “pós-modernidade” (ambas no n. 252). As primeiras estão assim formuladas:

[A nova evangelização] É o conjunto de meios, ações e atitudes aptos para pôr o Evangelho em diálogo ativo com a modernidade e o pós-moderno, seja para interpretá-los, seja para deixar-se interpelar por eles. Também é o esforço por inculturar o Evangelho na situação atual das culturas de nosso Continente (n. 24).

Embora realidade pluricultural, a América Latina e o Caribe estão profundamente marcados pela cultura ocidental, cuja memória, consciência e projeto se apresentam sempre no nosso predominante estilo de vida comum. Daí o impacto que a cultura moderna e as possibilidades a nós oferecidas por seu período pós-moderno produziram em nossa maneira de ser (n., 252)

5. Contribuíram para pensar essa questão Franz J. Hinkelammert, Hugo Assmann e Jung Mo Sung. Para maior aprofundamento: ASSMANN, H.; HINKELAMMERT, F. *A Idolatria do Mercado*. Ensaio Sobre Economia e Teologia. Petrópolis: Vozes, 1989; SUNG, J. M. *Teologia e economia*. Petrópolis: Vozes, 1994.

6. São propostas a seguir algumas referências bibliográficas sobre esses distintos temas. Para a teologia indígena: *Teología india*. Primer encuentro-taller latinoamericano, 1990. México-Quito: Abya-Yala, 1991; *Teología india*. Segundo encuentro-taller latinoamericano, 1993. Quito: Abya Yala, 1994; LÓPEZ HERNÁNDEZ, E. *Teología india*. Antología. Cochabamba: UCB / Guadalupe / Verbo Divino, 2000. Para a teologia afro: SILVA, A. A. Caminhos e contextos da teologia afro-americana. Em SUSIN, L. C. *O mar se abriu*. Trinta anos de teologia na América Latina. São Paulo: Loyola, 2000; Teologia cristã do pluralismo religioso face às tradições religiosas afro-americana. Em *Pelos muitos caminhos de Deus*. Goiás: Editora Rede, 2003. Para a teologia feminista: AQUINO, M. P. *Teología feminista latinoamericana*. Em AQUINO, M. P.; TÁMEZ, E. *Teología feminista latinoamericana*. Quito: Serie Pluriminor 1998; AQUINO, M. P. *A teologia, a Igreja e a Mulher na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1997.

7. Para a questão da ecologia: BOFF, L. F. *Dignitas terrae: ecologia: grito da terra, grito dos pobres*. São Paulo: Ática, 1995; BOFF, L. *Principio terra: a volta à terra como pátria comum*. São Paulo: Ática, 1995.

Enquanto tal, essas formulações expressam uma atitude de abertura, pois afirmam que a nova evangelização se abre ao diálogo com a cultura moderna e pós-moderna, interpreta-as e deixa-se interpelar por elas, tornando viva a dinâmica do Evangelho, que é a de encarnação em cada tempo e lugar. As outras duas ocorrências do termo encontram-se na terceira parte do c. 3, que tem como título “A cultura cristã”. O texto afirma o impacto da cultura ocidental sobre a América Latina e o Caribe, sobretudo no período moderno, indicando também as possibilidades que ela oferece na época pós-moderna. Em seguida, o mesmo número propõe a seguinte definição do que entende por esta época:

A pós-modernidade é o resultado do fracasso da pretensão reducionista da razão moderna, que leva o homem a questionar tanto alguns êxitos da modernidade como a confiança no progresso indefinido, embora reconheça, como o faz também a Igreja (*Gaudium et spes*, 57), seus valores. – Tanto a modernidade, com seus valores e contravalores, como a pós-modernidade enquanto espaço aberto à transcendência, apresentam sérios desafios à evangelização da cultura (n. 252).

Como se pode ver, essa definição se aproxima muito das que são propostas pelos principais teóricos da pós-modernidade, que a compreendem em relação à época anterior, vista, por um lado, em perspectiva negativa, sobretudo pelo reducionismo no modo como compreendeu a razão. É a leitura, por exemplo, de Jean-François Lyotard⁸, e, sob certo ponto de vista, dos bispos no Documento de Santo Domingo no texto acima citado. Por outro lado, algumas leituras veem a pós-modernidade como exacerbação de certos traços da razão moderna, como a ênfase no indivíduo, o pluralismo de princípio, que está na origem do mundo “líquido” que ela criou, arredio ao fundacionismo da grande narrativa⁹.

Essa alusão ao pensamento pós-moderno será retomada de diferentes maneiras pelos episcopados latino-americanos antes da V Conferência do CELAM, em 2007 (Aparecida). No Brasil, as Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora

8. LYOTARD, J.-F. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

9. BAUMAN, Z. *A Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000; ARVEY, D. *A Condição Pós-Moderna*, São Paulo: Loyola, 1993; HABERMAS, J. *O pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo universitário, 1990; HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990; VATTIMO, G. - ROVATTI, P. A. (ed.). *Il pensiero debole*. Milano: Feltrinelli, 1983.

(DGAE), da CNBB, já se referem explicitamente à questão pós-moderna. Segundo Genion Costa, as DGAE de 1995-1998, que são retomadas pelas de 1999-2002 e as de 2003-2006, já levam em conta as questões levantadas pela pós-modernidade¹⁰. De fato, nas DGAE de 1995-2006, no n. 143, os bispos evocam a “crise da modernidade” e falam da pós-modernidade nos seguintes termos: “esgotamento e superação da modernidade; exasperação dos aspectos negativos da modernidade; primeiros sinais de uma nova época, que realizaria os sonhos ideias da modernidade”¹¹. Nos números seguintes o texto recorda alguns traços da nova época: (a) o “pluralismo cultural”, que leva à fragmentação do universo cultural numa multiplicidade de “novas tribos” (n. 144); (b) a tendência ao individualismo, visto como valor proclamado e justificado pela modernidade e assimilado pelas massas (n. 145); (c) a valorização da subjetividade, da livre escolha pessoal, da liberdade e da consciência dos direitos fundamentais, à qual está associada a tendência ao subjetivismo exacerbado, que leva ao narcisismo do indivíduo e exalta o consumismo como grande objetivo de vida (n. 145); (d) o ritmo das mudanças e o caráter efêmero das contínuas novidades, fenômeno novo, facilitado pelos novos meios de informação (n. 147); (e) o pluralismo ético, baseado na desconfiança com relação à razão universal, à qual são atribuídas pretensões totalitárias, e tendência à eliminação das diferenças e das minorias (n. 152-153); (f) o pluralismo religioso, que tem levado à diminuição do número de católicos, diversificando o próprio mundo católico, então formado por fiéis ligados às CEBs, à RCC, a outros movimentos eclesiais e, a maioria (61,4%), ao grupo de católicos tidos por tradicionais¹².

O início do novo milênio deu origem a muitas iniciativas de caráter pastoral, além dos vários sínodos continentais convocados por João Paulo II, com suas respectivas Exortações pós-sinodais. A mudança no papado, em 2005, com a eleição do cardeal Ratzinger, não representou grande descontinuidade com relação

10. COSTA, G. *A recepção da pós-modernidade*. Análise das Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil entre 1996-2006. Dissertação de mestrado. Recife: UNICAP, 2008.

11. CNBB. *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 1995-1998*. SP: Paulinas, 1995, p. 117.

12. CNBB. *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 1995-1998*, op. cit., p. 31-34.

ao pontificado anterior, ou seja, Bento XVI manteve a orientação doutrinal de seu antecessor, embora com uma ênfase maior na ideia de que o cristianismo, mais que uma religião de multidões, é o seguimento de Jesus de Nazaré, feito de convicção, existindo, por isso, como minoria. Com relação à cultura pós-moderna, seus textos principais, a saber as Exortações pós-sinodais e as encíclicas, não mencionam diretamente o termo “pós-moderno” ou “pós-modernidade”. Emerge, porém, em várias ocasiões sua percepção do mundo contemporâneo como marcado por um relativismo de princípio, que, no âmbito religioso, coexiste com certo sincretismo. Na encíclica *Caritas in veritate*, por exemplo. No n. 26, ele assim se expressa sobre as características principais da cultura contemporânea:

Em primeiro lugar, nota-se um ecletismo cultural assumido muitas vezes sem discernimento: as culturas são simplesmente postas lado a lado e vistas como substancialmente equivalentes e intercambiáveis umas com as outras. Isto favorece a cedência a um relativismo que não ajuda o verdadeiro diálogo intercultural; no plano social, o relativismo cultural faz com que os grupos culturais se juntem ou convivam, mas separados, sem autêntico diálogo e, conseqüentemente, sem verdadeira integração. Depois, temos o perigo oposto que é constituído pelo nivelamento cultural e a homogeneização dos comportamentos e estilos de vida. Assim perde-se o significado profundo da cultura das diversas nações, das tradições dos vários povos, no âmbito das quais a pessoa se confronta com as questões fundamentais da existência (BENTO XVI, 2009).

Na *Exortação Verbum domine*, n. 117, Bento XVI também chama a atenção para o perigo do relativismo e do sincretismo quando se trata do diálogo inter-religioso:

A Igreja reconhece como parte essencial do anúncio da Palavra o encontro, o diálogo e a colaboração com todos os homens de boa vontade, particularmente com as pessoas pertencentes às diversas tradições religiosas da humanidade, evitando formas de sincretismo e de relativismo (BENTO XVI, 2010).

A V Conferência do CELAM, em 2007 (Aparecida), e os textos de Bento XVI e do Papa Francisco são as principais referências da compreensão que a Igreja católica tem da cultura pós-moderna nessas duas décadas do século XXI. No Documento de Aparecida, por exemplo, termo se encontra uma única vez,

no n. 100, que ocorre no c. II, dedicado ao “Olhar dos discípulos missionários sobre a realidade”, no subtópico 2.2, dedicado à apresentação da “Situação de nossa Igreja nesta hora histórica de desafios”. Depois de apresentar, nos n. 98 e 99, os frutos positivos da ação pastoral da Igreja, os bispos apontam, no n. 100, as “sombras”, dentre as quais, na letra “d”, observam:

Na evangelização, na catequese e, em geral, na pastoral, persistem também linguagens pouco significativas para a cultura atual e em particular para os jovens. Muitas vezes as linguagens utilizadas parecem não levar em consideração a mutação dos códigos existencialmente relevantes nas sociedades influenciadas pela pós-modernidade e marcadas por amplo pluralismo social e cultural. As mudanças culturais dificultam a transmissão da Fé por parte da família e da sociedade. Frente a isso, não se vê uma presença importante da Igreja na geração de cultura, de modo especial no mundo universitário e nos meios de comunicação social (CELAM, 2007).

É importante observar nesse texto: (a) a menção explícita da transmissão da fé, em particular à juventude; (b) o descompasso entre as linguagens da cultura e as utilizadas pelos evangelizadores, que não levam em conta as mutações dos “códigos existencialmente relevantes nas sociedades influenciadas pela pós-modernidade e marcadas por amplo pluralismo social e cultural”; (c) a ausência da Igreja na geração da cultura, sobretudo no ambiente universitário e nos meios de comunicação social.

Após a V Conferência do CELAM, a Igreja do Brasil elaborou suas novas DGAE, válidas para o período de 2008-2010. Os termos “pós-moderno” e “pós-modernidade” já não mais figuram no novo texto da CNBB, embora alguns traços dessa cultura continuem presentes no texto, como: (1) a fragmentação crescente dos referenciais de sentido e a relativização dos valores (n. 15); (2) a conseqüente diluição das tradições culturais e religiosas (n. 16), apesar da maior circulação dos produtos pela globalização, sensação de desencanto (n. 17), diante das incertezas e riscos, busca de satisfação imediata (n. 18), na esfera privada, cada um se julga dono de suas decisões, cultura do consumo (n. 19). Como contrapontos positivos: (3) o valor da pessoa, de sua liberdade, consciência e experiência (n. 20), apesar da massificação do indivíduo; (3) a família continua

como valor fundamental (n. 22), (3) as várias lutas contra as discriminações, a promoção dos direitos da mulher, a preservação do meio ambiente, a defesa dos direitos das culturas e etnias específicas (n. 23). Há todo um tópico para a questão ecológica e outro para a situação religiosa, marcada pela mentalidade individualista, descrita, por sua vez, como escolhas que agradam subjetivamente e com fraca pertença institucional, se constituindo como um mosaico, no qual cada indivíduo constrói a própria religião (n. 38) (CNBB, 2008).

As DGAE de 2011-2015 reduzem sensivelmente a leitura da realidade. Retomam as análises de Aparecida, recordando o impacto da globalização e a afirmação da “mudança de época” (n. 19-20). O texto põe em destaque dois fenômenos da época, que são próprios da cultura pós-moderna: o relativismo e os fundamentalismos, cujos desdobramentos são o laicismo militante, a irracionalidade da cultura midiática, o amoralismo generalizado, o desrespeito ao povo (n. 20). O texto recorda os impactos das leis do mercado na vida das pessoas (n. 21) e as novas práticas religiosas que ganham importância, baseadas no emocionalismo e no sentimentalismo, levando à redução do compromisso comunitário-institucional e criando uma experiência religiosa feita de momentos, de rotatividade, de individualização e de comercialização (n. 22) (CNBB, 2011).

A partir de 2013, com a eleição de Jorge María Bergoglio como Papa, a Igreja católica tem sido motivada a um novo vigor evangelizador. Nesses oito anos de pontificado, o Papa Francisco tem provocado a Igreja com suas exortações apostólicas e suas encíclicas. A exortação pós-sinodal *Evangelii gaudium*, que de certa forma, traz sua visão de evangelização e seu “projeto de governo”, traz uma única vez o termo “pós-moderno”, no n. 67, no c. II (n. 50-109), dedicado à leitura da realidade, mais especificamente “aos desafios culturais” (n. 61-67). Assim se expressa o Pontífice:

O individualismo pós-moderno e globalizado favorece um estilo de vida que debilita o desenvolvimento e a estabilidade dos vínculos entre as pessoas e distorce os vínculos familiares. A ação pastoral deve mostrar ainda melhor que a relação com o nosso Pai exige e incentiva uma comunhão que cura, promove e fortalece os vínculos interpessoais. Enquanto no mundo, especialmente em alguns países, se reacendem várias formas

de guerras e conflitos, nós, cristãos, insistimos na proposta de reconhecer o outro, de curar as feridas, de construir pontes, de estreitar laços e de nos ajudarmos “a carregar as cargas uns dos outros” (Gl 6,2). Além disso, vemos hoje surgir muitas formas de agregação para a defesa de direitos e a consecução de nobres objetivos. Deste modo se manifesta uma sede de participação de numerosos cidadãos, que querem ser construtores do desenvolvimento social e cultural (FRANCISCO, 2013).

O Papa identifica no texto individualismo, pós-modernidade e globalização, e mostra como essa situação provoca o enfraquecimento e a distorção de vínculos entre pessoas e no seio da família, além de apontar a missão da Igreja: “curar as feridas, construir pontes, estreitar laços e ajudar a carregar as cargas uns dos outros”. Apesar desta única ocorrência, alguns dos números que compõem o subtópico “desafios culturais” retratam as características tidas como próprias da pós-modernidade por muitos analistas.

Assim, no n. 61 o Pontífice evoca a “generalizada indiferença relativista”, relacionada com a “desilusão e a crise das ideologias”, e a “cultura em que cada um pretende ser portador de uma verdade subjetiva própria”. No n. 62 o texto fala do lugar ocupado na cultura dominante pelo que é “exterior, imediato, visível, rápido, superficial, provisório”. O real, continua o texto, “cede lugar à aparência”. Isso leva à “deterioração das raízes culturais”, e se dá através dos meios de comunicação, geridos por “centros situados na parte norte do mundo”, levando ao surgimento de novas formas de comportamento. No n. 63 o Papa recorda os desafios dos novos movimentos religiosos, alguns fundamentalistas ou que cultivam uma espiritualidade sem Deus, presentes também no catolicismo. Trata-se, continua o Pontífice, de uma reação à sociedade materialista, consumista e individualista, a qual se aproveita das carências da população que vive nas periferias e zonas pobres, que sobrevive no meio de grandes preocupações e busca soluções imediatas para seus problemas. O n. 64 afirma que a secularização tende a reduzir a fé e a Igreja ao âmbito privado e íntimo, além de negar a transcendência, o que leva ao relativismo, culminando na desorientação, sobretudo dos adolescentes e jovens. O texto lembra ainda que “vivemos numa sociedade da informação que nos satura de dados, todos postos no mesmo nível, e acaba por nos conduzir a uma superficialidade na leitura das questões morais”. O n. 66

recorda a crise cultural que atinge a família, sobretudo a formação dos vínculos, pois o matrimônio é visto como mera forma de gratificação afetiva, construído segundo a sensibilidade de cada um (FRANCISCO, 2013).

A Encíclica *Laudato si'*. Sobre o cuidado da casa comum, traz também uma única ocorrência do termo “pós-moderno”, no n. 162, que se encontra no final do capítulo IV, dedicado à reflexão sobre a “Ecologia integral”. O Papa afirma neste texto o seguinte:

A dificuldade em levar a sério este desafio tem a ver com uma deterioração ética e cultural, que acompanha a deterioração ecológica. O homem e a mulher deste mundo pós-moderno correm o risco permanente de se tornar profundamente individualistas, e muitos problemas sociais de hoje estão relacionados com a busca egoísta duma satisfação imediata, com as crises dos laços familiares e sociais, com as dificuldades em reconhecer o outro. Muitas vezes há um consumo excessivo e míope dos pais que prejudica os próprios filhos [...]. Além disso esta falta de capacidade para pensar seriamente nas futuras gerações está ligada com a nossa incapacidade de alargar o horizonte das nossas preocupações e pensar naqueles que permanecem excluídos do desenvolvimento” (FRANCISCO, 2015).

O texto associa a pós-modernidade ao individualismo, à cultura da satisfação imediata, ao consumo excessivo, à incapacidade de pensar nas futuras gerações e de se solidarizar com os excluídos. Embora já presente em muitos teólogos, a crise ecológica, associada ao modelo de desenvolvimento baseado no consumo, na exclusão, torna-se central no magistério da Igreja, como também em muitos teóricos da pós-modernidade.

Os termos “pós-moderno” e “pós-modernidade” não se encontram na Exortação pós-sinodal *Amoris laetitia*. Sobre o amor na família, embora a expressão “mudanças antropológico-culturais” apareça duas vezes no n. 32, que evoca, em parte, alguns traços da pós-modernidade, pois afirma que “os indivíduos são menos apoiados do que no passado pelas estruturas sociais na sua vida afetiva e familiar”. O n. 33 o Papa fala que há

que considerar o crescente perigo representado por um individualismo exagerado, que desvirtua laços familiares e acaba por considerar cada componente da família como uma ilha, fazendo

prevalecer, em certos casos, a ideia de um sujeito que se constrói segundo os seus próprios desejos assumidos com caráter absoluto. As tensões induzidas por uma exasperada cultura individualista da posse e do gozo geram [...] dinâmicas de intolerância e agressividade (FRANCISCO, 2016).

O texto recorda ainda a dificuldade de criação de laços e o crescimento do número de pessoas que vivem sozinhas. O n. 39 retoma os vários sintomas da “cultura do provisório”, que leva as pessoas a passar de uma relação afetiva a outra, acreditando que o amor “possa ser conectado ou desconectado, ao gosto do consumidor, e inclusive bloqueado rapidamente”. O Papa evoca o “medo que desperta a perspectiva de um compromisso permanente”, a “obsessão pelo tempo livre”, as “relações que medem custos e benefícios e se mantêm apenas caso sejam um meio para remediar a solidão, ter proteção ou receber algum serviço”, tendendo a ver tudo como “descartável”. Há menção aos debates contemporâneos sobre o lugar da mulher na sociedade e na família (n. 54), aos desafios da “ideologia de gênero” (n. 56), à questão do casamento entre pessoas do mesmo sexo e à questão pastoral dos divorciados casados de novo (FRANCISCO, 2016).

Tampouco na Exortação *Gaudete et exultate*. Sobre o chamado à santidade no mundo atual, se encontram os termos “pós-modernidade” e “pós-moderno”, embora o texto aborde fenômenos antigos e recorrentes na cultura atual. No capítulo II, o Papa fala dos “Dois inimigos sutis da santidade”, o gnosticismo e o pelagianismo. O n. 36 ele diz

o gnosticismo supõe uma fé fechada no subjetivismo, onde apenas interessa determinada experiência ou uma série de raciocínios e conhecimentos que supostamente confortam e iluminam, mas em última instância, a pessoa fica enclausurada na imanência da própria razão e sentimentos (FRANCISCO, 2018).

Quanto ao pelagianismo, embora os que o reatualizam falem da graça de Deus, no fundo, só confiam nas próprias forças e sentem-se superiores aos outros por cumprirem normas ou serem irredutivelmente fiéis ao modo de vida católico (FRANCISCO, 2018).

A Exortação pós-sinodal Christus vivit. Aos jovens e a todo o povo de

Deus, tampouco traz as duas expressões “pós-modernidade” e “pós-moderno”. Elementos da sociedade atual, marcada pela cultura pós-moderna, podem, porém, ser encontrados ao longo do texto, sobretudo no capítulo III “Vós sois o agora de Deus”. O texto já parte da constatação da pluralidade ao descrever as juventudes (n. 68-70): plural do ponto de vista étnico, cultural, socioeconômico, religioso e no interior do cristianismo. Na descrição que se segue (n. 71-110), é interessante destacar os seguintes elementos que são típicos da cultura pós-moderna: (a) os jovens “transformados em seres individualistas, inimigos e desconfiados de todos, que assim se tornam presa fácil de ofertas desumanizantes e de planos destrutivos que grupos políticos ou poderes econômicos elaboram” (n. 73); (b) a publicidade “que ensina as pessoas a estar sempre insatisfeitas e contribui para a cultura do descarte” (n. 78); (c) a imagem do jovem como modelo de publicidade, mostrando dificuldade em se assumir os vestígios do tempo (n. 79); (d) o desejo de confrontar-se sobre as questões relativas à “diferença entre a identidade masculina e feminina, à reciprocidade entre homens e mulheres e à homossexualidade” (n. 81); (e) os avanços da biotecnologia relativos ao corpo e aos comportamentos de risco, a busca de emoções fortes (n. 82); (f) o ambiente digital, típico do mundo contemporâneo, que “privilegia a imagem em relação à escuta e à leitura, afeta o modo de aprender e o desenvolvimento crítico” (n. 86), criando uma nova maneira de se comunicar e de criar laços (n. 87), mas que também é um “território de solidão, manipulação, exploração e violência, até chegar ao caso extremo da *dark web*” (n. 88), “criando mecanismos de manipulação das consciências e do processo democrático” (n. 89), ou de “migração digital”, ou seja, “de distanciamento da família, dos valores culturais e religiosos”, levando muitos ao desenraizamento (n. 90). O Papa dedica vários números ao problema da migração, que afeta, sobretudo, os jovens, atraídos pela “cultura ocidental, às vezes com expectativas pouco realistas que os expõem a grandes desilusões” (n. 92). O texto evoca, enfim, os abusos cometidos contra crianças, adolescentes e jovens (n. 95-102) (FRANCISCO, 2019).

Na *Carta encíclica Fratelli tutti*. Sobre a fraternidade e a amizade social, não se encontra tampouco os termos “pós-moderno” e “pós-modernidade”. O primeiro capítulo, porém, “As sombras de um mundo fechado”, ao apresentar

algumas características do mundo atual, evoca entre elas, elementos da cultura pós-moderna. No n. 13, o Pontífice fala do “desconstrucionismo, em que a liberdade humana pretende construir tudo a partir do zero”, deixando de pé “apenas a necessidade de consumir sem limites e a acentuação de muitas formas de individualismo sem conteúdo”. A “colonização cultural, tratada no n. 14, é consequência da alienação da própria tradição, da perda da consciência histórica e do pensamento crítico. Após descrever em vários números as diversas situações nas quais se encontra a humanidade, o Papa, no n. 30, que se encontra num tópico dedicado que traz como título “Globalização e progresso em rumo comum”, faz a seguinte afirmação

Vemos como reina uma indiferença acomodada, fria e globalizada, filha de uma profunda desilusão que se esconde por trás desta ilusão enganadora: considerar que podemos ser onipotentes e esquecer que nos encontramos todos no mesmo barco. Esta desilusão, que deixa para trás os grandes valores fraternos, conduz “a uma espécie de cinismo. [...] O isolamento e o fechamento em nós mesmos ou nos próprios interesses nunca serão o caminho para voltar a dar esperança e realizar uma renovação, mas é a proximidade, a cultura do encontro. O isolamento, não; a proximidade, sim. Cultura do confronto, não; cultura do encontro, sim (FRANCISCO, 2020).

Ao comentar, no n. 33, os processos em curso no mundo econômico, o Papa afirma que “alimentamo-nos com sonhos de esplendor e grandeza, e acabamos por comer distração, fechamento e solidão; empanturramo-nos de conexões, e perdemos o gosto da fraternidade”. O mundo da virtualidade leva-nos a perder o gosto e o sabor da realidade. O tema da comunicação, abordado no n. 42, afirma que paradoxalmente crescem atitudes de fechamento e intolerância, diante do diferente, e desaparecem as distâncias, “a ponto de deixar de existir o direito à intimidade. Tudo se torna uma espécie de espetáculo que pode ser espiado, observado [...]. Na comunicação digital, quer se mostrar tudo”. No n. 43, o Pontífice conclui, “As relações digitais, que dispensam da fadiga de cultivar uma amizade, uma reciprocidade estável e até um consenso que amadurece com o tempo, têm a aparência da sociabilidade, mas não constroem verdadeiramente um “nós””. Elas “dissimulam e ampliam o mesmo individualismo que se manifesta na xenofobia

e no desprezo dos frágeis. A conexão digital não basta para lançar pontes, não é capaz de unir a humanidade”. No n. 49, ainda falando do diálogo verdadeiro, o Papa diz: “ao desaparecer o silêncio e a escuta, transformando tudo em cliques e mensagens rápidas e ansiosas, coloca-se em perigo esta estrutura básica de uma comunicação humana sábia”. No estilo de vida assim criado, cada um constrói o que deseja ter à sua frente, “excluindo tudo aquilo que não se pode controlar ou conhecer [...]” (FRANCISCO, 2020). A esta cultura do indivíduo, derivada, em parte, da exacerbação de certos traços da pós-modernidade, a encíclica do Papa vai opor a cultura do encontro, do diálogo, da fraternidade e da amizade social, onde o outro, o diferente, mais que inimigo que ameaça, é promessa de amizade e construção de fraternidade, de um feliz encontro que humaniza.

As DGAE de 2015-2019, já sob o pontificado do Papa Francisco, retomam de novo a afirmação de Aparecida sobre a “mudança de época”. Começam apresentando seus aspectos positivos: a promoção da mulher, a valorização das minorias étnicas, o destaque à justiça, à paz e à ecologia, a consciência da importância dos movimentos sociais e dos direitos à educação e à saúde, as iniciativas para a superação da miséria e da fome. Em seguida, apontam seus riscos e consequências: afetam os critérios de compreensão, os valores mais profundos a partir dos quais se afirmam as identidades e se estabelecem ações e relações. O texto constata o aumento do relativismo, a ausência de referências sólidas, o excesso de informações, a superficialidade, o desejo de conforto e facilidades, a aceleração do tempo, o individualismo e o fundamentalismo. A família, em particular é muito afetada por esses traços da cultura contemporânea. O texto evoca ainda as ideologias que propõem noções confusas sobre a sexualidade, a família e o matrimônio (n. 21), e retoma a questão do pluralismo religioso, caracterizando-o negativamente, ao evocar o fundamentalismo, o emocionalismo e o sentimentalismo (n. 25), além de recordar a crise do compromisso comunitário no mundo católico (n. 26) (CNBB, 2015).

As DGAE de 2019-2023 retomam de novo a ideia da “mudança de época”, na qual “os fundamentos últimos para a compreensão da realidade se tornam frágeis a ponto de suscitar perplexidade e insegurança”. As alterações em curso tocam aspectos profundos a respeito da vida, de Deus, do ser humano, da família e de

toda a realidade. Os bispos dizem que preocupa a difusão da ideologia de gênero (n. 43). Eles reconhecem que o mundo se torna cada vez mais urbano, e apontam alguns traços das cidades: a cultura que nela se gera é a da individualidade. Continua apresentando outros traços do mundo atual, como a redução da função social do estado, o consumismo. Segundo eles, o forte acento na individualidade leva ao enfraquecimento das instituições e das tradições, sobretudo a família. O mundo presente também é marcado pela pluralidade, que se expressa na cultura, na ética, na vivência religiosa e associativa. O texto recorda a alta mobilidade das grandes cidades, o aumento da pobreza, o desafio ambiental e do mundo juvenil. Observa, enfim, que a fragilidade de referências leva à relativização da verdade (CNBB, 2020).

Esse longo sobrevoo sobre o conjunto de textos do magistério eclesial das últimas décadas mostra que as questões relacionadas à cultura pós-moderna fazem parte dos discursos e preocupações do Igreja. Em geral, como foi assinalado nos textos selecionados, o pós-moderno é associado ao lugar ocupado pelo indivíduo/sujeito como centro catalizador da leitura, interpretação e ação sobre o real. Nesse sentido, o pós-moderno é a exacerbação do moderno, pois a modernidade já se definia como virada do sujeito. Mas o sujeito pós-moderno, como observou o filósofo Paul Ricoeur, não é, como seu ancestral moderno, “exaltado”, mas, sob muitos pontos de vista, “humilhado”, não mais ator das conquistas que criaram o mundo moderno, mas, ao contrário, sentindo-se ameaçado por elas e tornando-se um de seus maiores críticos (RICOEUR, 1991, p. 27).

Embora os textos evocados acima não recorram à expressão “sujeito vulnerável”, como caracteriza o indivíduo pós-moderno Carlos Mendoza-Alvarez (ALVAREZ, 2011, p. 88s), é dele que se trata, pois: (1) ele é vulnerável porque, apesar de autorreferencial, experimenta a existência como solidão, tem dificuldades de criar vínculos permanentes, busca continuamente dar as razões de sua existência e vive constantemente um processo de fazer-se, desfazer-se e refazer-se; (2) ele é vulnerável porque é continuamente descentrado por outros sujeitos que, como ele, também advogam um lugar ao sol, demandando reconhecimento, instituindo a própria narrativa como digna de ser dita e ouvida, o que supõe um deixar-se afetar pelo outro, instituindo um espaço relacional, feito de conflito e

luta por reconhecimento; (3) ele é vulnerável porque, apesar de ter dominado o mundo, vê-se, por um lado, subjogado pelos artefatos e pelo sistema que produziu, e, por outro, ameaçado pelos efeitos que sua relação predadora com o mundo pode produzir.

Em sua descrição do sujeito vulnerável, Carlos Mendoza-Alvarez faz as seguintes observações. Trata-se de um sujeito que surgiu na modernidade tardia, sendo, por isso, portador de uma vigorosa crítica da onipotência e dos totalitarismos de todo tipo, mas também de uma subjetividade aberta à transcendência, experimentada, por ele, como mútuo reconhecimento. Os metarrelatos da modernidade são a expressão totalitária da vontade de onipotência, para a qual existe uma verdade única. O único absoluto, porém, diz o teólogo mexicano, é o grito das vítimas e a memória que dele a humanidade deve guardar. O fim da história é, na verdade, o fim dos metarrelatos e não o fim do mundo enquanto casa comum. Nesse sentido, a pós-modernidade não é a apoteose de um indivíduo autossuficiente e solipsista, mas o advento de uma consciência aguda das desigualdades, sensível à exclusão em todo tipo de sociedades da totalidade: o Estado, o exército, as igrejas, as prisões, as escolas. Deixando-se afetar pela diferença, o sujeito pós-moderno emerge como rosto, incômodo, chamado, invocação, inspiração, promessa. Ele faz ouvir sua narrativa e é sensível às narrativas dos demais (ALVAREZ, 2011, p. 95).

Que caminhos a Igreja tem proposto para responder aos desafios do mundo pós-moderno? Mais que uma visão geral, será apresentada aqui a situação da Igreja do Brasil.

2 Propor a fé na pós-modernidade

Desde que a questão da pós-modernidade entrou nos discursos da Igreja em geral, e na Igreja do Brasil, em particular, as DGAE recorreram às seguintes categorias ou imagens para pensar a pastoral: DGAE de 1995 a 2010: quatro exigências: (1) serviço, (2) diálogo, (3) anúncio, (4) testemunho de comunhão, que deveriam se expressar nos âmbitos da pessoa, da comunidade e da sociedade; DGAE de 2011-2018: as quatro exigências se tornaram cinco, assim formuladas: (1) Igreja em estado permanente de missão; (2) Igreja: casa da iniciação à vida

cristã; (3) Igreja: lugar de animação bíblica da vida e da pastoral; (4) Igreja: comunidade de comunidades; (5) Igreja a serviço da vida plena para todos; DGAE de 2019-2023: metáforas dos quatro pilares a partir dos quais é construída a “casa da evangelização”: (1) Palavra, (2) Pão, (3) Caridade e (4) Missão.

É importante observar que o período pós-conciliar, que determinou a pastoral de conjunto do Brasil entre 1965-1994, foi marcado pelo esforço principal do Concílio, que era o diálogo com a modernidade. Ora, a modernidade pode ser caracterizada, por um lado, pela virada do sujeito, em sua autonomia e autorreferencialidade (primeira modernidade, tematizada por Kant), e, por outro lado, pela percepção de que esse sujeito é histórico, ou seja, se realiza enquanto história em condições socioeconômicas e políticas (segunda modernidade, com as contribuições de Hegel, Marx, escola de Frankfurt). Na América Latina, a recepção do Concílio, a partir de Medellín e Puebla, pensou o sujeito como comunidade e em perspectiva social, política e econômica. O emblema dessa percepção aparece nos rostos/feições desses sujeitos tais quais os descreveu Puebla (CELAM, 1979, n. 32-39). É importante observar que boa parte da pastoral dessa época, que teve sua tradução conceitual na teologia da libertação, via nesses rostos possíveis “sujeitos”, que, na medida em que descobrissem sua condição social, política, econômica e cultural, poderiam se tornar “sujeitos históricos de libertação” (GUTIERREZ, 1981). No Brasil, a coincidência entre a recepção do Concílio e a situação política determinada pelo golpe militar, contribuiu para que os “sujeitos” que foram ganhando consciência de seu papel participassem ativamente nos movimentos sociais no campo e na cidade, através das pastorais sociais, que atuaram em associações de moradores, sindicatos e partidos políticos. O processo de redemocratização contou com a participação desses movimentos.

Sob muitos pontos de vista, porém, pode-se dizer que esse sujeito ainda pertencia à lógica moderna, ou seja, era moldado à luz das “grandes narrativas”, com sua visão de totalidade. Ora, quando esses metarrelatos entram em crise, o que coincide com a queda do muro de Berlim, em 1989, sua visão utópica também entra em crise. Em seu lugar entram as pequenas narrativas, que, em parte, já estavam em irrupção, sobretudo nos grupos que haviam pensado nesse período sua condição étnica e sexual, como os indígenas, os afrodescendentes e

as mulheres. O início dos anos 90' não sentiram de imediato o impacto da então chamada “morte das utopias”, pois transferiram para esses grupos e pastorais a lógica da formação de sujeitos que havia predominado na pastoral pós-conciliar. Porém, com o passar dos anos, apesar da consciência aguda dos efeitos perversos do neoliberalismo e da globalização, como também do emergir da consciência ecológica, a pastoral de conjunto surgida após o Concílio começou a sofrer os efeitos da irrupção do indivíduo pós-moderno, frágil, autocentrado. Os movimentos religiosos que recorriam à emoção e ao “Espírito” conhecem então um grande sucesso. A própria CNBB passou a olhar esses movimentos com outro olhar. Isso explica a mudança, operada a partir das DGAE de 1995, nas quais o termo “pós-modernidade” aparece, como a descrição que dela fizeram os bispos e as propostas para se pensar então a evangelização.

Apesar dessa incipiente compreensão da “mudança de época” em curso no final do séc. XX, as propostas pastorais não iam ao encontro do sujeito que então emergia. Em parte, porque ainda se pensava que o processo de “formação” do “sujeito pós-moderno” obedecia à mesma lógica do “sujeito moderno”. Ora, sob muitos pontos de vista, o sujeito moderno, tal qual o pensou Kant, Hegel, Marx e os marxismos, trazia em si a marca do iluminismo, ou seja, tendia a certo racionalismo e era marcado por uma perspectiva ética. O sujeito pós-moderno, como aparece nas descrições dos diversos documentos dos bispos, é fragmentado, mais aberto a uma visão plural da realidade, em seus aspectos culturais, étnicos, sexuais e religioso. Ele é também marcado mais por uma percepção estética que ética, fortemente hedonista, o que o torna presa fácil da lógica do mercado, que passou a imperar a partir do fim da Guerra Fria, a uma consciência menos crítica, deixando-se facilmente levar pelas Fake News. Não se pode ignorar que a fragmentação e a pluralidade deram origem à sensação de um “mundo líquido” (BAUMAN, 2001), que conduziu o sujeito pós-moderno a uma profunda insegurança, o que explica o surgimento de fundamentalismos de todo tipo, sobretudo religiosos, mas também culturais e de gênero.

Em Aparecida, os bispos oferecem uma tentativa de resposta à questão de fundo desse sujeito. A leitura que fizeram dos “rostos” é distinta da de Puebla (CELAM, 2007, n. 65, 393, 402, 404). São rostos de sujeitos vulneráveis, muitos

dos quais nunca serão “sujeitos de mudança histórica”, como os descritos em Puebla. Além disso, os bispos levaram a sério a irrupção do indivíduo. Daí a ênfase que deram ao “encontro pessoal” do indivíduo com o Cristo, saindo da perspectiva de cristandade que ainda dominava os documentos anteriores. O binômio “discípulos-missionários”, traduz, em parte, essa nova perspectiva. Porém, como tornar o indivíduo vulnerável da pós-modernidade discípulo-missionário? As respostas de Aparecida ainda eram incipientes. No período pós-conciliar, as Comunidades Eclesiais de Base ofereceram um modelo extraordinário para a nova perspectiva que então emergia. Em Aparecida, além de se valorizar essa experiência, também se valoriza o que é feito por movimentos de todo tipo. No fundo, apesar de muitos herdeiros do espírito conciliar não aceitarem essa “pluralidade” de propostas, como se os bispos devessem ter uma única solução para a nova realidade, talvez Aparecida tenha se dado conta que a melhor solução diante do pluralismo sejam respostas também plurais.

Libanio, na obra *Cenários da Igreja*, elaborada inicialmente em 1999, com um acréscimo em 2012, chamando-se então *Cenários da Igreja num mundo plural e fragmentado*, parece ter se dado conta de que para se pensar a pastoral no mundo pós-moderno é necessário não ignorar o pluralismo e a fragmentação nele presentes como também na Igreja. Segundo o teólogo belorizontino, em 2012 era possível identificar cinco cenários no catolicismo brasileiro: (1) o da igreja Instituição, (2) o da igreja Carismática, (3) o da igreja da Palavra, (4) o da igreja da Práxis libertadora, (5) o da igreja Fragmentada e pós-moderna (LIBANIO, 2012). Esta leitura das distintas “igrejas” que se encontram dentro da Igreja católica, dá conta da irrupção do pluralismo em seu seio, embora não ofereça muitas pistas para fazê-las coexistirem na pastoral concreta. Efetivamente, como pensar a pastoral com cenários eclesiais tão conflitantes e em disputa?

O Papa Francisco, no método que ele tem adotado na realização dos sínodos, oferece uma pista interessante para se pensar a pastoral numa igreja plural e pós-moderna: a sinodalidade. Trata-se, segundo o método de todos os sínodos que acompanhou, de esforçar-se por caminhar juntos, mesmo na tensão e na diferença. Para isso, é necessário aprender a arte da escuta das diferentes perspectivas que tendem, em geral, a levantar muros e não pontes, como ele tanto

insiste, seja no enfrentamento dos grandes problemas da sociedade atual seja no enfrentamento das grandes questões da vida em Igreja. A arte da escuta supõe o acolhimento das diferentes sensibilidades, o desapego com relação à própria opinião, a descoberta das riquezas escondidas em cada cenário ou perspectiva. No capítulo oitavo da *Amoris laetitia*, ele indica os três verbos fundamentais para a pastoral da família em tempos pós-modernos: acompanhar, discernir e integrar a fragilidade. Esses verbos podem orientar todos os processos de evangelização e de proposição da fé em tempos de subjetividade vulnerável. Eles são necessários para uma caminhada sinodal.

Francys Adão Silvestrini, em sua tese de doutorado, defendida em 2019, propõe para a teologia e a pastoral o “método eucarístico”. Partindo de uma abordagem “gastronômica” da cultura brasileira, ele mostra como os diversos ingredientes de um determinado prato, a depender da combinação, podem oferecer alimento e sabor à vida. Mal combinados, esses ingredientes não mostram por que são necessários. Tomando os verbos “eucarísticos” das narrativas da última ceia, a saber “tomar”, “dar graças”, “partir” e “dar”, o jovem teólogo capixaba indica algumas pistas para viver a diversidade e o pluralismo das sociedades fragmentadas de hoje como bem. “Tomar”, segundo ele, indica que cada fragmento é um dom, e como tal deve ser tido. Por isso, ao tomar segue-se o “dar graças”, justamente porque é dom e tem algo de único. Mas a unicidade do dom, pelo qual se agradece no gesto eucarístico, se não é repartida, não alimenta ninguém. Somente se o grão de trigo morre, pode nascer e dar fruto. Por isso, o “partir” é necessário, para poder repartir-se e alimentar a fome do outro, como aparece no verbo “dar” (SILVESTRINI, 2019). Essa perspectiva é uma boa metáfora para inspirar a proposta da fé e pensar a pastoral em tempos de fragmentação e de pluralismo dentro e fora da Igreja.

Outra perspectiva, que também pode ser inspiradora, sobretudo se se leva em conta que os diferentes sujeitos e grupos da pastoral querem ver valorizadas suas “pequenas narrativas”, é a que emerge da leitura que o exegeta Paul Beauchamp faz do significado das Escrituras (BEAUCHAMP, 1977). Segundo ele, o Antigo Testamento é formado de três escrituras: a Lei, a Profecia e a Sabedoria. Essa tríplice escritura se repete, de alguma forma, no Novo Testamento. O que é a

Lei? É o relato fundacional, que recorda o que é fundamental na identidade do povo eleito. Ela é composta por textos narrativos e legislativos. Por um lado, ela diz quem é Israel, no AT, ou quem são os cristãos, no NT. Ela está voltada para o passado e remete a uma memória à qual não se pode esquecer. É essa memória que constitui a “identidade narrativa” de Israel e dos cristãos. Mas esta memória, consignada na Lei, pode permanecer letra morta, ou relato fundamentalista estéril, fechado no etnocentrismo, na própria compreensão da natureza humana ou da própria religião. Por isso, a Profecia é necessária pois atualiza a memória da Lei no presente. Os Profetas, no AT, e Paulo, no NT, mostram como viver a identidade, dada pelos relatos fundadores, no hoje da história, além de denunciar o que afasta deles, como a idolatria e a injustiça no AT, a visão etérea do Cristo, que não passou pela carne ou pela cruz, no NT. Além do passado e do presente, o ser humano também necessita abrir-se ao futuro, ao diferente. Isso lhe é dado, nas Escrituras hebraicas e cristãs, através dos escritos sapienciais. Tais escritos remetem o fiel ao que ele tem de comum com todos os seres humanos: a vida em seu acontecer, em seu padecer e em seu morrer, mas também em seus momentos de gozo e plenitude. Ora, essa vida não é privilégio de Israel ou dos cristãos, mas de toda a humanidade. Por isso, a Sabedoria é o que permite Israel e os cristãos colocarem-se no mundo, sendo o que são (Lei e Profetas), sem perder a identidade no presente, mas sabendo acolher o que os diferencia e pode enriquecê-los vindo do outro.

A iniciação à fé cristã deve oferecer aos indivíduos pós-modernos, fragmentados, vulneráveis e plurais, o sentido de uma pertença, de uma memória, de uma identidade, mas também deve torná-los capazes de se dizerem enquanto sujeitos no aqui e no agora, diante dos diferentes sujeitos com os quais convivem no mundo, sem demonizá-los, excluí-los ou considerá-los inimigos. Como o dizer é fazer, no ato mesmo de se dizer, deve estar um agir que faz a diferença. Como traduzir esta intuição de Paul Beuchamp na pastoral? Trata-se de um desafio extraordinário a ser levado adiante pela geração atual.

Conclusão

Para concluir, é importante recordar as contribuições do Papa Francisco

para se pensar a pastoral no mundo hodierno. Suas exortações apostólicas (*Evangelii gaudium*, *Amoris laetitia*, *Gaudete et exsultate*, *Christus vivit*, *Querida Amazônia*), suas encíclicas (*Laudato si'*, *Fratelli tutti*), são permeadas de orientações que apontam para a proposição da fé para os homens e mulheres pós-modernos. Chama a atenção nesses textos o convite à alegria e a pensar a fé cristã como boa notícia, Evangelho, que traz vida, que convida à festa. Essa dimensão é continuamente reiterada em seu pontificado. Não se trata apenas de edulcorar a fé, mas de levá-la a estabelecer um compromisso com as distintas situações de vulnerabilidade, as “periferias existenciais” sobre as quais tanto ele tem insistido.

Mais que oferecer receitas, as reflexões trazidas nesse texto querem oferecer pistas para se continuar buscando novos itinerários para anunciar o sempre novo caminho inaugurado por Jesus: o anúncio do reino que vem. Oxalá elas ajudem a pensar de novo e a pensar de outro modo o que é constitutivo da missão do Cristo à sua Igreja: Ide e anunciai!

Referências

- ADÃO, F. S. *La vie comme nourriture*. Pour un discernement eucharistique de l'humain fragmenté. Tese doutoral. Paris: Centre Sèvres, 2019.
- AQUINO, M. P. Teología feminista latinoamericana. Em AQUINO, M. P.; TÁMEZ, E. *Teología feminista latinoamericana*. Quito: Serie Pluriminor 1998.
- AQUINO, M. P. *A teologia, a Igreja e a Mulher na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1997.
- ARVEY, D. *A Condição Pós-Moderna*, São Paulo, Loyola, 1993.
- ASSMANN, H.; HINKELAMMERT, F. *A Idolatria do Mercado*. Ensaio Sobre Economia e Teologia. Petrópolis: Vozes, 1989.
- BASTIAN, J.-P. *Le protestantisme en Amérique latine: une approche socio-historique*. Genève: Labor et Fides, 1994.
- BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. São Paulo: Zahar, 2001.
- BEAUCHAMP, P. *L'un et l'autre Testament*. Essai de lecture. Paris : Seuil, 1977.
- BENTO XCI. *Carta encíclica Caritas in veritate*. Sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade. São Paulo: Loyola, 2009.
- BENTO XVI. *Exortação apostólica pós-sinodal Verbum domini*. Sobre a palavra de Deus na vida e missão da Igreja. São Paulo: Paulinas, 2010.

- BOFF, L. F. *Dignitas terrae: ecologia: grito da terra, grito dos pobres*. São Paulo: Ática, 1995.
- BOFF, L. *Princípio terra: a volta à terra como pátria comum*. São Paulo: Ática, 1995.
- CARRANZA, B. *Renovação carismática católica*. Origens, mudanças e tendências. Aparecida: Santuário, 2000.
- CELAM. *Documento de Aparecida*. Texto conclusivo da V Conferência geral do episcopado latino-americano e do Caribe. São Paulo: Paulus, 2007.
- CNBB. *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 1995-1998*. SP: Paulinas, 1995.
- CNBB. *Diretrizes Gerais para a Ação Evangelizadora da Igreja 2008-2010*. Brasília: E. CNBB, 2008.
- CNBB. *Diretrizes Gerais para a Ação Evangelizadora da Igreja 2011-2015*. Brasília: E. CNBB, 2011.
- CNBB. *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja 2015-2019*. Brasília. Ed. CNBB, 2015.
- CNBB. *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja 2019-2023*. Brasília: Ed. CNBB, 2019.
- COSTA, G. *A recepção da pós-modernidade*. Análise das Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil entre 1996-2006. Dissertação de mestrado. Recife: UNICAP, 2008.
- CORTEN, A. *Os pobres e o Espírito Santo*. O pentecostalismo no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1996.
- DE MORI, G. Une théologie à l'école des pauvres: les nouvelles «frontières» de la théologie de la libération. Em *Revue Théologique de Louvain* (2015), v. 46, n. 3, p.369-398.
- GUTIERREZ, G. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- HABERMAS, J. *O pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo universitário, 1990.
- HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990;
- LIBANIO, J. B. *Cenários da Igreja num mundo plural e fragmentado*. São Paulo: Loyola, 2012.
- LYOTARD, J.-F. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.
- LÓPEZ HERNÁNDEZ, E. *Teología india*. Antología. Cochabamba: UCB / Guadalupe / Verbo Divino, 2000.
- MARIANO, R. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

- MENDOZA-ALVAREZ, C. *O Deus escondido da pós-modernidade*. Desejo, memória e imaginação escatológica. Ensaio de teologia fundamental pós-moderna. São Paulo: É realizações, 2011.
- ORO, A. P. *Avanço pentecostal e reação católica*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- PAPA FRANCISCO. *Exortação Evangelii gaudium*. Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulus, 2013.
- PAPA FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato si'*. Sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus, 2015.
- PAPA FRANCISCO. *Exortação apostólica pós-sinodal Amoris laetitia*. Sobre o amor na família. São Paulo: Paulus, 2015.
- PAPA FRANCISCO. *Exortação apostólica Gaudete et exsultate*. Sobre o chamado à santidade no mundo atual. São Paulo: Paulus, 2018.
- PAPA FRANCISCO. *Exortação pós-sinodal Christus vivit*. Aos jovens e a todo o povo de Deus. São Paulo: Paulinas, 2018.
- PAPA FRANCISCO. *Carta encíclica Fratelli tutti*. Sobre a fraternidade e a amizade social. Roma: Edtrice Vaticano, 2020.
- PIKASA, X. João Paulo II. Balanço de um Pontificado. Em *Religión Digital*, 17/05/2020, traduzido por IHU em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/599365-joao-paulo-ii-balanco-de-um-pontificado-artigo-de-xabier-pikaza>. Acesso 05/01/2021.
- PRANDI, R. e Pierucci, A. F. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- RICOEUR, P. *Si mesmo como outro*. Campinas: Papirus, 1991.
- SILVA, A. A. Caminhos e contextos da teologia afro-americana. En SUSIN, L. C. *O mar se abriu*. Trinta anos de teologia na América Latina. São Paulo: Loyola, 2000
- SUNG, J. M. *Teologia e economia*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- Teología india*. Primer encuentro-taller latinoamericano, 1990. México-Quito: Abya-Yala, 1991.
- Teología india*. Segundo encuentro-taller latinoamericano, 1993. Quito: Abya Yala, 1994.
- Teologia cristã do pluralismo religioso face às tradições religiosas afro-americana. Em *Pelos muitos caminhos de Deus*. Goiás: Editora Rede, 2003.
- VATTIMO, G. - ROVATTI, P. A. (ed.). *Il pensiero debole*. Milano : Feltrinelli, 1983.

O pluralismo religioso e as religiões em movimento

Religious pluralism and moving religions

*Suzana Ramos Coutinho

**Wagner Lopes Sanches

O pluralismo tem o efeito de relativizar as cosmovisões, trazendo à mente o fato de que o mundo pode ser compreendido de maneiras diferentes. (BERGER, 2017, p. 68).

Resumo

O deslocamento de uma situação de hegemonias religiosas para uma situação de pluralismo religioso alterou profundamente as religiões e as suas relações com as pessoas, com as outras religiões e com a sociedade. Dois aspectos desse deslocamento foram a relativização das concepções religiosas e a possibilidade de as pessoas circularem livremente entre as religiões. Ao mesmo tempo em que as religiões são relativizadas – no amplo processo de relativização de crenças e valores – as pessoas afirmam o direito de se movimentar livremente entre as religiões. Esse processo, bastante complexo, trouxe mudanças significativas na forma de se viver a religião. O pressuposto subjacente a este texto é de que a relativização das religiões e a movimentação das pessoas entre as mesmas é um fenômeno que, em certo sentido, pode ser compreendido de forma análoga aos fluxos migratórios. Este artigo quer problematizar esse processo a partir de três conceitos utilizados hoje nos estudos sobre migração: fronteira, identidade religiosa e errância. O pressuposto utilizado é de que alguns conceitos oriundos dos estudos sobre

Revista de Cultura
Teológica

Enviado em

26.05.2021

Aprovado em

28.07.2021

Ano XXIX - Nº 99

Mai - Ago 2021



PUC-SP

Programa de Estudos

Pós Graduação em

Teologia - PUC/SP

*Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. (sucoutinho@gmail.com)

**Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (wagnersanches@uol.com.br)

migração podem contribuir para a análise do pluralismo religioso. Num primeiro momento, o artigo examina os contextos dos três conceitos; num segundo momento a aplicação desses conceitos à realidade do pluralismo religioso e, num terceiro momento, aponta três eixos importantes para o estudo do pluralismo atual.

Palavras-chave: pluralismo religioso, fronteiras religiosas, identidade religiosa e errância religiosa.

Abstract

The shift from a religious hegemony context to a religious pluralism context profoundly changed religions and their relationships with people, other religions, and society in general. Two aspects of this shift were the relativization of religious conceptions and the possibility for people to move freely among religions. At the same time that religions are relativized - in the broad process of relativizing beliefs and values - people affirm the right to move freely between religions. This rather complex process has brought about significant changes in the way religion is experienced. The underlying assumption of this article is that the relativization of religions and the movement of people between them is a phenomenon that, in a sense, can be understood analogously to migratory flows. This article aims to problematize this process using three concepts in migration studies: frontier, religious identity and wandering. The assumption is that some concepts from migration studies may contribute to the analysis of religious pluralism. At first, the article examines the contexts of the three concepts; in a second moment the application of these concepts to the reality of religious pluralism and, in a third moment, points out three important axes for the study of the actual pluralism.

Keywords: religious pluralism, religious borders, religious identity and religious wandering.

Introdução

O deslocamento promovido pela modernidade de uma situação de hegemônias religiosas para uma situação de pluralismo religioso alterou profundamente as religiões e as suas relações com as pessoas, com as outras religiões e com a sociedade.

Dois aspectos desse deslocamento foram a relativização das concepções religiosas e a possibilidade de as pessoas circularem livremente entre as religiões. Ao mesmo tempo em que as religiões são relativizadas – no amplo processo de relativização de crenças e valores – as pessoas afirmam o direito de se movimentar livremente entre as religiões. Esse processo, bastante complexo, trouxe

mudanças significativas na forma de se viver a religião.

Este artigo quer problematizar esse processo a partir de três conceitos utilizados hoje nos estudos sobre migração: fronteira, identidade religiosa e errância. O pressuposto subjacente a este texto é de que a relativização das religiões e a movimentação das pessoas entre as mesmas é um fenômeno que, em certo sentido, pode ser compreendido de forma análoga aos fluxos migratórios.

O artigo está organizado em três momentos. Num primeiro momento são apresentados os conceitos de fronteira, identidade e errância. No segundo momento, procura-se mostrar como esses conceitos podem ser utilizados para estudar o pluralismo religioso nos dias de hoje. Finalmente, no terceiro item, são examinados três eixos do pluralismo religioso na sociedade.

1.s conceitos

Entendemos que o tema do pluralismo religioso, com suas várias facetas, nas sociedades modernas altera significativamente as configurações religiosas. Três conceitos oriundos dos estudos migratórios são muito úteis para examinar o fenômeno do pluralismo religioso: fronteira, identidade religiosa e errância.

a) Fronteiras

Alguns autores que fazem uma leitura pró-globalização insistem que a dinâmica do processo de globalização atual alterou profundamente a ideia de fronteira justamente por que, segundo eles, estaria ocorrendo uma diluição das barreiras alfandegárias e, portanto, das próprias fronteiras. Por outro lado, os estudos sobre os fluxos migratórios atuais têm mostrado que o tema das fronteiras é extremamente atual. Os/as migrantes, ao saírem de seus países em busca de melhores condições de vida, encontram nos países que deveriam acolhê-los resistências de diversas ordens. E, nesse caso, muitos estudos têm mostrado que o tema das fronteiras se torna crucial para entender esses processos de idas e vindas, de avanços e recuos, de afirmação e de negação de identidades.

Na antropologia, um dos autores que tem se debruçado sobre a “antropolo-

gia das fronteiras” é Michel Agier.¹ O conceito de fronteira que ele utiliza nos interessa bastante para a discussão que queremos fazer entre pluralismo religioso e fronteiras religiosas. Pretendemos fazer uma recepção crítica e criativa desse conceito procurando mostrar a sua relevância para a compreensão do fenômeno do pluralismo religioso.

O conceito de fronteira, segundo o autor, está fundado nos “fundamentos sociais e não naturais” e, portanto, tem a ver com o modo da pessoa inserir-se no mundo, inclusive nas suas relações com as outras pessoas, e não com o caráter geográfico das fronteiras. Desta forma, quando falamos em fronteiras geográficas, que são frequentemente fonte de conflitos entre grupos e povos, estamos escamoteando interesses que tem muito mais a ver com fronteiras e limites socioculturais colocados para defender grupos e seus lugares sociais no mundo. Por outro lado, Agier observa que se nota, hoje, o que ele chama de elogio/defesa das fronteiras o que frequentemente leva a atitudes de intolerância que exigem a criação de muros para impedir a circulação livre de pessoas.

Uma antropologia² das fronteiras tem que revelar “a existência de uma violência física e simbólica” (AGIER, 2015, p. 40) no movimento de criação de muros nas fronteiras geográficas. A reivindicação de implantação de muros nas fronteiras para impedir a passagem de migrantes, sob o discurso de que eles ameaçam a segurança e o emprego nos países procurados pelas pessoas em movimento, é na verdade uma violência contra o direito fundamental a uma existência digna. Esse aspecto – o da violência – com frequência é escamoteado por aqueles que defendem intransigentemente a necessidade de construir muros nas fronteiras para impedir a entrada de migrantes.³

Agier fala num “rito da fronteira” que expressa a vida social num determinado meio ambiente e estabelece a distinção entre o mundo natural e o mundo

1. Esse é o subtítulo de uma das obras desse autor onde ele aprofunda a noção de fronteira: *Migrações, descentramento e cosmopolitismo*. Uma antropologia das fronteiras. Faremos referência a essa obra diversas vezes neste texto.

2. Itálico do próprio Agier.

3. Exemplo muito conhecido nos dias atuais e que tem tido muito destaque na imprensa mundial é o do presidente norte-americano Donald Trump que adotou essa “bandeira” em sua campanha eleitoral e tem feito esforços no sentido de construir um muro na fronteira do México com os Estados Unidos.

social que é construído (cf. AGIER, 2015, p. 42).

A fronteira tem, portanto, a função de delimitar o espaço onde o grupo existe, mas também tem a função de definir as relações com outros grupos. Por conseguinte, a fronteira tem um valor positivo pois serve para o grupo reconhecer-se num certo ambiente e reconhecer-se diante dos outros. A fronteira tem um caráter identitário que é necessário para a sua afirmação. Por isso, toda fronteira tem uma dimensão espacial e outra relacional que envolve questões referentes à identidade dos grupos sociais.

No entanto, justamente por causa de seu aspecto identitário, a fronteira pode traduzir-se num fechamento que tanto pode levar a posturas xenofóbicas como a uma guetização de grupos e povos. Assim, hoje a fronteira tornou-se um problema e um desafio para quem quer liberdade de ir e vir, para quem defende a eliminação de barreiras inclusive sociais.

Pensar a fronteira como instrumento de promoção de identidades abertas e dinâmicas questiona práticas de xenofobia muito comuns no mundo de hoje. Assim, para Agier o conceito de fronteira está intrinsecamente vinculado ao conceito de identidade. É no âmbito das definições e redefinições de identidade que se torna importante a ideia de fronteira. Nos tempos atuais a discussão sobre o significado e os limites das fronteiras é importante para possibilitar um repensar dessa realidade tão presente na vida humana nos seus vários aspectos sobretudo naquele que mais nos interessa que é o das fronteiras religiosas.

b) Identidade

É importante ressaltar que a constituição de identidades diferenciadas em contextos migratórios e as especificidades culturais acarretam problemas políticos e culturais e apontam para o confronto entre concepções plurais e homogêneas de sociedade:

Há, de fato, uma dimensão cultural (que pode ou não ser expressa na forma de etnicidade) que põe em evidência a importância das políticas de identidade e os interesses nacionalistas mesmo diante do impacto da globalização econômica (SANTOS, PETRUS e LOUREIRO, 2014, p. 11).

As migrações internacionais produzem minorias – um termo que desde a sua formação nas ciências sociais indicou a dimensão política decorrente do reconhecimento de grupos diferenciados dentro do estado-nação. Assim, “desde o início dos grandes movimentos migratórios no século XIX, a imigração está associada a conflitos de diversas naturezas e, aos poucos, deixou de ser tratada exclusivamente como um problema de inserção social ou de assimilação” (p. 10). As questões e problemas sociais decorrentes do estabelecimento do imigrante em outro país suscitam conflitos no tocante à ideia de nacionalidade; e acabam por revelar, deste modo, novos desdobramentos em diferentes espaços – como a arena política, religiosa etc. Ao objetivar a integração em uma outra sociedade, a construção de diferenças culturais (etnicidade) e as formas de pertencimento coletivo, corre-se o risco de produzir conflitos, antagonismos, xenofobia e desigualdades sociais.

É relevante neste contexto não apenas traçar um panorama sobre o conceito de identidade,⁴ mas mensurar os limites e possibilidades do uso desses conceitos nos estudos sobre migração e, paralelamente, no âmbito das religiões.

A partir da década de 60, do século XX, surgem diversos estudos que discutem as interações entre os atores sociais e as construções resultantes destas interações. Desta nova perspectiva, o debate atual diz respeito às múltiplas identidades: simbólicas, profissionais, étnicas, sociais, etc. Do mesmo modo, a multiplicidade de conceitos revela a complexidade desses fenômenos e torna evidente a ênfase de cada autor nos aspectos associados à elaboração dos limites simbólicos determinantes do pertencimento comum. Alguns autores enfatizam o papel da etnicidade nas estratégias de mobilização política de grupos sociais (cf. GLAZER & MOYHIHAN, 1975); outros, entendem a etnicidade como algo instrumental (cf. COHEN, 1978), e outros ainda (cf. ARONSON, 1976) a consideram um tipo particular de ideologia. Por outro lado, há autores – como Okamura, 1981 – que procuram mostrar que em sociedades plurais a identidade étnica varia seletivamente, dependendo da situação social em que os indivíduos se encontrem. É na obra editada por Kahn (1983) que encontraremos a expressão “identidades

4. Extensivamente trabalhado por SANTOS, 2010, SEYFERTH, 2005, entre outros.

múltiplas”, usada pelos autores para mostrar que os diferentes componentes da identidade étnica se alteram no tempo histórico e nas mudanças de situação social. Indivíduos têm mais de uma identidade, exercem mais de um papel social e interagem em diversos universos sociais.

Ao tratar da multiplicidade identitária, é necessário considerar o aspecto da religiosidade. É inviável discutir a temática da migração sem que seja levado em consideração o aspecto religioso destes imigrantes. Ao escutar histórias de fé destas pessoas recém-chegadas, é possível perceber a experiência de fé indissociada das suas vidas cotidianas. A religião não pode ser entendida neste contexto meramente como um aspecto (entre outros) na vida do imigrante; a fé do imigrante afeta a sua interação cotidiana com não-imigrantes, forma o futuro destes imigrantes no contexto social de destino e influencia a sociedade para além da sua própria presença em um determinado contexto social. Em outras palavras, “para entender os imigrantes, é preciso entender a sua fé. Mais, para entender mudanças sociais em sociedades compostas por imigrantes, não se pode desconsiderar a religião destes imigrantes (CONNOR 2014, p 5).

c) Errância

Um outro aspecto tratado por Agier, quando examina a temática da fronteira, está relacionado à movimentação das pessoas que se deslocam pelos espaços e procuram ultrapassar aos limites fronteiriços e em seus movimentos demoram para se fixar num determinado lugar. Esse aspecto é o da errância. O errante é definido por Agier como “homem-fronteira”⁵ (2015, p. 116), ou seja, pessoas que vivem na fronteira em busca de um território para se fixar; ela está em movimento constante pelos territórios em busca de condições estáveis de sobrevivência. O errante é aquele que tem consciência das razões que o levaram a sair do seu lugar de origem, mas que não sabe exatamente para onde ir e onde vai encontrar vida boa para viver.

Para Agier, o errante é uma figura

bastante próxima do vendedor ambulante e do nômade, é

5. Agier utiliza essa expressão no plural, “homens-fronteira”.

um estrangeiro que não abandona jamais a “liberdade de ir e vir”. Chegado hoje, ele poderá partir amanhã, mesmo se não o faz. Ele é, sobretudo, sem domicílio fixo, eventual e temporariamente ‘sem teto’, bem mais do que “sem documento” – o que ele também é mas isso tem relativamente menor importância do que sua mobilidade, a descoberta pessoal de um estado de ‘clandestinidade’ sendo aleatória e quase secundária (2015, p. 119).

O errante, em suas idas e vindas, avanços e retrocessos, vive em busca de melhores condições objetivas para viver. Embora ele não tenha um destino geográfico previamente determinado, ele tem consciência de onde quer chegar: a um lugar que lhe dê segurança e condições de vida minimamente humanas. O seu estado de clandestinidade aumenta a condição de insegurança em que vive e acaba reforçando a sua errância. Desta forma, além do aspecto político-jurídico da clandestinidade, a pessoa migrante é obrigada a enfrentar impactos existenciais que afetam o seu modo de ser.

A relação dessas pessoas com as fronteiras dos diversos países é uma relação instável, de indefinição e de resistência constante na afirmação de sua dignidade, de seus valores e de seus costumes. A errância, essa dinâmica inconstante, imprime ao migrante uma condição de insegurança em que ele se vê no dilema de afirmar a sua identidade e, ao mesmo tempo, de assumir temporariamente elementos impostos pela nova sociedade para poder sobreviver.

Embora a condição de errância seja uma aventura (AGIER, 2015, p. 118), ela é também caracterizada como uma situação de insegurança, de indefinição; andando pelos territórios ou parado na fronteira, o migrante tem uma existência de errância.

2. Fronteira, identidade e errância religiosas no contexto de pluralismo religioso

O pressuposto assumido neste texto é de que em sociedades caracterizadas pelo pluralismo religioso a reflexão sobre as fronteiras entre as religiões e, consequentemente sobre identidade religiosa e errância religiosa, traz uma contribuição importante para pensar as relações entre essas últimas. Desta forma, que-

remos mostrar como eles são importantes para pensar o fenômeno do pluralismo religioso e as relações entre as religiões nos dias atuais.

A realidade social do pluralismo religioso e as relações entre as religiões no mundo atual apresentam especificidades que só podem ser compreendidas quando olhadas a partir dos sujeitos religiosos – novos e antigos, com suas identidades religiosas próprias – que transitam nas fronteiras das religiões como errantes em busca de repostas para suas expectativas espirituais ou materiais.

As diversas religiões, em seu processo de construção e de concretização histórica, criam elementos que contribuem para delimitar o seu discurso, seu espaço de atuação e as suas relações com outras religiões. Esses limites são colocados pelas religiões para garantir a sua identidade diante de outras religiões e para fornecer aos seus adeptos um conjunto de aspectos que os distinguem das demais pessoas. Esses limites são as fronteiras construídas pelas religiões para fornecer às pessoas uma dinâmica de inclusão, no caso dos adeptos, e de exclusão, no caso das pessoas que estão fora da religião. Desta forma, as fronteiras religiosas incluem-excluem num processo dialético de aproximação-separação que envolve os diversos aspectos do universo religioso.

Como no caso das migrações, as fronteiras religiosas fazem parte do complexo processo de definição de identidade como uma história de deslocamentos, de mobilidades constantes (cf. AGIER, 2015, p. 69). Mesmo no caso de sociedades onde existem hegemonias religiosas, as fronteiras religiosas têm o papel de afirmar/reafirmar identidades e de permitir ou limitar a movimentação das pessoas no interior das estruturas religiosas existentes. Agier nos chama a atenção para o fato de que “nenhum humano jamais foi ‘autoctoniano’ e todas as fronteiras foram sempre instáveis” (2015, p. 70).

Por isso, também é possível afirmar sobre as religiões em sociedades plurais: nenhuma religião mantém de forma absoluta sua identidade originária e as fronteiras que elas estabelecem, apesar dos discursos das lideranças religiosas que muitas vezes podem apontar em outra direção, são instáveis e, em certo sentido, movediças. Essa ideia diz respeito à dimensão destacada neste texto e que tem a ver com as estratégias de sobrevivências tanto do ponto de vista polí-

tico como do ponto de vista das reivindicações. Assim, no âmbito das religiões a noção de identidade religiosa não pode ser esquecida pois ela traz no seu bojo tanto os interesses dos sujeitos como também uma dinâmica de “negociação” para circular no campo religioso.

As fronteiras religiosas existem muito mais como sinais presentes nos discursos religiosos e muito menos como delimitações claras e objetivas presentes nas realidades concretas das religiões. O binômio sagrado-profano presente em muitas religiões é um desses sinais. E a própria forma como esse binômio é entendido pelas religiões ao longo do tempo, revela que as fronteiras religiosas podem mudar de lugar e podem ser reelaboradas.

Se algumas religiões fazem questão de insistir na necessidade de garantir e respeitar as fronteiras religiosas – de modo geral, as igrejas cristãs se enquadram nesse grupo – as fronteiras estabelecidas por essas religiões, utilizando-se inclusive do discurso religião verdadeira/religião falsa, nem sempre impactam os seus membros como algo rígido. Outras religiões veem a questão das suas fronteiras de forma mais flexível por que o seu receituário religioso se faz incluindo, com ou sem restrições, elementos religiosos os mais diversos. Neste segundo caso, um exemplo, na realidade brasileira, é a umbanda que no seu nascedouro incorpora elementos de diversas origens religiosas. A rigor nenhuma religião está isenta desse processo de sincretização. Nesse sentido, o sincretismo é um recurso de muitas religiões para relativizar suas fronteiras e também um recurso dos próprios sujeitos para atenuar as exigências estabelecidas pelas religiões.

As fronteiras religiosas são constituídas pelos espaços religiosos, pelas crenças religiosas, pelos rituais, pelas regras de conduta e pelas concepções religiosas a respeito das outras religiões e das pessoas pertencentes a essas religiões. Por isso, as fronteiras religiosas são fenômenos complexos que envolvem uma luta constante para definir as identidades religiosas. Tendo como horizonte a questão das migrações, Agier afirma que “a história das identidades, a da humanidade inteira, é uma sucessão de migrações, de acasos e de acomodações” (2015, p. 70). O mesmo vale para o fenômeno religioso: as identidades religiosas, que definem as fronteiras, são também uma sucessão de movimentos, de acasos e de

acomodações. Assim, não há identidade religiosa estanque como se fosse uma realidade a-histórica; toda identidade religiosa é dinâmica, movediça, repleta de porosidades, de afirmações e negações, de convergências e contradições. Toda identidade religiosa é, em outras palavras, resultado de um processo de sincretização que flexibiliza as fronteiras.

Da mesma forma como as diversas interações sociais provocam identidades múltiplas, podemos afirmar que as diversas interações que as pessoas estabelecem no âmbito das religiões e em suas fronteiras as levam a construir identidades religiosas múltiplas decorrentes dos diferentes tipos de vínculos religiosos que constroem.

As fronteiras religiosas podem se traduzir, muitas vezes, em verdadeiros muros que alimentam a mentalidade de gueto nos membros de uma religião. Mas também podem expressar possibilidades de composição, de acomodação e de aproximação entre universos religiosos originalmente diferentes. Frequentemente as fronteiras religiosas são transgredidas tanto pelos próprios membros das religiões como também pelas pessoas que se movimentam entre as religiões.

É importante, ressaltar, no entanto que a rigidez ou a flexibilidade das fronteiras religiosas vai depender da forma como a) uma determinada religião articula os diversos elementos presentes em seu universo, b) de sua capacidade de dialogar com as expectativas das pessoas numa determinada sociedade, c) de sua auto compreensão e d) da compreensão que tem das outras religiões. As fronteiras religiosas, portanto, assim como as fronteiras socioculturais, são inconstantes e sempre estão sendo refeitas e por isso permitem as trocas entre os diferentes universos religiosos.

As identidades religiosas, como as identidades étnicas, são múltiplas, maleáveis, adaptáveis. Fenômenos como as múltiplas filiações religiosas podem ser explicadas por uma identidade religiosa que se faz plural. Para os novos sujeitos, uma identidade religiosa única é pouco. Ele reivindica o direito de assumir diferentes expressões religiosas de acordo com as suas exigências existenciais. Essa nova identidade múltipla é uma identidade errante que está em constante busca

daquilo que realiza o sujeito do ponto de vista religioso.

Carlos Rodrigues Brandão, num texto de 1993, indicava alguns “caminhos de opção e vivência” no universo religioso disponíveis para as pessoas que não querem viver “uma única religião de um mesmo modo tradicional toda a vida”.⁶

Essas diferentes possibilidades, que se abrem para as pessoas que buscam no universo religioso responder às suas inquietações e desejos, têm como contrapartida a complexidade do campo religioso com suas dinâmicas específicas num mundo em que as hegemônicas religiosas não mais se sustentam.

Essas possibilidades revelam não só a insatisfação de muitas pessoas com o modelo tradicional de uma única religião, mas também uma reivindicação: elas exigem o direito de escolher não só entre as diversas religiões existentes, mas também de organizar, ao seu modo, outros arranjos religiosos. Subjacente a algumas das possibilidades apontadas por Brandão está a figura do errante religioso. O errante religioso não é só aquele que não tem destino, mas que também não precisa de destino. Ele vive muito bem movimentando-se entre os diversos universos e espaços religiosos. O seu estilo de busca religiosa é, justamente, de estar constantemente em movimento. À semelhança do migrante, o errante religioso vive a sua trajetória como uma aventura.

Percorrendo esses “caminhos de opção e vivência”, podemos encontrar, a grosso modo no campo religioso atual dois grandes grupos de pessoas: um grupo que se identifica e se satisfaz, mesmo que não integralmente, com o receituário proposto por uma religião e que apresenta sua identidade religiosa vinculada a essa religião e, um outro grupo, itinerante que se movimenta entre os universos religiosos em busca de “água para matar a sede” como o personagem Riobaldo

6. As possibilidades apontadas por Brandão são as seguintes: a) “convertem-se de uma religião a outra, tendo uma religião de origem e outra de opção”; b) “deixam-se estar sempre, ou por um longo tempo de suas vidas, em uma espécie de ‘busca religiosa’”; c) “possuem e afirmam uma ‘religião professada’, mas reservam-se o direito de acatar outras ou momentos de outras religiões”; d) “criam sistemas próprios de adesão à fé à crença religiosa, mesclando por sua conta elementos de várias religiões”; e) “preferem crer no valor e no sentido da religião em si e de modo geral, abstenendo-se de acreditar e aderir a uma religião, e aderindo mais a uma espiritualidade do que a uma religião”; f) “aderem a uma visão científica da vida e do mundo, ou a uma ideologia entre muitas” (1993, pp. 82-83).

Tatarana, de Grande Sertão: Veredas, de João Guimarães Rosa. Esse segundo grupo pode ser denominado de errante religioso.

O errante religioso não tem a percepção de que as fronteiras estabelecidas pelas religiões são obstáculos à sua movimentação. Para ele, as fronteiras religiosas são limites que podem se transpostos facilmente na realização do seu desejo de “beber daquela água”.

O errante religioso não aceita – pelo menos implicitamente – o controle do grupo religioso ou instituição religiosa sobre a sua vida. Ele quer liberdade de movimento para construir a sua trajetória religiosa. Essa liberdade se vê desafiada por dois movimentos: o apego às concepções religiosas tradicionais e novas, que tem no fundamentalismo uma de suas expressões, e a relativização das concepções religiosas. A sua trajetória religiosa se faz em meio à tensão provocada entre essas duas visões, como bem demonstrou Amaral (2001, p. 152).

A trajetória religiosa errante insere-se dentro de um contexto maior de a) relativização de valores e de religiões, b) onde outras pessoas também estão na mesma condição de errância e, mais do que isso, c) onde muitas religiões também se colocam nessa condição procurando responder às expectativas pessoais.

As trajetórias percorridas pelo errante religioso têm um subtexto: a relativização⁷ das diversas concepções religiosas e, portanto, das fronteiras entre as religiões. Essa relativização faz parte de um contexto sócio religioso onde valores, modos de ver e de viver são colocados em dúvida. Basicamente, a dúvida “coloca em xeque” aquelas concepções religiosas consideradas como únicas e verdadeiras e estabelece um ambiente onde as diversas concepções religiosas entram numa condição de relativização. Com razão, Peter Berger e Zijderveld afirmam que “a relativização é o processo no qual o status absoluto de alguma coisa é enfraquecido ou, em caso extremo, destruído” (2012, p. 22).

7. Seguimos aqui a definição que Berger dá a essa palavra: “a relativização é o processo no qual o status absoluto de alguma coisa é enfraquecido ou, em caso extremo, destruído. Apesar de a evidência dos nossos sentidos vir acompanhada de uma pretensão de absolutez que é muito difícil de ser relativizada, existe um mundo inteiro de definições de realidade que *não* se baseiam em um senso imediato de confirmação – o mundo das crenças e dos valores” (BERGER e ZIJDERVELD, 2012, p. 24).

Assim, o errante religioso tem trajetórias plurais num contexto de acelerada pluralização das concepções religiosas e religiões. E nessas trajetórias vão excluindo aqueles valores e elementos religiosos que não interessam, assimilando aqueles valores e elementos religiosos que interessam, e que passam a orientar as suas escolhas religiosas.

Por isso, o errante religioso é antes de tudo alguém que afirma a sua liberdade de escolha e que se sente em condições de definir ou construir o seu perfil religioso independente daquele estabelecido pelas religiões.

3. Alguns eixos do pluralismo religioso atual

Nas sociedades marcadas pelo pluralismo religioso, a construção de fronteiras religiosas é um processo complexo que se dá no amplo contexto das relações existentes no campo religioso. O fato de as pessoas adeptas de religiões poderem se relacionar com outras pessoas religiosas e com pessoas com visões não religiosas de mundo coloca desafios tanto para as práticas religiosas como também para a existência das religiões.

O pluralismo religioso inaugura uma nova posição frente às posições tradicionais do exclusivismo e do Inclusivismo. Na posição exclusivista, uma religião afirma a sua condição de única religião verdadeira e não faz concessões ao processo de relativização. Na posição inclusivista uma determinada religião faz um movimento de abertura às demais religiões sem abandonar a defesa de sua tradição (cf. BERGER e ZIJDERVELD, 2012, pp. 35-36). A existência do pluralismo religioso coloca as religiões em um novo cenário caracterizado pela diversidade religiosa. A existência de diversas religiões no espaço público e a possibilidade das pessoas poderem praticar a religião com liberdade muda o campo religioso.

O pluralismo religioso coloca desafios importantes para as religiões inclusive no que diz respeito às suas fronteiras e às relações com as demais religiões. As religiões, como construções sociais, têm as suas fronteiras estabelecidas por uma série de elementos definidos – vistos no item anterior – não só pela sua dinâmica interna, mas também pelas relações no interior do campo religioso. Acontece que no contexto do pluralismo as fronteiras religiosas passam a ter um significado diferente justamente por que as religiões são submetidas a um processo de rela-

tivização como todas as demais visões de mundo.

No mundo moderno a tendência à relativização de visões de mundo e à afirmação do sujeito como definidor dos parâmetros que definem as suas escolhas, leva à diminuição de consensos. Berger chama a atenção para o lugar da tradição nesse contexto:

quando a autoridade externa (i.é, socialmente disponível) da tradição declina, os indivíduos são forçados a se tornar mais reflexivos, a questionar-se sobre aquilo que realmente sabem e aquilo que apenas imaginavam saber ao tempo em que a tradição ainda era forte” (BERGER, 2017, p. 50).

Assim, os sujeitos preferem definir suas vivências religiosas pelas suas escolhas ao invés de seguir as religiões tradicionais.

Examinamos a seguir alguns eixos do pluralismo religioso a partir dos três conceitos utilizados neste texto. Esses eixos do pluralismo religioso são: o sujeito, a tradição e as novas configurações religiosas.

O sujeito

A mudança de prioridade de religiões tradicionais para religiões novas mostra que o sujeito religioso se sobrepõe à instituição no que diz respeito à definição dos novos formatos religiosos. Em outras palavras, no contexto em que a migração religiosa se dá pelas escolhas do sujeito. Esse dado é importante para compreendermos como as fronteiras religiosas passam a ser compreendidas.

Os movimentos realizados entre as fronteiras religiosas e entre as religiões passam a ter foco nos sujeitos e não nas religiões. Benedetti aponta para essas características em um texto publicado em 2006: *Religião: trânsito ou indiferenciação? A partir de diversos depoimentos colhidos na cidade Campinas ele observa que a migração religiosa nos dias atuais, se caracteriza por uma indiferenciação das religiões, tem suas causas numa “subjetividade nova” (2006, p. 133).*

A identidade religiosa, nessa nova situação em que a ênfase está no sujeito, é múltipla. A noção de “identidade múltipla” (1983), que se altera de acordo com o tempo e o contexto social, nos ajuda a compreender a identidade religiosa nova

em que o sujeito é fundamental para a sua definição. Movimentando-se entre as diversas religiões, o sujeito pode construir sua identidade que por si só é uma identidade fronteira: uma identidade que vai incorporando os diversos elementos encontrados nas diversas religiões.

As movimentações do sujeito entre as fronteiras religiosas respondem às necessidades que ele tem de construir a sua identidade religiosa sem depender de uma autoridade externa. Assim, a errância religiosa não apenas é uma questão circunstancial, mas uma opção diante de tradições religiosas estabelecidas, de novas religiões e de novas visões de mundo.

A tradição

Em contextos de pluralismo religioso, a tradição, obviamente, não deixa de existir, mas agora ela é objeto de relativização e de ressignificação tendo em conta os interesses e as expectativas do sujeito. Por isso, o sujeito pode circular entre as religiões sem observar com rigidez as fronteiras religiosas e vendo as tradições como elementos que podem muito bem se articular com o novo.

Se nas religiões tradicionais as fronteiras estão muito bem delimitadas e muitas vezes são refratárias às outras religiões, nas religiões novas as fronteiras são movediças e intercambiáveis.

Recorremos aqui a três possibilidades apontadas por Berger para examinar os novos cenários religiosos e o lugar da tradição nos mesmos: possibilidade dedutiva, possibilidade redutiva e possibilidade indutiva. No primeiro caso, há uma reafirmação da tradição com a defesa intransigente daqueles elementos considerados fundamentais e que não podem ser abandonados; no segundo caso, acontece uma modernização da tradição com a tentativa de se adaptar sem abandonar, contudo, aquilo que se considera inegociável; no terceiro caso, há uma transição da tradição à experiência, valorizando a experiência humana e procurando encontrar nela os elementos que permitem reler a tradição (cf. BERGER, 2017, pp. 82-87). Essas três possibilidades nos ajudam a entender os dilemas que religiões tradicionais tem diante das mudanças na sociedade em geral e no campo religioso em particular.

Em cada uma dessas possibilidades, a questão das fronteiras religiosas será considerada de forma diferente. A decisão por resistir às mudanças, adaptar-se ou considerar a experiência religiosa das pessoas como relevantes para rereer a tradição, vai afetar a maneira como as religiões tradicionais e como seus membros lidam com sua fronteira.

Nas religiões caracterizadas pela tradição, espera-se do sujeito religioso que se enquadre dentro do referencial religioso apresentado pela religião. No entanto, dependendo do caminho escolhido pela religião para reagir às mudanças em curso na sociedade e no campo religioso e dependendo de como o sujeito se posiciona diante desse referencial, a identidade religiosa do sujeito também será afetada.

No âmbito das religiões onde a tradição tem grande importância, a errância religiosa não é uma possibilidade. Não se admite que a pessoa possa viver uma religião na dinâmica da errância. A auto compreensão dessas religiões é de que uma religião é suficiente para responder às demandas religiosas das pessoas. Num campo religioso plural, as possibilidades religiosas aumentam e os sujeitos religiosos tem diante de si um leque muito grande de alternativas religiosas.

As novas configurações religiosas

O pluralismo religioso estimula a existência de novas configurações religiosas. Um exemplo desse fato na sociedade brasileira é o grande número de igrejas evangélicas que surgem a cada dia. E esse movimento se dá tanto por movimentos internos ao campo religioso dessas igrejas – interesses religiosos muito específicos, conflitos de lideranças e divergências doutrinárias – mas também em virtude de movimentos que se dão na própria sociedade e que repercutem no interior do campo religioso.

No que diz respeito às fronteiras religiosas, no caso das novas expressões religiosas podemos encontrar uma relação ambígua: ao mesmo tempo que existem afirmando as suas fronteiras, elas relativizam as fronteiras das outras religiões para poderem conquistar novos adeptos. Ocorre nesses casos um movimento de afirmação e de negação das fronteiras religiosas em busca de novos fiéis.

Nessas situações, a identidade religiosa também viverá uma ambiguidade. Se no contexto mais amplo do campo religioso a identidade religiosa é múltipla, as novas configurações serão influenciadas por uma dinâmica em que o sujeito religioso é maleável. O fato de ter uma identidade religiosa múltipla se dá justamente por que no novo contexto religioso pluralista essa identidade tem que ser maleável.

No entanto, é preciso deixar claro que nesse contexto de identidades maleáveis a relativização de posições religiosas não está livre de absolutismos, de intransigências: “a relativização resultada em uma dialética pela qual pode, em determinadas circunstâncias, transformar-se rapidamente em uma nova forma de absolutismo” (BERGER e ZIJDERVELD, 2012, 40). Embora o processo de relativização leve ao desenvolvimento de novas configurações religiosas, ele não impede o surgimento de configurações religiosas com um receituário religioso que defende posições fundamentalistas. Desta forma, em meio a identidades múltiplas, maleáveis, surgem identidades que defendem posições intransigentes que criticam a relativização.

O surgimento de novas configurações religiosas é um caminho muito favorável para o que denominamos de errância religiosa. A relativização das posições religiosas afeta o modo como as pessoas veem as religiões e os praticantes das mesmas. Em meio a tantas configurações religiosas, o novo sujeito religioso sente-se mais à vontade para migrar entre as religiões tornando as fronteiras um fator menos limitante para a circulação entre as religiões.

Considerações finais

Muitos pesquisadores se debruçam hoje sobre fenômenos religiosos tais como o sincretismo, o trânsito religioso e a múltipla filiação religiosa. Esses fenômenos são demonstração de que mudanças estão acontecendo no campo religioso. Por traz desses fenômenos há um processo de mudança cultural profundo que afeta toda a sociedade.

O cenário de relativização de crenças e valores está levando as religiões a diferentes reações diante dessas mudanças. Aqui há um gradiente de possibilidades desde uma posição de afirmação intransigente da tradição até uma tentativa

de diálogo e de adaptação às mudanças em curso.

Os conceitos utilizados neste texto – fronteira, identidade e errância – são originários dos estudos sobre migração. Considerando que no âmbito do campo religioso também podemos detectar uma movimentação das pessoas entre as diversas religiões, entendemos que esses conceitos podem contribuir para a compreensão das diferentes dinâmicas religiosas atuais.

O pluralismo religioso, como desdobramento dessa relativização, deve ser entendido como uma visão de mundo onde as religiões também são relativizadas. Se o pluralismo religioso não elimina concepções intransigentes por parte das religiões, ele traz, de fato, a percepção de que as religiões não estão sozinhas num mundo religioso plural e em mudança constante.

Este texto mostrou que os conceitos de fronteiras, a identidade e a errância religiosas são pertinentes para examinar a complexidade do pluralismo religioso. No entanto, estudos empíricos são necessários para demonstrar a abrangência da aplicação desses conceitos.

Referências

- AGIER, M. **Migrações, descentramento e cosmopolitismo**. Maceió-São Paulo: Edufal-EdUnesp, 2015.
- AMARAL, L. Sobre uma cultura religiosa errante e a redefinição da pertença religiosa nesse final de século. In: **Cadernos CERU** série 2, nº 12. São Paulo: USP, 2001, pp. 151-159.
- ARONSON, D. R. Ethnicity as a cultural system: an introductory essay. In: HENRY, F. (Ed.). **Ethnicity in the Americas**. Paris: Mouton, 1976.
- BAUMAN, Z. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2001.
- BENEDETTI, L. R. Religião: trânsito ou indiferenciação? In: TEIXEIRA, F. e MENEZES, R. **As religiões no Brasil. Continuidades e rupturas**. Petrópolis: Vozes, 2006, pp. 123-133.
- BERGER, P. e ZIJDERVELD, A. **Em favor da dúvida: Como ter convicções sem se tornar um fanático**. São Paulo: Campus, 2012.
- BERGER, P. **O imperativo herético: Possibilidades contemporâneas da afirmação religiosa**. Petrópolis: Vozes, 2017.
- BRANDÃO, C. R. As muitas moradas. Crenças e religiões no Brasil de hoje. In: BEOZZO, J. O. (org.). **Curso de Verão VII**. Coleção teologia popular. São

- Paulo: Paulus, 1983, pp. 77-106.
- COHEN, Ronald. Ethnicity: problem and focus in Anthropology. **Annual Review Anthropology**, 7, 1978.
- CONNOR, Phillip. **Immigrant Faith: patterns of immigrant religion in the United States, Canada and Western Europe**. New York: New York University Press, 2014.
- DURAND, J. e LUSSI, C. **Metodologia e Teorias no Estudo das Migrações**. Jundiá: Paco Editorial, 2015.
- GLAZER, Nathan; MOYNIHAN, Daniel P. Introduction. In: GLAZER, N.; MOYNIHAN, D. P. (Ed.). **Ethnicity: theory and experience**. Cambridge: Harvard University Press, 1975.
- GOFFMAN, Erving. **The presentation of self in everyday life**. Garden City, NY, Doubleday: 1959.
- KAHN, V. S. et al. Formation of consciousness. In: FRIED, C. (org). **Minorities: community and identity**. Berlim: Springer, 1983.
- OKAMURA, Jonathan. **Situational ethnicity**. Ethnic and Racial Studies, Londres, v.4, n.4, out. 1981.
- ROSA, J. G. 19ª ed. 9ª impressão. **Grande Sertão: Veredas**. Editora Nova Fronteira: 2005
- SANTOS, M. A noção de identidade e seu uso nos estudos migratórios. **Re. Inter. Mob. Hum.**, Brasília, Ano XVIII, n. 34, p. 27-43, jan/jun/2010.
- SANTOS, M., PETRUS, R. e LOUREIRO, A. (orgs). **Recortes interdisciplinares sobre migrações e deslocamentos**. Rio de Janeiro: Léo Christiano Editorial, 2014.
- SEYFERTH, G. Imigração e (re)construção de identidades étnicas. In: NETO, H., FERREIRA, P. (orgs). **Cruzando fronteiras disciplinares: um panorama dos estudos migratórios**. Rio de Janeiro: Revan, 2005.

Teologia do diálogo inter-religioso enquanto Teologia Política

Interreligious dialogue theology as Political Theology

**Fabrício Veliq*

Resumo

O presente artigo visa propor que toda teologia do diálogo inter-religioso deve ser vista como uma teologia política. Partimos da abordagem do diálogo inter-religioso em seu viés pneumatológico que deseja estabelecer critérios de discernimento para identificação do Espírito nas outras religiões. Tomando como critério de discernimento a integralidade da vida em todas as suas formas, expandimos tal critério para mostrar que afirmar isso, para uma teologia do diálogo inter-religioso, implica colocá-lo no escopo de uma teologia política e não mais somente nas esferas da teologia sistemática ou fundamental.

Palavras-chave: Critério de discernimento; Diálogo inter-religioso; Teologia política

Abstract

This article states that every interreligious dialogue theology should be seen as a political theology. To do so, we have started from a pneumatological interreligious dialogue bias that focuses its efforts on the discernment criterion to identify Spirit's action in other religions. Taking as a discernment criteria life's integrality in all its aspects, we have expanded this criterion in order to show that to make this statement about interreligious dialogue theology implies affirm that this theology is a political theology. Hence,

^oDoutor em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Contato: fveliq@gmail.com

Revista de Cultura
Teológica

Enviado em

12.08.2020

Aprovado em

11.05.2021

Ano XXIX - Nº 99

Maio - Ago 2021



PUC-SP

Programa de Estudos

Pós Graduação em

Teologia - PUC/SP

interreligious dialogue theology should not be seen only in systematic and fundamental theology biases, but as a political theology.

Keywords: Discernment Criteria; Interreligious Dialogue; Political Theology

Introdução

Falar sobre teologia política no cenário atual é uma tarefa para todo teólogo que se preocupa com uma teologia que visa dizer algo para a sociedade na qual está inserido. Em termos históricos, é curto o período no qual é feita uma teologia política. Desde seu início, por volta da década de 60, essa é vista com desconfiança por parte dos poderosos eclesiais e seculares, uma vez que colocam os diversos marginalizados no centro da própria reflexão teológica, ao mesmo tempo em que critica as estruturas que geram essas desigualdades e os processos de exclusão.

São constantes as tentativas de marginalizar todo discurso teológico que se levanta contra o *status quo*, não sendo, como se sabe, algo novo, bastando para isso observar os movimentos proféticos no Antigo Testamento, ou ainda o movimento de Jesus relatado nos Evangelhos e, posteriormente, as perseguições sofridas pelos primeiros cristãos. Em todos eles, era latente a luta pela justiça, a condenação das estruturas que geravam a morte dos fragilizados, a proclamação de que Deus era aquele que demandava a justiça e a equidade na sua criação.

É nessa mesma esteira que boa parte das teologias políticas que surgiram no século XX caminha, tais como a teologia da libertação, as teologias feministas, e mais recentemente a teologia *Queer*, dentre tantas outras que poderíamos citar. Constantemente vistas com desconfiança, sem, contudo, deixar de exercer a sua função de, olhando para o mundo, tentar se comunicar com ele para pensar, em perspectiva cristã, novas alternativas de concebê-lo. Sendo uma teologia que olha para o mundo não pode estar alheia às diversas esferas que o perpassam.

Talvez, em situação ainda pior, esteja a teologia do diálogo inter-religioso em solo brasileiro. Mesmo no campo teológico, é pouco o conhecimento que se

tem dessa disciplina, que preenche, em alguns cursos, alguma carga horária e, em outros, nem aparece como disciplina optativa.

No entanto, a temática do diálogo inter-religioso se mostra extremamente importante e com uma pesquisa bastante profícua em diversas partes do mundo. Também nascida no século XX, após o Concílio Vaticano II, levantou diversos questionamentos ao cristianismo, uma vez que visa aprofundar seu conhecimento das outras religiões e das outras formas de se falar a respeito do divino.

Partindo da premissa de que não se está mais em uma cristandade, o diálogo inter-religioso se colocou como imperativo, tendo suas primeiras formulações em solo europeu e atingindo posteriormente o fazer teológico dos outros continentes.

Embora sejam diversas as propostas de diálogo inter-religioso, bem como diversas as teologias políticas elaboradas (muitas delas a partir do solo brasileiro), a junção entre as duas temáticas ainda se mostra, até onde temos conhecimento, inexistente na teologia brasileira.

O intuito desse artigo é, portanto, mostrar que a teologia do diálogo inter-religioso, em especial aquela de viés pneumatológico, deve ser vista não somente como uma disciplina dentro do campo da teologia sistemática e fundamental. Antes, deve ser vista como parte integrante de uma teologia política que olha para as realidades a fim de propor novas perspectivas.

Para alcançarmos tal objetivo, dividimos o artigo em três partes: no primeiro momento, apresentamos os aspectos de uma teologia política, dando um pequeno histórico de seu desenvolvimento; no segundo momento, apresentamos os aspectos do diálogo inter-religioso contemporâneo e, por fim, apresentamos a ligação que é possível fazer entre teologia política e diálogo inter-religioso tomando por base a premissa dos critérios de discernimento de uma teologia do diálogo inter-religioso de viés pneumatológico.

Aspectos de uma Teologia Política

A Teologia Política da forma que se conhece e é estudada em dias atuais tem um grande valor para que se possa repensar a prática cristã. Nomes como Johann Baptist Metz (1928-2019), Jürgen Moltmann (1926-) e Carl Schmitt (1888-

1985), bem como suas teorias a respeito do caráter político que é demandado de uma teologia em tempos atuais são bem conhecidos.

A Teologia Política esclarece que a teologia não deve ser feita de uma forma isolada dos problemas da sociedade e pensando somente nas categorias espirituais e celestiais, antes, ter em mente que a vivência da fé traz em seu bojo uma efetividade. Como bem coloca Senger, a Teologia Política é “uma teologia ‘consciente’, cujos pés estão realmente fincados na terra do social e público, cujos olhos estão realmente abertos frente ao mundo, palco da atuação redentora e escatológica de Deus, seu Reino” (SENGER, 2012, p. 760).

Da mesma forma, Metz, afirma que a fé se relaciona com o mundo (por causa da esperança) em sentido social e político. Teologia do mundo não é nem objetivista com relação ao cosmo, nem somente transcendental da pessoa, mas especialmente política (METZ, 1969, p. 92).

Ao mesmo tempo, é uma teologia que visa não somente uma ação prática, mas também um engajamento teórico bem fundamentado, como nos diz Boff: “a síntese Teologia-Política se realiza no e pelo próprio engajamento teórico. Quer dizer: toma-se posição política no interior do campo intelectual como tal. O lugar teórico torna-se a trincheira real dos afrontamentos políticos” (BOFF, 1978, p.296).

Essa ligação entre política e teologia, por sua vez, não é algo que surge somente em tempos atuais. Ravasi nos mostra em seu artigo os diferentes modelos políticos existentes já no Antigo Testamento, tais como o teocrático e o modelo laico, mostrando, assim, que o Antigo Testamento não “canoniza nenhum modelo de sistema ou partido político” (RAVASI, 1983, p.244).

O nascimento de uma Teologia Política em seu viés contemporâneo se deu por volta dos anos 60, trazendo uma visão dessa teologia como crítica dos assuntos que perpassam a vida da sociedade por entender que toda teologia deve dar respostas às questões trazidas pelo contexto na qual é feita, sem, contudo, transformar-se em uma teoria da qual a práxis cristã seria derivada. Deve, portanto, ser considerada como hermenêutica teológica de uma ética política (Metz) ou, em outras palavras, como hermenêutica política do Evangelho (Moltmann), como bem nos mostra Senger (2012).

Como consequência, a teologia não pode se portar como quem não ouve as questões do seu próprio tempo, mas deve sempre recobrar a consciência de que se trata de uma “religião que mira o mundo” (METZ, 2006, p. 11), indo, portanto, na direção oposta do ascetismo trivial que prega somente uma fuga do mundo, direção esta que ainda perpassa muitos movimentos religiosos atuais, nos quais se é pregado um distanciamento do mundo ao invés de uma ida a seu encontro para compreendê-lo e ouvi-lo. A fé, como nos fala Metz, é resultado do mundo profano e deve, assim, não se tornar surda àquilo que esse mesmo mundo tem a dizer a ela:

A fé, resultado do mundo profano, é por este interrogada sobre o modo como se comporta perante esse universo que a institui. É claro que, em face de uma situação tão definida, a fé pode simplesmente tornar-se surda e, escudada por essa surdez, persistir na tradição teológica e na devoção religiosa, como se o Espírito Santo ainda a não tivesse iluminado, impondo-lhe a compreensão e a responsabilidade que lhe cabe em cada tempo (METZ, 1969, p.9).

Dito isso, não é de se espantar que Moltmann, por volta dos anos 70, já traz o objeto de ocupação da Teologia Política: “Qual a relação que existe entre as ideias religiosas e as constituições políticas da sociedade de uma determinada época? Essa é a questão de que se ocupa a Teologia Política” (MOLTMANN, 2000, p. 198), de maneira que:

A Teologia Política de hoje, que se ocupa da relação entre as concepções religiosas e políticas, deve portanto encarar e identificar, tanto na história como principalmente na atualidade, a situação e a constelação dos interesses, no seio dos quais aparecem e se reconhecem aquelas correspondências e contradições (MOLTMANN, 2000, p. 199).

Isso, segundo Moltmann, sem perder a sua própria identidade cristã, uma vez que “toda tentativa de restabelecer a unidade de religião e política é absurda. Significaria a dissolução da Igreja no Estado” (MOLTMANN, 2000, p. 203). Dessa forma, não se trata de uma politização da Igreja, mas sim “uma posição cristã na atuação dos cristãos em termos políticos” (SENGER, 2012, p. 765).

Todavia, um ponto pouco analisado por Moltmann (visto também não ser

uma realidade em seu tempo) é a dissolução do Estado na Igreja, de maneira a haver certa teocracia institucionalizada, fora daquilo que o próprio Moltmann considerou como monoteísmo clerical, criticando uma teologia do papado, ligando-o a uma visão monárquica¹ (cf. MOLTSMANN, 2000, p. 205-207) e, como bem aponta Metz, interessada na conservação do poder (METZ, 2007, p.162).

A Teologia Política moltmanniana, por sua vez, tem seu *locus* na categoria da esperança, sendo essa a chave de leitura para toda ação política efetiva no mundo. Por meio da esperança da ressurreição é que é possível perceber que este mundo não é o mundo desejado por Deus, o que leva a toda pessoa cristã que teve seu encontro com o Ressuscitado a buscar apresentar no mundo as categorias do Reino de Deus, tais como a justiça, a misericórdia e o amor.

Em Metz, uma esperança política nos faz lembrar o entrelaçamento entre política e religião. Em suas palavras: “Esperança política: isto nos lembra o reaparecimento de um entrelaçamento, hoje tornado obsoleto, entre religião e política” (METZ, 1984, p. 88). Aqui vale ressaltar a diferenciação entre esperança em Metz e Moltmann. Para Moltmann, a esperança se funda nas promessas de Deus feita a seu povo. Visto que Deus sempre cumpriu suas promessas ao longo da história, ele, enquanto prometeente é o garantidor do cumprimento das promessas feitas. Assim, a esperança é possível.

Cabe ressaltar que mesmo que Metz considere essa relação obsoleta, o pêndulo da história parece ter se voltado para o renascer de uma estreita ligação entre religião e política, sendo, no caso brasileiro, o motivo de diversas medidas atuais, principalmente de caráter moral.

Embora tanto Moltmann quanto Metz tenham sido dois grandes expoentes da teologia contemporânea do século XX, ambos falam a partir do mundo europeu, desenvolvendo, portanto, uma Teologia Política que visa dar respostas às questões de sua própria cultura.

1. Aqui é importante lembrarmos o trabalho de Peterson que mostra que “Depois de Filón não encontramos o conceito de “monarquia divina” até chegar à literatura dos apologetas cristãos. E não parece casual; porque como esse conceito serviu a Filón para fazer compreensível aos prosélitos o monoteísmo judeu, aos apologetas lhes resultou muito útil para defender o cristianismo” (cf. PETERSON, 1999, p. 61).

A teologia da libertação, por sua vez, nasce a partir das realidades da América Latina, ainda que se baseando em diversos trabalhos de teólogos europeus, tais como Metz e Moltmann, tem o esforço de tentar trazer sua própria reflexão teológica para seu próprio ambiente não exportando teologia, mas tentando fazê-la a partir de dentro. Na tese de Codina, esse movimento contextual da reflexão teológica, é uma evidência de que o Espírito de Deus, ao longo de toda a história, atua a partir de baixo. (CODINA, 2015).

Embora não seja do escopo deste artigo discorrer sobre a teologia da libertação em si, uma vez que já há diversos artigos que abordem essa temática no país, consideramos que deixar de mencioná-la em um artigo que fala sobre Teologia Política seria um absurdo.

Mas, ao mesmo tempo, se é desejo seguir na esteira de que toda teologia deve ser feita a partir de certo contexto social, político e econômico, as questões de gênero se fazem necessárias, visto que é impossível negar, na sociedade atual, o esforço que diversas mulheres têm feito para que a teologia também lhe dê voz. Nesse contexto, abordar a questão das teologias feministas, principalmente aquelas que nascem no sul global, revela-se de grande importância para uma Teologia Política para o século XXI.

Dito isso, acreditamos ser importante alguns esclarecimentos para situar o leitor e a leitora para aquilo que tem sido, neste artigo, considerado como Teologia Política. Como nos mostra AQUINO JÚNIOR², o movimento teológico que se denomina Teologia Política na atualidade se insere dentro da problemática entre religião e política, muito anterior ao próprio cristianismo, remetendo aos estoicos.

É com isso em mente que Metz, tal como mencionamos mais acima inserirá sua proposta de uma Nova Teologia Política, em contraposição ao que denominou Antiga Teologia Política, que instrumentalizava o cristianismo para razões políticas, em um viés conservador e ideológico, mesmo que, como aponta AQUINO JÚNIOR (s/d), tal definição traz em seu bojo algumas limitações

2. Todas as referências ao autor foram retiradas do verbete disponível em <http://theologicalatinoamericana.com/?p=1658>.

teóricas, como, por exemplo, o fato de que nem toda abordagem teológica da relação entre religião e política ao longo da história do cristianismo se deu em caráter conservador.

A Nova Teologia Política, como proposto por Metz, quer ser uma teologia do mundo, levando a sério as novas questões trazidas pelo mundo Moderno e, portanto, supõe do mundo, do político e da relação entre teologia e esses termos. AQUINO JÚNIOR (s/d), novamente, dá uma boa síntese sobre essa nova perspectiva ao dizer que a Nova Teologia Política:

(...) entende o *mundo* não como “cosmos” em contraposição à existência e à pessoa nem como “realidade meramente existencial ou pessoal”, mas como “realidade social em um processo histórico” (METZ, 1997, p. 15). E fala do *político* no sentido que essa expressão adquiriu no mundo moderno, seja no que diz respeito à distinção entre Estado e sociedade e à consequente superação do reducionismo do político a técnicas de administração do poder, seja no que diz respeito ao caráter crítico que deve caracterizar um discurso. Isso possibilitou uma nova compreensão da *relação entre teologia e política*, onde a Igreja se entende não em função do Estado, mas como “instituição crítico-social” com “tarefa crítico-libertadora” na sociedade ou como “lugar e instituição sócio-críticos da liberdade” e a TP é entendida como “consciência crítica das implicações sociais e das tarefas do Cristianismo” (cf. METZ, 1997, p. 15ss, 32, 35ss). (AQUINO JÚNIOR, s/d)

Como bem apontado por AQUINO JÚNIOR (s/d), a Nova Teologia Política quer propor um diálogo crítico-criativo com as questões da modernidade e com as teologias modernas de seu tempo, propondo uma desprivatização da fé, algo característico das teologias personalistas desenvolvidas até meados do século XX. Ao mesmo tempo, também quer “explicitar e desenvolver as implicações sociopolíticas da mensagem cristã no contexto de uma sociedade moderna. Trata-se de repensar modernamente as relações entre religião e sociedade, entre fé e práxis social.”. (AQUINO JÚNIOR, s/d)

Em outras palavras, “emerge como reelaboração da mensagem cristã em sua totalidade à luz de sua relevância social no contexto de uma sociedade moderna”, buscando “dar razão ou explicitar os fundamentos práxico-sociais da

mensagem escatológica cristã no contexto de uma sociedade esclarecida e secularizada que privatiza a religião e compromete sua dimensão sociopolítica”. (AQUINO JÚNIOR, s/d).

Essa Nova Teologia Política, no entanto, apesar de suas grandes contribuições, não deixa de apresentar algumas limitações, como certa redução do termo “político”, ou ainda reduzir tudo o que é próprio da fé à questão política, uma vez que não é somente este o objeto da teologia cristã, como bem nos aponta Aquino Júnior.

Com isso em mente, na atualidade são amplas as opiniões acerca de quais seriam as tarefas de uma teologia política, algo bem resumido por William T. Cavanaugh and Peter Scott (2004):

Para alguns, a política é vista como um “dado” com sua própria autonomia secular. Política e teologia são, portanto, duas atividades essencialmente distintas, uma que tem a ver com o poder público, e outra que tem, em primeiro lugar, a ver com as experiências religiosas e as associações semiprivadas de seus seguidores. A tarefa da teologia política pode ser relacionar a crença religiosa com questões sociais mais amplas, sem confundir a autonomia adequada de cada uma. Para outros, a teologia é uma reflexão crítica sobre o político. Teologia é relacionada com a superestrutura de base político-econômica material. Teologia reflete e reforça arranjos políticos justos ou injustos. A tarefa da teologia política pode ser, então, expor as maneiras pelas quais o discurso teológico reproduz desigualdades de classe, gênero ou raça, e reconstruir a teologia para que sirva à causa da justiça. Para outros, ainda, teologia e política são atividades essencialmente semelhantes; ambas são constituída na produção de imagens metafísicas em torno das quais as comunidades são organizadas. Toda política tem uma teologia embutida, e formas particulares de organização estão implícitas em doutrinas como, por exemplo, Trindade, igreja e escatologia. Não há separação essencial de base material e superestrutura cultural. A tarefa, então, pode ser a de expor as falsas teologias subjacente às políticas supostamente “seculares” e promover a verdadeira política implícita em uma verdadeira teologia. (CAVANAUGH; SCOTT, 2004, p. 12)

Em sentido amplo, entendemos Teologia Política como a junção das duas vertentes postas por Cavanaugh, uma vez que compreendemos que as questões

da teologia vão para além do meramente político e, ao mesmo tempo, tem como tarefa servir à causa da justiça.

A seguir, voltaremos nosso olhar para a questão do diálogo inter-religioso, na tentativa de relacionar essas duas temáticas, mostrando que uma teologia do diálogo inter-religioso não pode ser desvincilhada de uma Teologia Política.

Aspectos de uma Teologia do diálogo inter-religioso

O diálogo inter-religioso não é algo de todo novo na história do cristianismo se, por diálogo, compreendermos o encontro de representantes de duas perspectivas religiosas diferentes que abordam alguma questão religiosa (HASSELHOFF, 2012, p. 148). Nesse sentido, já no Novo Testamento é possível perceber modelos de diálogos inter-religiosos como, por exemplo, quando Paulo fala com os gregos a respeito do “Deus desconhecido” (Atos 17,22-23).

Da mesma forma, durante o período da Idade Média também é possível perceber que o diálogo inter-religioso continua nas sendas do cristianismo, ainda que de forma diferente, utilizando-se de manuais, literaturas e ficções para propor questões e respostas que apresentavam as diferenças entre os modelos de fé dos envolvidos. Nomes como Teodoro Abu Qurra, Pedro Abelardo, Pedro Alfonso e Nicolau de Cusa são dignos de nota nesse período (cf. HASSELHOFF, 2012, p. 155-175). Já no período moderno, no que tange ao diálogo inter-religioso é digno de nota o nome de Charles de Foucauld (1858-1916) por sua convivência com muçulmanos no norte da África (cf. MACEDO, 2017, p. 28ss).

Ainda que todos esses nomes possam ser listados quando falamos em diálogo inter-religioso no cristianismo, é no século XX que o estudo a respeito desse tema tomou um lugar relevante na teologia cristã. Em geral, tal teologia possui dois vieses bem característicos, a partir da percepção de que não se está mais na época em que somente uma religião detém a esfera religiosa e política de nossa sociedade. Sobre eles falaremos a seguir.

O viés cristológico

O viés cristológico pode é comumente caracterizado em três linhas de pensamento: exclusivista, inclusivista e pluralista. Veliq (2018, p. 190-191), nos dá

uma boa conceituação a respeito disso:

A linha exclusivista, ou também chamada tradicionalista, traz em seu escopo a ideia de que a salvação somente se daria a partir do pertencimento à fé cristã e, para uma parte da corrente evangélica, a confissão do nome de Jesus como constitutivo da salvação. A posição inclusivista, por sua vez, faz a diferenciação entre a salvação enquanto ontológica (a ação de Cristo na pessoa) e o acesso epistemológico (através da pregação do evangelho entre outras providências divinas). Nesse sentido, na perspectiva inclusivista é possível que pessoas que nunca ouviram falar a respeito do evangelho possam ser salvas por ação de Deus de forma que somente Ele conhece. A perspectiva pluralista, por sua vez, com nomes como John Hick e Paul Knitter, sustenta que a salvação precisa ser entendida como disponível através das várias religiões da mesma forma que os raios do sol alcançam a todos. Para isso, pressupõem a noção de paridade epistemológica, ou seja, a salvação precisa ser universal e acessível a todas as pessoas, independentemente do local de seu nascimento, ou de sua cultura religiosa.

Como bem nos mostrou Hurtado (2012), as perspectivas cristológicas no século XX são bem diversas. Elas se iniciam com John Hick, teólogo protestante, com a “metáfora do Deus encarnado”, em que Jesus e todo o testemunho da encarnação não passavam de uma elaboração do mundo grego romano, o que em si não possui nada de tanta novidade se nos lembrarmos de Adolf von Harnack e sua tese de que o cristianismo é a helenização do judaísmo.

Como também nos mostra Hurtado (2012), outros teólogos se mostraram importantes nessa tentativa de diálogo. Dentre eles, Hurtado nos mostra que Paul Knitter, teólogo católico, proporá que Cristo é um entre os muitos salvadores levantados por Deus. Aquilo que realiza a salvação são os atos de amor e justiça que são feitos pelos homens e pelas mulheres. Inegável aqui as grandes possibilidades que se desdobram pela perspectiva de Knitter, porém a unicidade de Jesus fica comprometida, o que sem dúvida, afeta um dos pilares da fé cristã que é a própria encarnação de Deus. Também nos fala de Jacques Dupuis, mais um teólogo nessa empreitada. Ele partiu do princípio de um *Logos* sem carne, ou seja, o *Logos* continua a agir após a ressurreição de Jesus, ou seja, aqui há diferenciação entre o Verbo e Cristo. Cristo é o sacramento universal da vontade salvadora

de Deus, mas não é o único sacramento. Embora seja interessante a forma de elaboração, Dupuis segue em uma linha contrária ao Concílio de Calcedônia acerca da não separação entre o Logos e a carne de Jesus, o que, sem dúvida, traz consequências grandes para a salvação.

Por último, Hurtado (2012) nos lembra que Claude Geffré, um dos grandes incentivadores de uma teologia de caráter hermenêutico, diante desse novo paradigma teológico que é o diálogo inter-religioso, também propõe uma forma de dialogar pelo viés da cristologia. Esse considera Cristo como o “universal concreto”, ou seja, ainda que Jesus tenha sido um acontecimento particular, possui um sentido universal. Nesse sentido, é aquele que mantém uma cristologia normativa e sem consequências que sejam penosas para a fé cristã.

O viés pneumatológico

Pouco estudada até então no Brasil, traz uma nova perspectiva para a temática (cf. VELIQ, 2018). Essa via, abordada por teólogos como Clark Pinnock (1996), Amos Yong (2003), Georges Khodr (1971), Jacques Dupuis (1976) e Fabrício Veliq (2018) não tem como preocupação principal a questão do como se dá a salvação nas outras religiões, mas parte do princípio de que o Espírito de Deus age nessas religiões, sendo papel teológico discernir sua ação nelas.

A questão do discernimento, por sua vez, não se mostra como uma tarefa fácil, uma vez que pressupõe que se tenha um bom conhecimento tanto da sua própria religião quanto daquela com a qual se quer estabelecer um diálogo. Dessa forma, pensar os critérios de discernimento não deve ser visto como irrelevante, mas como corolário de uma teologia que se pretende entrar pelos caminhos do diálogo inter-religioso de viés pneumatológico.

É uma marca característica de todos os teólogos mencionados tentarem encontrar critérios de discernimentos que consideram válidos para a temática. Desde Jacques Dupuis, para quem o trabalho do cristão no diálogo inter-religioso seja o de reconhecer a ação do Espírito naquele com quem dialoga em uma tarefa profética de interpretar e compreender o evento da salvação que se encontra na outra religião para posteriormente revelar a ela que aquilo que esta compreende como salvação tem sua fonte no evangelho conforme entendido pelo

cristianismo (DUPUIS, 1976, p.203-204), até Amos Yong, para quem “discernir as religiões envolve desenvolver habilidades não somente para reconhecer heterodoxias, mas também para identificar heteropraxis” (YONG, 2003, p.174), o desafio de encontrar critérios de discernimento se mostra recorrente.

Veliq (2018, p. 315-318) estabelece aquilo que considera um novo critério de discernimento para a questão do diálogo inter-religioso. Sua tese, tomando por base a pneumatologia desenvolvida por Moltmann, afirma que a promoção da vida em sua integralidade deve ser considerada um critério de discernimento para identificar a ação do Espírito nas outras religiões. Em outras palavras, afirma que “ali onde a vida é afirmada em todas as suas formas, seja humana, seja animal, seja da natureza, ali se faz presente o Espírito de Deus” em qualquer religião (VELIQ, 2018, p. 309).

Essa tese, a nosso ver, se mostra interessante por três motivos: em primeiro lugar, ao se colocar a vida da natureza como critério de discernimento da ação do Espírito nas outras religiões, constroem-se pontes para o diálogo com religiões indígenas e africanas, que tem uma relação muito mais profunda com a natureza do que as religiões de matrizes ocidentais.

Como segundo motivo é importante notar que a tese concede à natureza um *status* de igualdade com as questões éticas comumente abordadas ao se tratar de critérios de discernimento. Em um cenário mundial, no qual o aquecimento global se faz cada dia mais presente e as consequências do descaso para com a natureza se agigantam afetando toda a humanidade, recuperar o valor da natureza, alterando seu *status* ajuda a promover, no mundo religioso e teológico, o valor que ela tem enquanto criação de Deus e, por isso, merecedora de cuidado e preservação.

Em terceiro, ressalta o caráter descolonial da proposta e, portanto, abre perspectivas para ouvir e aprender com a pluralidade dos saberes encontrados nas outras religiões, principalmente aquelas que não receberam influências das epistemologias europeias, podendo levar o estudo pneumatológico a uma nova forma de pensar que esteja mais conectada com o cosmos e que nasce a partir de baixo, como diz Victor Codina (2015).

O diálogo inter-religioso e a Teologia Política

O diálogo é próprio da política, seja a palavra política considerada em seu uso cotidiano, como aquilo que é feito nos ambientes do poder, ou entendida como os gregos a compreendiam, ou seja, a “vida na *polis*”. Nos dois casos, nossa sociedade compreende de forma muito clara que toda política precisa de diálogo. Afinal, são diversos os acordos que precisam ser feitos diariamente, e todos eles envolvem essa troca de ideias e negociações a respeito de determinada temática.

Nesse sentido, não deve soar estranho o caráter político da categoria diálogo. Ao mesmo tempo em que ele é próprio da política, também se coloca como condição imprescindível para que tal política não siga pelas vias belicosas, mas chegue a bom termo tendo apreciado as diversas posições diferentes.

Quando vamos para a questão teológica e tratamos de uma teologia política e de uma teologia do diálogo inter-religioso, nem sempre essas duas teologias são vistas como imbricadas. No entanto, diante do vimos até aqui, acreditamos ser possível estabelecer a ligação entre a teologia do diálogo inter-religioso com a teologia política. Uma vez que a afirmação da vida em sua integralidade é colocada como critério de discernimento, então as categorias de bem-estar social, pobreza, gênero, ecologia etc passam a fazer parte do próprio diálogo inter-religioso, não podendo, assim, ser visto como algo isolado. A consequência direta disso é que temas largamente tratados pela teologia política encontram agora lugar também no diálogo inter-religioso, de maneira que é possível afirmar que uma teologia do diálogo inter-religioso é, necessariamente, uma teologia política.

Consequentemente, tal perspectiva abre o leque para se pensar a estreita ligação entre uma teologia do diálogo inter-religioso e as políticas públicas necessárias para a sociedade brasileira, especialmente em um país cuja intolerância religiosa ainda se mostra como realidade, principalmente no que tange às religiões de matrizes africanas.

Em termos concretos, teólogos e teólogas engajadas com o diálogo inter-religioso poderiam ser chamados para pensar materiais de conscientização a respeito das religiões e da necessidade da compreensão de diferentes perspectivas

a respeito do divino, ou ainda para fornecer assessoria legislativa para membros das câmaras municipais, estaduais e federais, visando a elaboração de leis que puna com mais rigor os casos de intolerância religiosa, ou até mesmo em seu uso pelas entidades civis para que pressionassem o poder público para efetivação de tais leis.

Outra frente possível seria a grande contribuição que uma teologia do diálogo inter-religioso pode dar à questões socioambientais, tais como uma maior conscientização da importância dos diversos biomas naturais, uma vez que grande parcela das religiões tem a natureza como algo relacionado ao divino e que, portanto necessita de cuidado. Cuidar do planeta, lutar para que haja políticas de preservação ambiental, conscientizar pessoas a respeito dessa temática se mostram como outras boas consequências de se entender a teologia do diálogo inter-religioso como teologia política. Também dentro de uma perspectiva social e econômica, propondo novas alternativas de vida em sociedade amparado por religiões e culturas milenares em diálogo com as matrizes cristãs já presentes no Ocidente.

Para o fazer teológico, essas considerações se mostram importantes tanto no campo do ensino quanto no campo da *práxis*. Uma vez que em solo brasileiro os temas de estudo de diálogo inter-religioso, quando tratados nas faculdades de teologia, estão situados no quadro das teologias sistemáticas e fundamentais de maneira meramente teórica, focando mais no caráter da abertura para o diálogo do que no diálogo em si, assumir o critério de discernimento proposto pelo teólogo brasileiro em questão, leva a temática do diálogo inter-religioso dentro da teologia política, como ponto importante dessa temática. No campo prático, todavia, essa realidade se mostra bastante diferente. Entidades como o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC) ou ainda a Coordenadora Ecumênica de Serviço (CESE), para citarmos somente alguns, tem tido propostas muito profícuas para a efetivação de um diálogo tanto ecumênico quanto inter-religioso e, nesse sentido, seus esforços são dignos de nota.

No cenário atual em que vivemos, tanto em nosso país, como em algumas partes do mundo, em que se vê um crescente da influência dos movimentos evan-

gênicos neopentecostais, bem como de movimentos conservadores islâmicos, budistas e cristãos na esfera política, influenciados paradoxalmente por um *ethos* neoliberal no qual “só no extremo individualismo realiza-se a vocação humana” (MIGUEZ; RIEGER; SUNG, 2012, p.34), questionar o papel que as religiões têm alcançado na esfera política se mostra importante.

Para tal, as perguntas formuladas por Yasic se mostram pertinentes:

Podem as convicções religiosas modificar e serem modificadas pelo discurso político? Como entra a religião no debate político? Como podem as razões religiosas se converterem em argumentos políticos? Dado o fato de que os cristãos entram na vida pública usando suas próprias razões, informadas por suas convicções simbólicas, religiosas e humanistas, a discussão pública seria mais democrática se os cidadãos fizessem públicas suas próprias convicções (YASIC, 2012, p. 16).

A percepção de que falar sobre teologia política é falar também sobre diálogo inter-religioso parece clara para os povos asiáticos, nos quais a população cristã ainda é mais baixa se comparada às outras religiões milenares desse continente, fazendo, com isso, com que o cristianismo asiático articule sua forma de pensar às diversas culturas e religiões já existentes antes de sua chegada (cf. PIERIS, 2004, p. 257), mesmo que com isso alguns princípios do cristianismo sejam negociados.

Talvez, por estarmos em um país majoritariamente cristão, no qual as outras religiões ainda são vistas com descrédito e discriminação, principalmente aquelas de matrizes africanas, nunca foi exigido de uma teologia política brasileira que se abordasse a temática do diálogo inter-religioso de uma maneira mais engajada, não fazendo, portanto a ligação que acreditamos ser direta entre teologia do diálogo inter-religioso e teologia política.

Conclusão

Fazer teologia com os pés fincados no social e no público, olhando a realidade na qual estamos inseridos não é algo simples, pois implica abordar determinada realidade a partir de certa matriz para, a partir daí, propor novas respostas. Dentre essas diversas realidades sobre as quais uma teologia política deve se

debruçar, é possível perceber que a realidade do diálogo inter-religioso ainda precisa ser mais discutida.

Largamente trabalhada por teólogos e teólogas da América Latina, a teologia política se desenvolveu fortemente ao longo de mais de meio século desde os primeiros trabalhos que abordaram as realidades sociais, culturais e econômicas como base para propor teologias que viessem ao encontro do povo que as experimentam.

As diversas experiências de teologias políticas profícuas que têm sido feitas ao redor do mundo, tais como a feminista que abordamos neste artigo, revelam que o fazer teológico pelo viés político é um caminho que não tem mais como voltar atrás, por mais que movimentos fundamentalistas cresçam em diversos lugares do mundo tentando, novamente, estabelecer uma separação entre o sagrado e o profano.

Essas teologias políticas, no entanto, resistem e continuam seu trabalho olhando para o mundo e reconhecendo que é nele e a partir dele que toda teologia deve ser proposta e vivida. Por sua vez, essa mesma teologia incentiva e deseja ser feita pelos cristãos presentes nas diversas classes sociais que perpassam a sociedade para, a partir das realidades plurais da sociedade, propor uma prática uma teologia que visa dar respostas às perguntas que são feitas por essa mesma sociedade. Nesse sentido, toda teologia política precisa também se tornar uma teologia da *práxis*. Essa forma de pensar e fazer teologia enriquece o conhecimento teológico e o desafia, visto o mundo estar em constante transformação, buscando respostas para as questões que afligem a contemporaneidade.

Dentre os vários desafios que a atualidade impõe à teologia, a questão do diálogo inter-religioso também se mostra importante. Como mostramos neste artigo, essa teologia do diálogo inter-religioso também é, se comparado em termos históricos, algo recente, de maneira que a teologia cristã ainda está Tateando formas de se falar das outras religiões de maneira dialogal.

Nesse sentido, vencer o complexo de superioridade, largamente difundido ao longo de séculos de história cristã, mostra-se como tarefa extremamente difícil e que demanda esforço e humildade teológica para se deixar aprender com a

religião que pensa diferente.

Diversas propostas de diálogo inter-religioso foram feitas, seja a partir de um viés cristológico, seja a partir de um viés pneumatológico. Essas diversas tentativas, ao mesmo tempo em que revelam uma tentativa de aproximação do cristianismo para com as outras religiões, também mostram o campo minado (para usarmos a expressão de Georges Khodr) que essa demanda possui.

Balancear identidade com diálogo não é uma tarefa fácil, bastando para isso observar as diversas querelas que se encontram dentro do próprio diálogo ecumênico, ou seja, dentro da mesma matriz cristã. Se entre nós, que possuímos a mesma fé já é complicado o diálogo, não é difícil afirmar que entre religiões que possuem fés diferentes a situação se mostra ainda mais complicada.

Embora haja diversos trabalhos em teologia política e diversos trabalhos sobre diálogo inter-religioso, mesmo que o número de trabalhos do segundo seja menor que os do primeiro, é curioso notar que, em grande parte desses trabalhos em solo brasileiro, não se estabelece uma relação entre as duas temáticas, sendo trabalhadas de maneira isolada.

Em certa medida, parece que a religião no cenário brasileiro ainda é tratada como pertencente à esfera do privado e, portanto, não deve se misturar com as questões políticas, sociais e econômicas. Nesse sentido, acreditamos que o artigo em questão traz certa novidade para as pesquisas brasileiras ao tentar relacionar as duas grandes áreas de estudo da teologia, o que também pode impactar na forma como as duas disciplinas teológicas são abordadas nas grades dos cursos de teologia espalhados pelo país.

Neste artigo, ancorados no diálogo inter-religioso pelo viés pneumatológico que tenta estabelecer critérios de discernimento para a ação do Espírito de Deus nas outras religiões, mostramos que pensar uma teologia do diálogo inter-religioso não se restringe somente ao campo da teologia sistemática e fundamental, mas traz também para seu bojo implicações éticas, políticas e sociais que devem ser consideradas, sendo, portanto, também campo para uma teologia política.

Adotando o critério da integralidade da vida em todas as suas formas como

critério de discernimento da ação do Espírito nas outras religiões, afirma-se em matrizes cristãs, que a vida em sua plenitude ocorre ali onde as premissas daquilo que entendemos como Reino de Deus se faz presente, ou seja, ali onde há justiça, amor, misericórdia, igualdade social etc, de maneira que é possível dizer que ali onde essas premissas se realizam, ali está a presença do Espírito, transformando e agindo naquela sociedade.

Com isso em mente, ousamos dizer que a teologia do diálogo inter-religioso deve ser vista também como uma teologia política, que visa pensar a sociedade tendo a categoria do diálogo inter-religioso como fundamento. Em outras palavras, o que afirmamos é que a teologia cristã do diálogo inter-religioso, caso queira ser uma teologia que faça diferença efetiva na realidade do mundo, não deve ser pensada como somente uma disciplina teórica e sistemática nos ambientes teológicos, mas deve ser está atenta às implicações políticas, sociais e culturais que traz consigo, ou seja, ser vista também enquanto uma teologia política.

Referências

- AQUINO JÚNIOR, Francisco. **Teologia Política**. Disponível em: <http://theologica-latinoamericana.com/?p=1658>. Acesso em 26.04.2021.
- BOFF, Clodovis. **Teologia e prática: teologia do político e suas mediações**. Petrópolis: Vozes, 1978.
- CODINA, Victor. **El Espíritu del Señor actúa desde abajo**. Santander: Sal Terrae, 2015.
- DUPUIS, James. **Jesus Christ and His Spirit**. Nova Delhi: Theological Publications in India, 1976.
- GRAHAN, Elaine. **Feminist theology, Nothern**. In: SCOTT, Peter; CAVANAUGH, William T. (ed). *The Blackwell Companion to Political Theology*. Cornwall: 2004, p. 210-226.
- HASSELHOFF, Göрге K. **Modelos de diálogos inter-religiosos na história da Igreja**. In: *Teocomunicação*, v. 42, n. 1, Porto Alegre, p. 144-178, jan.- jun. 2012
- HURTADO, Manuel. **A Encarnação: debate cristológico na teologia cristã das religiões**. São Paulo: Paulinas, 2012.
- KHODR, Gerorges. **Christianity in a Pluralistic World: The Economy of the Spirit**. *Ecumenical Review*, Geneva, v. 23, n. 2, p. 118-128, abr. 1971.
- MACEDO, Maria Suzana Figueiredo Assis. **Em terra estrangeira: hospitalidade**

- e diálogo inter-religioso.** 2017, 305f. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião. Universidade Federal de Juiz de Fora, 2017.
- METZ, Johann Baptist. **Memoria passionis.** Santander: Sal Terrae, 2007.
- METZ, Johann Baptist. **Teologia do mundo.** Rio de Janeiro: Moraes Editores, 1969.
- MÍGUEZ, Néstor; RIEGER, Joerg; SUNG, Jung Mo. **Para além do espírito do Império: novas perspectivas em política e religião.** São Paulo: Paulinas, 2012.
- MOLTMANN, Jürgen. **Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia.** Petrópolis: Vozes, 2000.
- PETERSON, Erik. **El monoteísmo como problema político.** Madrid: Trotta, 1999.
- PIERIS, Aloysius. **Political Theologies in Asia.** In: SCOTT, Peter; CAVANAUGH, William T. (ed). *The Blackwell Companion to Political Theology.* Cornwall: 2004, p. 256-270.
- PINNOCK, Clark. **Flame of Love: a Theology of the Holy Spirit.** Illinois: IVP Academic, 1996.
- RAVASI, Gianfranco. **La teología política del Antiguo Testamento.** In: *Selecciones de Teología*, v.22, n. 88, Barcelona, p. 244-254.
- SENGER, Daniela. **Teologia política: tecendo um panorama desde Carl Schmitt, Johann Baptist Metz e Jürgen Moltmann.** In: *Anais do Congresso Internacional da Faculdade EST.* São Leopoldo, EST, v.1, 2012, p. 759-773;
- VELIQ, Fabrício. **Moltmann e o diálogo inter-religioso.** In: *Estudos Teológicos.* São Leopoldo, v. 59 n. 2, p. 490-501 jul./dez. 2019.
- VELIQ, Fabrício. **A pneumatologia hermenêutica de Jürgen Moltmann como contribuição para o diálogo inter-religioso.** 2018. 350 f. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2018.
- YASIC, Miguel. **Política y religion.** Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2011.
- YONG, Amos. **Beyond the Impasse: toward a Pneumatological Theology of Religions.** Minnesota: Baker Academic, 2003.

A teologia crítica de Kant: da fé racional à fé reflexionante

Kant's critical theology: from rational faith to reflective faith

**Francisco das Chagas de Oliveira Freire*

Resumo

O rigor com que Kant nega a possibilidade de demonstração teórica da existência de Deus, aliada a uma hermenêutica que focaliza o sistema kantiano a partir da teoria do conhecimento, induziu numerosos intérpretes a considerar a expressão “teologia kantiana” como um oxímoro. Intérpretes prestigiados o veem como agnóstico ou, na melhor das hipóteses, deísta. Em todo caso, Kant não admitiria um fundamento racional para a religião e a teologia. O presente artigo tem a intenção de examinar os princípios e condições de legitimidade que viabilizam a teologia kantiana. A teologia encontra fundamento numa necessidade subjetiva da razão. Trata-se de uma necessidade moral de representação teleológica, sem a qual a vontade não pode ser determinada. Embora esteja fundamentada na moral, a teologia se constitui em uma disciplina autônoma. A fé está enraizada na racionalidade e não pode ser ignorada sem que a razão entre em contradição consigo mesma. A fé racional pura deve ser a bússola e o parâmetro seguro para a fé reflexionante, ou seja, para o pensamento sobre o incomensurável e obscuro espaço do suprassensível. Kant legitima o pensamento – por oposição a conhecimento – como alargamento do puro conceito do entendimento.

Palavras-chave: Teologia. Moral. Fé racional. Fé reflexionante. Pensamento.

Abstract

The rigor with which Kant denies the possibility of theoretical demonstration of the existence of God, combined with a hermeneutics that focuses the Kantian system from

*Doutor em Filosofia pela Universidade de Coimbra. <https://orcid.org/0000-0002-8000-5447>. Contato: freirefranz@gmail.com.

Revista de Cultura
Teológica

Enviado em
18.03.2021

Aprovado em
15.09.2021

Ano XXIX - Nº 99
Maio - Ago 2021



Programa de Estudos
Pós Graduação em
Teologia - PUC/SP

the theory of knowledge, has induced numerous interpreters to consider the expression “Kantian theology” as an oxymoron. Prestigious interpreters see him as agnostic or, at best, deist. In any case, Kant would not admit a rational foundation for religion and theology. The present article is intended to examine the principles and conditions of legitimacy that make theology viable in Kant. Theology finds its foundation in a subjective necessity of reason. It is a moral necessity of teleological representation without which the will cannot be determined. Although it is grounded in morality, theology is constituted as an autonomous discipline. Faith is rooted in rationality and cannot be ignored without reason contradicting itself. The subjective necessity of reason imposes the task of a teleological representation. Rational faith must be the compass and the sure parameter for reflexive faith, that is, for thinking about the immeasurable and obscure space of the suprasensible. Kant legitimises the thought - as opposed to knowledge - as an extension of the pure concept of the understanding.

Keywords: Theology. Morality. Rational faith. Reflexive faith. Thought.

A filosofia crítico-transcendental implica restrições epistêmicas, que vetam a metafísica – e seus objetos: Deus, a liberdade e a imortalidade – no âmbito da razão teórica (KrV, A 337/B 395, nota). Na dialética transcendental, a racionalidade teórica vê em Deus uma ideia da razão, meramente regulativa, situada no mundo inteligível. Kant rechaça as demonstrações tradicionais pró ou contra a existência de Deus e critica os argumentos ontológicos, cosmológicos e físicos-teológicos. Na primeira crítica, combinam-se duas interpretações sobre o significado de *mundus intelligibilis*, que tornam ambíguo o conceito de Deus. Numa abordagem ontológica, na medida em que não comporta a possibilidade de intuição sensível, Deus é um *ens rationalis*, isto é, um de nada de fenomenalidade (KrV, A 290-291 /B 347-348. KrV, B 307-309)¹. Nesse caso, Deus é uma ideia, algo pensável e

1. As obras de Kant serão citadas segundo as normas da Akademie-Ausgabe, seguindo o que foi estabelecido pela Sociedade Kant Brasileira, disponível em [Normas para citações : Sociedade Kant Brasileira](#). A *Crítica da Razão Pura* será citada segundo as edições A (1781) e B (1789). A *Crítica da Razão Prática* será citada de acordo com o texto original da primeira edição (1788). A citação será feita na seguinte ordem: abreviatura da obra, número do tomo e número da página. As traduções utilizadas estão referidas na bibliografia, assim como na primeira citação da obra, nas notas do texto. As traduções das demais obras são de minha responsabilidade. As siglas usadas no artigo são as seguintes: Br – Correspondências, KpV - *Crítica da Razão Prática*, KrV - *Crítica da Razão Pura*, KU - *Crítica da Faculdade do Juízo*, MpVT - *Sobre o fracasso de toda tentativa filosófica na teodiceia*, RGV - *Religião nos limites da simples razão*, SF - *O Conflito das faculdades*, V-Met - *Lições de Metafísica*, V-Phil-Th - *Lições sobre a doutrina filosófica da religião* e WDO - *Que significa orientar-se no pensamento?*

possível como fundamento numênico, pois não contém contradição, mas cuja realidade e efetividade não se podem demonstrar. Numa abordagem metodológica ou semântica, o *mundus intelligibilis* não é mais que o conceito universal de um mundo em geral, “em que se abstrai de todas as condições da intuição do mesmo e em relação ao qual não é possível, portanto, nenhuma proposição sintética, nem afirmativa nem negativa” (KrV, A 433/B 461)². Haveria uma única realidade ontológica, da qual o númeno e o fenômeno são apenas “pontos de vista” [*Standpunkt*] (KrV, A 536/B 564; B XXVI-XXVII; A 38/B 55; A 808/B 836; A433/B 461). Nesse caso, o conceito de Deus pode ser interpretado como uma categoria meramente regulativa, útil para fins heurísticos, destituído de qualquer referência ontológica (KrV, B XXVII). Na esfera teórica, embora pensável e possível, Deus tem um sentido estritamente negativo e problemático.

O rigor com que Kant nega a possibilidade de demonstração teórica da existência de Deus, aliada a uma hermenêutica que focaliza o sistema kantiano a partir da teoria do conhecimento, induz os intérpretes a considerar a expressão “teologia kantiana” como um oxímoro (PALMQUIST, 2008, p.17). Intérpretes prestigiados o veem como agnóstico ou, na melhor das hipóteses, deísta (WOOD, 1991). Gerold Prauss (1989, p. 39) e Henry Allison (2004, p. 16-19), defenderam que, ao invés de pensar dois mundos ontologicamente distintos – o mundo sensível e o mundo inteligível, no qual Deus é representado como criador e legislador moral do mundo – Kant distinguiu duas perspectivas hermenêuticas – a sensível e a inteligível – num mesmo mundo. Esses autores rechaçam a concepção que reifica a coisa em si mesma e o mundo numênico. Antes da “coisa em si” ser a condição do fenômeno, o fenômeno é a condição da “coisa em si”. Em todo caso, a filosofia de Kant não admitiria um fundamento racional para a religião e a teologia.

O presente artigo tem a intenção de examinar os princípios e condições de legitimidade que viabilizam a teologia em Kant. Constata-se que somente pela racionalidade prática, estética e teleológica Deus adquire estatuto de realidade efetiva e a teologia, viabilidade. A filosofia crítico-transcendental encerra uma

2. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

profunda transformação no conceito de racionalidade. Institui-se a racionalidade complexa e procedural como crítica à noção tradicional – eminentemente substancial – de racionalidade. A razão kantiana é pluridimensional – teórica, prática, estética e teleológica – e apresenta princípios diversos e condições de legitimidade diferentes para cada dimensão discursiva. Importa, pois, descrever o modo como a teologia crítica está radicada na racionalidade, assim como seu estatuto e pretensões.

A teologia e a religião são temas recorrentes nas três críticas e especialmente nas obras da década de 90: *Sobre o fracasso de toda tentativa filosófica na Teodiceia* (1791), *A religião nos limites da simples razão* (1793), *O fim de todas as coisas* (1794), e *O conflito das faculdades* (1798). As *Lições de Metafísica*, *Lições de Lógica* e *Lições sobre a doutrina filosófica da religião* testemunham a presença do tema também no magistério kantiano. Kant encontra lugar para a fé, abordando inclusive conteúdos típicos da teologia confessional: a trindade, o pecado original, a graça, a encarnação, a expiação vicária e a eternidade. Mais importante que o interesse recorrente pela teologia e a religião, é a posição que elas ocupam no sistema kantiano. No prefácio da *Crítica da Razão Pura*, Kant esclarece que o objetivo central do projeto crítico é estabelecer os limites do conhecimento como método para a afirmação da realidade e efetividade dos conteúdos da fé racional (KrV, B XXX).

1. A escatologia como teologia fundamental

Kant classifica a teologia de dois modos similares. Na sétima seção da *Crítica da Razão Pura* (1781), intitulada “Crítica de toda a teologia fundada em princípios especulativos da razão”, Kant distingue a teologia em *theologia revelata* e a *theologia rationalis*. A teologia revelada apela à fé numa tradição religiosa e, eventualmente, se apoia na autoridade de escritos sagrados. A teologia racional, por sua vez, concebe de dois modos o seu objeto: a teologia transcendental, através da razão pura, mediante conceitos transcendentais (*ens originarium*, *ens realissimum*, *ens entium*) e a teologia natural, mediante um conceito que deriva da natureza da nossa alma. Enquanto a teologia transcendental concebe Deus como causa do mundo, sem qualificar tal causa como necessária ou

livre; a teologia natural define Deus como autor do mundo (KrV, A 631\B 659). A teologia natural deduz a existência e os atributos de Deus a partir da constituição, ordem e unidade do mundo. Há, pois, nesse mundo duas espécies de causalidade: a natureza e a liberdade. A teologia natural “ascende deste mundo até à inteligência suprema como ao princípio de toda a ordem e perfeição, seja na natureza seja no domínio moral. No primeiro caso denomina-se teologia física, no último, teologia moral” (KrV, A 632\B 660). Na *Lições sobre a doutrina filosófica da religião*, ministradas provavelmente no semestre de inverno de 1783/1784, Kant afirma que há dois tipos de teologia: a empírica e a racional. A teologia empírica só é possível através de uma revelação divina, pois Deus não pode ser objeto de uma experiência. A teologia racional pode ser: a) transcendental, na qual Deus é pensado como *ens originarium* [causa do mundo]; b) natural, na qual Deus é concebido como *summa intelligentia* [criador livre do mundo]; e c) moral, na qual Deus é representado como *summum bonum* [legislador do mundo em relação às leis morais] (V-Phil-Th, AA 28:1001-1002).

A teologia revelada é absolutamente problemática. Kant a considera indiscernível. “Se Deus falar realmente ao homem, este nunca consegue saber se é Deus que lhe fala. Com efeito, é absolutamente impossível que, por meio dos sentidos, o homem tenha de apreender o infinito, distingui-lo dos seres sensíveis e reconhecê-lo em qualquer coisa” (SF, AA 07: 63)³. Ainda que a consideremos discernível, a autorevelação de Deus seria um fato sintético e a posteriori. A “revelação como experiência” tem validade particular, isto é, para aqueles a quem chegou. Ademais, é contingente, pois não implica que “o objeto crido tenha de ser assim e não de outro modo”. Não há um critério de verdade empírica, por isso “é possível haver várias” revelações e “sobre doutrinas de fé históricas jamais se pode evitar a disputa” (RGV, AA 06: 115). Kant ataca a fé feiticista – que inventa meios da graça como substitutivo para o empenho moral – considerando-a ilusão religiosa [*Religionswahn*]. Kant nota uma “antinomia da razão humana consigo própria” [*Antinomie der menschlichen Vernunft mit ihr selbst*] no tocante à relação entre a fé racional pura e a fé histórica: a “fé religiosa pura” [*reinen Religionsglauben*] deve ser acrescentada por uma fé histórica ou deve a fé histó-

3. KANT, *O Conflito das faculdades*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

rica transformar-se em “fé religiosa pura”? (RGV, AA 6:116). Kant vislumbra o fim da religião histórica pela gradual libertação da pura religião racional de todos os fundamentos empíricos de determinação e de todos os estatutos que reúnem provisoriamente os homens para o fomento do bem (RGV, AA 06: 121).

Kant erige a fé racional pura, cuja marca é o caráter apriorístico e universal, como critério que distingue a verdadeira da falsa religião. O conceito de “fé racional pura” significa oposição à tese de que a irracionalidade é inerente à fé. Representa também contestação à noção, cara à escolástica, de que fé e razão, ainda que harmoniosas, sejam magnitudes distintas e independentes. Se a fé está radicada na razão, a razão não pode ignorá-la sem entrar em contradição consigo mesma. A fé histórica ou estatutária, inclusive a religião cristã, está em função da fé racional pura, entendida como fé moral (RGV, AA 6: 152). A fé eclesial estatutária se acrescenta à fé religiosa pura como veículo e meio de união pública dos homens para o fomento da última” (RGV, AA 6: 106). No ensaio *Sobre o fracasso de toda tentativa filosófica na Teodiceia* (1791), Kant afirma que Deus se torna intérprete de sua vontade manifesta na criação através de nossa própria razão. A razão invocada não é a teórica, mas a prática. A legislação moral oferece um sentido à letra de sua criação. A fé racional é autodisciplina e representa um princípio negativo no uso da faculdade de conhecer, “a compreensão dos limites necessários das nossas pretensões com respeito àquela sabedoria que para nós é demasiado alta” (MpVT, AA 08: 263). Kant encontra em Jó, que se manteve fiel apesar dos insondáveis desígnios de Deus, o exemplo mais claro de fé racional, pois “ele demonstra que não funda a sua moralidade sobre a crença, mas que funda a sua crença sobre a moralidade [...] não funda uma religião de súplica, mas uma religião de bons costumes” (MpVT, AA 08:267)⁴.

Uma teologia física corresponderia a uma teologia especulativa, para o que não haveria fundamento em Kant. No uso meramente especulativo da razão, Deus se mantém como um simples ideal, um conceito que remata todo o conhecimento humano. A realidade desse conceito não pode ser provada, tampouco refutada por via teorética. Kant admite que somente uma teologia moral poderia

4. KANT, *Sobre o fracasso de toda tentativa filosófica na teodiceia*. Tradução e notas de Joel Thiago Klein. In: *Studia Kantiana*. 19 (dez. 2015): pp. 153-176.

superar a problematidade da teologia transcendental no âmbito teórico (KrV, A 641\B 669). Na *Lições*, a teodiceia é inserida numa teologia moral, elaborada a partir de um conceito mínimo e prático de Deus. Kant defende uma *theologia ectypa* por oposição a uma *theologia archetypa*. A *theologia ectypa* é o sistema de cognição sobre Deus a partir do que é encontrado na natureza humana. Embora possa afirmar-se como sistema, uma vez que os conteúdos oferecidos pela razão podem ser estruturados numa unidade, trata-se de um conhecimento precário. O interesse especulativo é pequeno em comparação com o prático. Ademais, a especulação sobre um objeto tão sublime pode induzir a erro. A rigor, a *theologia archetypa*, enquanto soma total de todas as possíveis cognições sobre Deus, não é possível para a razão humana, nem mesmo através de revelação (V-Phil-Th, AA 28: 995). A cognição da *theologia ectypa* tem interesse prático, isto é, não nos torna mais instruídos, mas melhores, mais honestos e mais sábios. A existência do ser supremo, que pode e nos fará felizes, fortalece nossas disposições morais.

Tanto na *Crítica da Razão Pura* quanto na *Lições sobre a doutrina filosófica da religião*, Kant se define teísta. O ateu não admite nenhuma teologia; o deísta só reconhece a teologia transcendental e o teísta é aquele que adota a teologia natural e/ou a moral. O problema do mal só faz sentido à luz da premissa teológica da existência de Deus como criador sábio e bom. Para Kant, somente um teísta pode admitir, de alguma forma, que Deus seja um criador sábio e bom. Deus e a teologia são apresentados como decorrência necessária da moralidade (V-Phil-Th, AA 28: 995). A teologia moral, embora não tenha pretensão teórica, é a única que oferece um conceito determinado de Deus (V-Phil-Th, AA 28: 1073). A conclusão sobre Deus e sua relação com o mundo é similar as de Leibniz e Agostinho. Deus, ente originário que contém em si o fundamento da possibilidade de todas as coisas, produziu o mundo através do conhecimento e por meio de uma vontade livre (V-Phil-Th, AA 28: 1001). O mundo é o melhor dentre os mundos possíveis, pois “se fosse possível um mundo ainda melhor que aquele que Deus quis, então deveria também ser possível uma vontade ainda melhor que a divina” (V-Phil-Th, AA 28: 1097). O *mundus optimus* de Kant não é uma concessão à metafísica. A cisão entre ontologia e ética implica a desconexão entre

a perfeição metafísica e a perfeição axiológica. Da perfeição metafísica não se pode inferir a suma bondade. As perfeições tornam-se boas na medida em que o homem se serve delas com a *Gesinnung* para realizar um fim compatível com a ideia de sumo bem (V-Met, AA 28: 211-212)⁵.

A teodiceia que emerge das *Lições sobre a doutrina filosófica da religião* refere-se a predicados morais de Deus, o ser que dá realidade objetiva aos deveres morais: santidade (*Heiligkeit*), bondade (*Gütigkeit*) e justiça (*Gerechtigkeit*). Tais atributos são dedutíveis da ideia de vontade divina, na medida em que coincidem com a representação moral de todo ser racional. Pela lei moral conhecemos a Deus como legislador santo, provedor bondoso e juiz justo (V-Phil-Th, AA 28: 1073). A teodiceia impõe-se como confutação à hipótese de uma contradição entre o curso da natureza e da moralidade.

A primeira objeção é contra a santidade de Deus. Se Deus é santo e odeia o mal (*Böse*), então de onde vem este mal, que é objeto de aversão para todo ser racional e fundamento de toda aversão intelectual? A segunda objeção é contra sua benevolência. Se Deus é benevolente e quer que o ser humano seja feliz, então de onde vem o mal físico (*Uebel*) no mundo, que é objeto de aversão para todos os que se encontram com ele e se constitui fundamento de aversão física? A terceira objeção é contra a justiça de Deus. Se Deus é justo, de onde vem a distribuição desigual do bem e do mal no mundo, a qual não se

5. O termo *Gesinnung* é traduzido por Artur Morão, cuja tradução da *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* utilizamos nesta pesquisa, como “disposição”. Também Mary Gregor traduz por “*disposition*” em sua tradução da *Doutrina da Virtude*. José Lamego e Alain Renaut traduzem *Gesinnung* como intenção. Guido de Almeida traduz *Gesinnung* como “atitude” em sua tradução da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Os dicionários apresentam como alternativas de tradução os termos “convicção”, “mentalidade”, “opinião” e “modo de pensar”. Parece-me que as alternativas não esgotam o significado de *Gesinnung* na filosofia prática kantiana, especialmente no âmbito da *Religion*, onde o termo é utilizado no contexto do mal radical (que remete à doutrina do pecado original e suas consequências para a natureza do arbítrio humano). Enquanto “disposição” remete à noção de hábito (*Gewohnheit*) adquirido ou exercitado como se fosse uma aptidão natural, disposição biológica da espécie, o que poderia representar uma base empírica nitidamente rechaçada por Kant para a caracterização da *Gesinnung*; “intenção” ou “postura” não parece denotar o caráter permanente da postura prática do sujeito. Por outro lado, os termos “convicção”, “mentalidade” e “opinião” podem remeter a um processo intelectual antecedente à consolidação da *Gesinnung*, o que não cabe no voluntarismo kantiano, sobretudo na aplicação à doutrina do mal radical, onde a *Gesinnung* é constituída por ato realizado fora do tempo, antes de qualquer uso da liberdade na experiência e caracterizada como natureza do arbítrio (RGV, AA 6: 22). Visando conservar a riqueza semântica do termo, manteremos no artigo o termo alemão *Gesinnung*.

adequa, de fato, com a moralidade? (V-Phil-Th, AA 28: 1076)

O problema sobre a origem do mal moral (*Böse*) e do mal físico (*Uebel*) é respondido com grande acuidade e em variadas perspectivas em diversas obras. As *Lições sobre a doutrina filosófica da religião* (1775/1776), *Lições de antropologia* (1775/1776), *Ideia de uma História Universal com o Propósito Cosmopolita* (1784), *Início Conjectural da História Humana* (1786), *As anotações nas observações sobre o sentimento do belo e do sublime* (1764) e *A religião nos limites da simples razão* (1793) testemunham a ampla e profunda abordagem sobre variadas e importantes perspectivas do problema da liberdade. No entanto, a teologia kantiana – assim como a teodiceia – encontra seu fundamento numa necessidade moral. A terceira objeção – contra a justiça de Deus – trata de uma exigência intrínseca da lei moral: a realização do sumo bem (felicidade proporcional à moralidade). A melhor resposta no âmbito da teodiceia não satisfaz a necessidade moral. A lei exige que a questão encontre solução numa escatologia, do contrário é ameaçada de *reductio ad absurdum*. Se o sumo bem não é possível, então a lei moral que ordena sua promoção dirige-se a fins vazios e imaginários e deve, portanto, ser pensada como intrinsecamente falsa. A teoria da liberdade deteriorar-se-ia numa moral do escravo, manifestada por uma razão que institui regularmente sua própria impotência. A deontologia kantiana seria esvaziada teologicamente, pois o empenho moral resulta insuficiente para produzir o sumo bem prefigurado na lei. A atividade generativa da razão que constrói a lei moral como impossibilidade permanente e submete o homem a uma autosujeição inevitável deveria ser considerada uma ilusória e perigosa ficção. Se a lei moral for reduzida ao absurdo, a teologia é destituída de fundamento e uma teodiceia torna-se desnecessária.

A teologia fundamental, elaborada desde a racionalidade prático-teleológica, tem conteúdo escatológico e fundamento na necessidade moral. A denominação kantiana “teologia moral” pode induzir a equívoco. A rigor, a teologia moral clássica trata das condições de legitimidade, exequibilidade e imputabilidade das normas e princípios morais. Quando invocado no âmbito da teologia moral, Deus é o fundamento da veracidade da lei natural e o revelador da lei divina positiva.

A moral cristã não dispensa a graça divina como condição de possibilidade para a realização moral. A autonomia moral kantiana, por sua vez, exclui qualquer dado extrínseco à vontade humana como arbitrário. As leis morais são assumidas como mandamentos divinos, se entendidas como leis essenciais de cada vontade livre em si. Kant afirma de modo contundente que a moral, enquanto fundamentada na liberdade e na lei, não necessita de Deus, nem de qualquer fim, pois a razão pura prática é suficiente para determinar a vontade (RGV, AA 6: 3-4). No entanto, admite que, sem uma representação do fim, não há nenhuma determinação da vontade. A pedra fundamental da teologia é o juízo teleológico-prático a priori. A representação teleológica não é posta como fundamento do arbítrio ou como condição prévia ao propósito, mas como consequência necessária das máximas adotadas em conformidade com a lei moral em ordem a um fim [*finis in consequentiam veniens*] (RGV, AA 6: 4). Embora o fim não seja fundamento (jamais poderia ser o motivo de uma ação conforme a lei), sua representação é condição de possibilidade para a determinação da vontade. Um arbítrio que não tenha uma representação teleológica “sabe porventura como, mas não para onde tem de agir, não pode bastar-se a si mesmo” (RGV, AA 6: 4)⁶. Trata-se de uma representação teleológica necessária, o “para onde” construído pela ação conforme o dever.

A representação teleológica, exigida como condição de possibilidade para a determinação da vontade, é escatológica. Deus é apresentado como objeto da esperança, pois somente uma vontade moralmente perfeita e onipotente pode assegurar o sumo bem como efeito do que a lei impõe como dever. A lei que remete à moralidade tem de remeter, desinteressadamente e a partir de uma simples razão imparcial, à felicidade adequada àquela moralidade. A lei se refere diretamente à moralidade, que depende da liberdade humana; e indiretamente à máxima beatitude, que demanda a existência de Deus como “ser superior, moral, santíssimo e onipotente, o único que pode unir os dois elementos desse bem supremo” (RGV, AA 6: 5). A legislação da razão pura conduz à pressuposição da existência de uma causa adequada ao efeito exigido pela moralidade, isto é, a

6. KANT, *A Religião nos limites da simples razão*. Tradução de Artur Morão. Edições 70, Lisboa, 2008.

postular a existência de Deus como necessariamente pertencente à possibilidade do sumo bem (KpV, A 223-224). Deus é, sob essa perspectiva, a “ideia de um objeto que contém em si a condição formal de todos os fins [...] o fim que contém a condição iniludível e, ao mesmo tempo, suficiente de todos os outros é o fim último” (RGV, 6: 5-6). Deus não é o motivo moral, mas causa da realidade objetiva do conceito de bem supremo (WDO, AA 8: 139). A ideia de Deus que na esfera teórica é meramente regulativa, na esfera prático-teleológica “não é vazia porque alivia a nossa natural necessidade de pensar um fim último qualquer que possa ser justificado pela razão para todo o nosso fazer e deixar tomado no seu todo, necessidade que seria, aliás, um obstáculo para a decisão moral” (RGV, AA 6: 5). Se é verdade que a afirmação prática desse fim não acrescenta nenhum dever, é certo, porém, que a moral não pode ser indiferente “à combinação da finalidade pela liberdade com a finalidade da natureza, combinação de que não podemos prescindir” (RGV, AA 6: 5).

A imortalidade da alma também é defendida em chave escatológica no cânone da *Crítica da Razão Pura*. É preciso admitir, como ideia da razão praticamente necessária, um “reino da graça, onde nos aguarda toda a felicidade, a menos que nós próprios nos limitemos na nossa parte de felicidade, ao tornarmos-nos indignos de ser felizes” (KrV, A 812/B 840). A argumentação kantiana se apoia ora na inadequação entre “os excelentes dons da natureza humana e a brevidade da vida” (KrV, A 827/ B 855), ora na necessidade de “unidade dos fins sob a lei moral”, para que os justos possam ter a proporção de felicidade compatível à dignidade de sua moralidade (KrV, A 828/ B 856). “Deus e uma vida futura são, portanto, segundo os princípios da razão pura, pressupostos inseparáveis da obrigação que nos impõe essa mesma razão” (KrV, A 811/ B 839). O vacilo sobre essas matérias de fé derruba os princípios morais e nos tornaria dignos de desprezo (KrV, A 828/ B 856).

Na carta de Kant a Stäudlin, de 4 de maio de 1793, Kant associa a teologia e a religião a seu programa filosófico, como resposta à questão da esperança. A escatologia é a teologia fundamental, base para toda reflexão teológica possível. A relação entre a razão pura prática e o cristianismo é apresentada como parte do problema crítico-transcendental.

O meu plano, já feito há algum tempo, para o tratamento do campo da filosofia pura que me compete baseava-se na resolução das três tarefas: 1) O que posso eu saber? (metafísica) 2) O que devo fazer? (moralidade) 3) O que posso esperar? (religião); que deveria ser seguido finalmente pelo quarto: O que é o homem? (antropologia; sobre a qual já ensinei anualmente na universidade por mais de 20 anos). Com o escrito seguinte, *A religião nos limites da simples razão*, tentei completar a terceira parte do meu plano. Neste trabalho procedi conscientemente e com genuíno respeito pela religião cristã, mas também pelo princípio de uma adequada franqueza, nada escondendo, antes apresentando abertamente como creio que seja possível a unificação do cristianismo com a mais pura razão prática. (Br AA 11: 429)

A lei moral conduz à ideia do sumo bem. No entanto, a teologia não é redutível à moralidade, pois o conceito de Deus como condição de possibilidade do bem supremo vai além do conceito de dever. “Se a proposição ‘Há um Deus’, por conseguinte ‘Há um bem supremo no mundo’, tiver (como proposição de fé) de provir somente da moral, é uma proposição sintética a priori” (RGV, 6: 6). A proposição “faz do sumo bem possível no mundo o teu fim último” é uma proposição sintética a priori, que é introduzida pela própria lei moral e pela qual, no entanto, a razão prática se estende para lá da lei. O conceito de dever não pressupõe nenhuma matéria do arbítrio, mas somente leis formais do próprio arbítrio. A proposição “há um Deus”, logo há um bem supremo no mundo” acrescenta um efeito que não está contido na lei moral. Embora a teologia se fundamente na moral, ela não pode desenvolver-se analiticamente a partir da moral. O imperativo categórico exige a aceitação da existência de Deus, o que vai efetivamente além da admissão da mera possibilidade, prevista na dialética transcendental. Dessa forma, a moral conduz pelo conceito de sumo bem à religião e à teologia (KpV, A 233).

2. Da fé racional à fé reflexionante

No ensaio *Que significa orientar-se no pensamento?*, Kant fundamenta a legitimidade do pensamento sobre matérias incognoscíveis. Orientar-se no pensamento significa determinar-se no assentimento segundo um princípio subjetivo da mesma razão, em virtude da insuficiência dos princípios objetivos da

razão. Trata-se do alargamento do puro conceito do entendimento sob regras do pensamento em geral. Neste caso, dá-se uma omissão da ação concreta do entendimento e até mesmo da pura intuição sensível. Kant ilustra o pensamento como um orientar-se “às escuras num quarto que me é conhecido, quando consigo agarrar um único objeto, cujo lugar tenho na memória” (WDO, AA 8: 135)⁷. Nesse caso, faço desse objeto a referência a partir da qual aplico meu senso de direção para determinar a posição das outras coisas. A orientação então só é possível “segundo um princípio de diferenciação subjetiva [*nach einem subjektiven Unterscheidungsgrunde*]”. Enquanto o conhecimento implica a aplicação de um conceito a uma intuição sensível (princípio objetivo de diferenciação), o pensamento implica objetos que não são passíveis de uma intuição. Então o princípio de diferenciação subjetiva que lhe resta é o sentimento de necessidade [*Bedürfnis*] da própria razão. A necessidade, embora chamada de subjetiva, se refere à universalidade da espécie e não pode ser aplicada apenas de modo casuístico a um determinado contexto pessoal ou sociocultural. A necessidade da ligação sistemática entre a natureza e a liberdade deve representar a possibilidade lógica e transcendental de realização da liberdade na natureza.

Kant pretende depurar o exercício da faculdade do pensamento para evitar que sirva ao entusiasmo fantasista, ao pretenso e misterioso sentido da verdade que conduza ao total destronamento da razão devido a seus próprios ataques sofisticos. Somente a “autêntica e pura razão humana” (*bloß die eigentliche reine*) serve como princípio de diferenciação subjetiva, somente ela é referência e parâmetro para o exercício do pensamento. A revelação e a tradição religiosas obtêm sua legitimidade na medida em que estão em consonância com a razão (WDO, AA 8: 134). A atividade designada pensamento distingue-se da especulação arbitrária pelo fato de resultar de uma necessidade de juízo inerente à razão. A mera especulação, por sua vez, caracteriza-se pela arbitrariedade da razão sobre o querer julgar sobre algo. A atividade do pensamento não visa, portanto, ao suprasensível em geral e não se estende até onde a razão não discerne necessidade alguma de ampliar-se ou de assumir algo como existente. O pensamento deve

7. KANT, *Que significa orientar-se no pensamento?* Tradução de Artur Morão. Covilhã: LusoSofia: Press, 2008.

atuar quando somos compelidos a julgar e realizamos o assentimento em virtude de motivos subjetivos do uso da razão, pois nos faltam os objetivos (WDO, AA 8: 139). O conceito objeto do pensamento deve ser isento de contradições e útil para o uso empírico de nossa razão. Se o objeto não atende a esses dois requisitos, não é pensável. Isto é, em vez de pensar cederíamos ao devaneio no incomensurável e obscuro espaço do suprassensível (WDO, AA 8: 137).

A necessidade da razão pode considerar-se de duas maneiras: no uso teórico e no uso prático. No uso teórico, o conceito de Deus é um objeto necessário da razão. A razão tem a necessidade de pôr o conceito do ilimitado como fundamento do limitado e sem a admissão de um criador inteligente a razão se encontra em dificuldades para aduzir um fundamento inteligente da ordem, beleza e harmonia do universo. Kant considera a necessidade no uso prático muito mais importante, porque é incondicionada e somos constrangidos a pressupor a existência de Deus. A lei moral demanda a conciliação da liberdade com a natureza. A licença semântica para o suprassensível encontra seu fundamento na *Crítica da Razão Pura*, cuja contribuição positiva é, segundo Kant, a permissão para que a filosofia prática se estenda “para além dos limites da sensibilidade”, sem que, por isso, a razão entre em contradição consigo mesma (KrV, B XXV).

Kant rejeita as expressões “pretensão da sã razão”, “discernimento racional” e “juízo de inspiração racional” como inapropriadas para definir a atividade do pensamento. Para Kant, nenhuma designação é mais conveniente que “fé racional”. Qualquer fé, mesmo a histórica (expressa numa instituição religiosa), deve ser racional, pois a razão é o critério da verdade. No entanto, toda a fé é, pois, um assentimento subjetivamente suficiente, mas no plano objetivo, com consciência de sua insuficiência; portanto, contrapõe-se ao saber. A fé racional nunca será um saber, pois seus fundamentos não são objetivamente válidos (WDO, AA 8: 140). O pensamento não dá azo ao entusiasmo delirante da razão dogmática, que ultrapassa os limites da experiência e afirma conhecer. Deus é assumido como um postulado. Na ordem teórica, o postulado é uma proposição indemonstrável que oferece uma regra para a construção de um objeto. Na ordem prática, o postulado é suposto a partir da lei moral, uma decorrência indemonstrável da ética. Os postulados têm a significação de evidências e não de imperativos morais. Porque

está submetido à lei moral, o homem se vê coagido à crença na imortalidade da alma e na existência de Deus.

Na *Crítica da Faculdade do Juízo*, Kant afirma que “as coisas conhecíveis são de três espécies: coisas da opinião [*opinabile*], fatos [*scibile*] e coisas de fé [*mere credibile*]” (KU, AA 5: 467)⁸. As coisas de opinião são aquelas de modo algum cognoscível, qualquer pretensão de conhecimento a respeito delas é mera fantasia. Os fatos são os objetos para os conceitos, cuja realidade objetiva pode ser demonstrada. As coisas de fé são os objetos que têm de ser pensados a priori, em relação ao uso conforme ao dever da razão pura prática, seja como consequências, seja como fundamentos, mas que são transcendentais para o uso teórico da mesma. A liberdade “é a única dentre as ideias da razão para cujo objeto é um fato <*Tatsache*> e que tem de ser contada entre os *scibilia*” (KU, AA 5: 468). O bem supremo deve ser considerado coisa de fé, ancorada na liberdade como fato que exige a realização de um fim.

Desta espécie é o bem supremo no mundo, atuando mediante a liberdade, cujo conceito não nos pode ser demonstrado de modo suficiente, segundo a sua realidade objetiva, em nenhuma experiência possível, por conseguinte no uso racional teórico. Porém o uso daquele conceito é-nos ordenado no sentido da melhor realização possível daquele fim, mediante a razão prática pura e, em consequência, tem de ser admitido como possível. Este efeito que nos é ordenado em conjunto com as únicas condições da sua possibilidade por nós pensáveis, nomeadamente a da existência de um Deus e da imortalidade da alma, são coisas de fé (*res fidei*) e na verdade as únicas dentre todos os objetos que assim podem ser chamadas. (KU, 5: 469)

A incredulidade racional, entendida como a máxima indiferença da razão em relação à sua própria necessidade, ou seja, a renúncia à fé racional, priva as leis morais de toda a força de móbil e toda a autoridade, o que redundará no não reconhecimento de nenhum dever. A experiência moral não nos permite acesso conceitual a Deus, mas a tensão teleológica demanda algum tipo de pensamento representacional animado pela fé racional que impulse o agente moral na

8. KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Gen e Forense Universitária, 2012.

direção do Deus vivo. A fé racional, base de qualquer outra fé e até de toda revelação, é a bússola ou o poste indicador que orienta o pensador especulativo em suas incursões ao suprassensível tanto do ponto de vista teórico quanto prático (WDO, AA 8: 142).

Em várias obras, especialmente em *A religião nos limites da simples razão*, Kant exercita o pensamento sobre matérias transcendentais à razão teórica: Deus, a liberdade, a imortalidade, o mal, a graça, a salvação. Kant chama de fé reflexionante o discurso prático-teleológico constituído de ideias hiperbólicas e feito por necessidade racional. Trata-se ideias moralmente transcendentais, isto é, que extrapolam o conteúdo deduzido a priori e qualificável como “ideia religiosa praticamente necessária” [„praktisch nothwendige Religionsidee“] (RGV AA 6: 145). São ideias elaboradas pela razão para suprir a incapacidade de satisfazer a sua necessidade moral, mas sem delas se apropriar como conhecimento ou postulado necessário. Pode-se reconhecer, portanto, distintas abordagens discursivas com diferentes condições de legitimidade: conhecimento (razão teórica), fé racional (razão prática) e pensamento/fé reflexionante (razão teleológica).

A razão, na consciência da sua incapacidade de satisfazer a sua necessidade moral, estende-se até **ideias hiperbólicas** [überschwenglichen *Ideen*] que **poderiam suprir tal deficiência, mas sem delas se apropriar como de uma posse ampliada**. Não contesta a possibilidade ou a realidade efetiva dos objetos dessas ideias, mas não pode acolhê-las nas suas máximas de pensar e de agir. Espera até que, se no campo insondável do sobrenatural existe ainda algo mais do que o que ela para si consegue tornar compreensível, algo que todavia seria necessário para suplemento da sua impotência moral, este, embora incógnito, virá em ajuda da sua boa vontade, com uma fé que se poderia denominar (acerca da sua possibilidade) **fé reflexionante**, já que a fé dogmática, que se proclama como um saber, lhe parece dissimulada ou temerária; pois arrojar com as dificuldades contra o que por si mesmo (praticamente) se mantém firme, quando elas concernem a questões transcendentais, é só um afazer acidental (*parergon*). (RGV, AA 6: 52)

A atenção a essa diferença de perspectiva discursiva, assim como a seus distintos estatutos, evitaria os caminhos sem saída de uma interpretação monolítica da razão kantiana. Grande parte das polêmicas, enigmas e contradições em

torno das doutrinas expostas em *A religião nos limites da simples razão* deve-se à insistência em interpretar os textos sobre temas teológicos e religiosos à luz das condições de legitimidade da razão teórica. Na verdade, não conseguiríamos reduzir a razão pluridimensional a um único estatuto procedimental. Por exemplo, o conceito de filosofia transcendental, apresentado no prefácio à segunda edição da primeira crítica, é tão estreito que não comporta os princípios e conceitos fundamentais da moralidade. No âmbito da *Crítica da Razão Pura*, o componente empírico da moralidade é considerado bastardo e jamais assimilado pela filosofia transcendental. É esse o sentido da afirmação de que a questão da liberdade também diz respeito à psicologia, embora deva ser resolvida pela filosofia transcendental (KrV, A 15/B 29. A 535/B 563). Somente no âmbito da racionalidade prática é possível uma espécie de sensação (*Art von Empfindung*) produzida unicamente pela legislação da razão prática, o sentimento de respeito pela epifania da lei moral (KpV A 56). A razão teórica, prática, estética e teleológica possuem princípios diversos e condições de legitimidade diferentes.

Considerações finais

A preocupação teológica sempre esteve no cerne do objetivo kantiano desde o início do projeto crítico. É errôneo considerar que Kant seja ateu, agnóstico ou deísta com base na recepção de seu sistema ou em presumidas consequências de sua doutrina sobre a cultura. Kant definiu-se como teísta, no sentido em que a experiência moral envolve a relação com um Deus vivo. Privar a ação moral da representação teleológica necessária à representação da vontade conduz a frustração do fim preconizado na lei. A teologia que emerge do fato moral pode ser entendida como uma teleologia da liberdade, tendo, portanto, caráter eminentemente moral.

Embora a teologia se fundamente no fato moral, ela não é redutível à moralidade. Antes, a teologia fundamental de Kant é radicada num juízo teleológico-prático a priori e seu conteúdo é escatológico. A escatologia serve como o núcleo de irradiação do pensamento teológico, que mantém como critério imprescindível a fé racional. A teologia parte dos conteúdos da fé racional para projetar uma imagem moral do mundo pelo pensamento. O pensar é uma ati-

vidade consciente de sua insuficiência objetiva, mas realizada por necessidade [Bedürfnis] racional. Isso justifica o fato de Kant ter abordado temas peculiares à teologia, embora não sejam passíveis de conhecimento. A teologia crítica tem estatuto no sistema kantiano, não se trata de uma reflexão ocasional e espúria. Pensamento e conhecimento representam instâncias que não se completam, pois representam perspectivas distintas da racionalidade, tampouco se contradizem; antes, complementam-se sistematicamente.

Referências

- ALLISON, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism*. Yale University Press, London, 2004, p. 16-19.
- HENRICH, D. The moral image of the world. In: _____. *Aesthetic judgment and the moral image of the world*. Stanford: Stanford University Press, 1992. pp. 3-28.
- KANT, Immanuel. *Kants Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, 29v. Berlin: Walter de Gruyter, 1902.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução, introdução e notas de Valério Rohden. Edição bilíngue. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Gen e Forense Universitária, 2012.
- KANT, Immanuel. *Lectures on Metaphysics*. Translated and edited by Karl Ameriks and Steve Naragon. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- KANT, Immanuel. *Lectures on Religion*. In: *Religion and Rational Theology*. Translated and edited by Allen Wood and George di Giovanni. New York: Cambridge University Press, 1996, pp. 335-452.
- KANT, Immanuel. *Que significa orientar-se no pensamento?* Tradução de Artur Morão. Covilhã: LusoSofia: Press, 2008.
- KANT, Immanuel. *A Religião nos limites da simples razão*. Tradução de Artur Morão. Edições 70, Lisboa, 2008.
- KANT, Sobre o fracasso de toda tentativa filosófica na teodiceia. Tradução e notas de Joel Thiago Klein. In: *Studia Kantiana*. 19 (dez. 2015): pp. 153-176.

PALMQUIST, Stephen. *Kant's Critical Religion*. Aldershot, UK: Ashgate Publishing, 2000.

PRAUSS, Gerold. *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn: Bouvier Verlag, 1989.

WOOD, Allen. Kant's Deism. In: ROSSI, Philip. *Kant's Philosophy of Religion reconsidered*.

Bloomington: Indiana University Press, 1991, pp. 1-21.

**Exegese do Salmo 72 à luz da
Análise Retórica Bíblica Semítica.
Um rei que espelha o coração de Deus**

Exegesis of Psalm 72 in the light
of Semitic Biblical Rhetorical Analysis.
A king who reflects the heart of God

**Waldecir Gonzaga*

***Jane Maria Furghestti*

Resumo

No Salmo 72, o salmista roga a Deus em favor da futura dinastia. Ele súplica por um monarca que saiba seguir os padrões divinos de justiça e retidão. Para isso, ele invoca a bênção divina sobre a dinastia davídica. Para ser um instrumento da realeza de Deus na terra, o monarca precisa viver e agir de acordo com a vontade divina (Sl 72,1). A manutenção da paz e da prosperidade reside na sabedoria do rei, em preservar a bênção por muitas gerações, realizando um governo de justiça e julgamento. A prosperidade do rei ungido será comparada à chuva sobre a campina, numa imagem vivificante, que remete a um novo renascimento para o povo de Deus (Sl 72,5-6). O governante exercerá grande domínio sobre as nações, que se submeterão a ele e o bendirão para sempre. Haverá um longo período de paz e estabilidade, com um governo justo e próspero (Sl 72,9-11). O Sl 72 centraliza

*Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma. Pós-doutorado pela FAJE, BH, Brasil. Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: waldecir@hotmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

**Doutora em Teologia pela Pontifícia Universidade do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Membro do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: jmariaf@hotmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0448947083659632> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2270-3244>

Revista de Cultura
Teológica

Enviado em
27.06.2021

Aprovado em
15.09.2021

Ano XXIX - Nº 99
Maio - Ago 2021



Programa de Estudos
Pós Graduação em
Teologia - PUC/SP

qualidades e atitudes necessárias para o governo de um grande rei. Ele viverá para defender os oprimidos (vv.12-13). Será um governo de paz e segurança aos vulneráveis e justiça aos injustiçados (vv.16-17). O salmista utiliza da expressão metafórica $\text{וְיִרְאוּךָ יְהוָה וְלִפְנֵי הַיָּרֵחַ}$ (“Eles te temerão sob o sol e diante da lua”) para retratar a duração do governo do rei, um reino que subsistirá ao tempo, semelhante ao sol e à lua (vv.5; 7;17). A mensagem do Sl 72 vai além dos descendentes de Jessé, ao fazer referência ao reino universal e eterno de um soberano perpétuo.

Palavras-chave: Salmos; Justiça; Súplica; Deus; Reinado; Paz.

Abstract:

In Psalm 72, the psalmist pleads with God for the future dynasty. His prayer asks for a monarch who knows how to follow the divine standards of justice and righteousness. For this he invokes the divine blessing on the davidic dynasty. To be an instrument of God's kingship on earth, the monarch must live and act according to divine will (Ps 72:1). The maintenance of peace and prosperity lies in the king's wisdom in keeping the blessing for many generations, carrying out a government of justice and judgment. The prosperity of the anointed king will be compared to the rain on the meadow, in a life-giving image, which refers to a new rebirth for the people of God (Ps 72:5-6). The ruler will perform great sovereignty over nations, who will be submissive to him and bless him forever. There will be a long period of peace and stability, with a just and prosperous government (Ps 72:9-11). Ps 72 emphasizes qualities and attitudes necessary for the government of a great king. He will live to safeguard the oppressed people (vv.12-13). It will be a government of peace and security for the vulnerable and justice for the wronged (vv.16-17). The psalmist uses the metaphorical expression $\text{וְיִרְאוּךָ יְהוָה וְלִפְנֵי הַיָּרֵחַ}$ (“They will fear you under the sun and before the moon”) to portray the duration of the king's rule, a kingdom that will endure in time, similar to “the sun and the moon” (vv.5; 7; 17). Ps 72 portrays a message that goes beyond the reigns of the descendants of Jesse, by referring to the universal and eternal kingdom of a perpetual sovereign.

Keywords: Psalms; Justice; Prayer; God; Reign; Peace.

Introdução¹

O Saltério encontra-se no centro do AT e contém o coração da revelação. É, às vezes, denominado “A Bíblia dentro da Bíblia”, já que apresenta um condensado dos conteúdos dos livros anteriores e antecipa o pensamento dos livros posteriores. Ele é o único livro das

1. Este artigo é fruto do Grupo de Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq, que se reúne periodicamente na PUC-Rio, sob a liderança do Prof. Dr. Waldecir Gonzaga.

Sagradas Escrituras com o qual todos os outros escritos dialogam e mostram afinidade (HOFF, 1998, p. 64), sendo citado em muitas situações, inclusive no Novo Testamento, a exemplo de Paulo, em suas cartas (DEL PÁRAMO, 1963, p. 229-241).

A autoridade do Saltério para o Judaísmo e para o Cristianismo é indiscutível. A vida religiosa judaica, tanto a comunitária quanto a privada, tem sido formada desde o seu início pelos salmos bíblicos. No livro das orações dos judeus, os midrashim, e nos rituais da sinagoga, é visível a presença abrangente do Saltério Hebraico. De modo semelhante, para a Igreja Cristã, o NT é repleto de citações do Saltério (CORBAJOSA, 2018, p. 523-524) e diversos hinos, como o Magnificat, refletem uma continuidade com os louvores de Israel. Além disso, o cristianismo tem o livro de oração da Liturgia das Horas, profundamente marcado pelo ritmo dos Salmos.

O Saltério proporcionou uma força decisiva na formação da liturgia cristã desde os seus períodos iniciais, da Época Medieval e da Reforma. Mesmo, hoje, muitos hinos da Igreja, que perduram, são baseados nos salmos do AT (CHILDS, 2011, p. 508). E nisto se confirma uma perfeita sintonia entre a alma individual e a alma coletiva do judeu e do cristão, que cantam e louvam a Deus com os salmos (HOFF, 1998, p. 64), numa espiral crescente de confiança nas mãos do Senhor (GONZAGA, 2018, p. 155-170). Israel, através de sua história, muitas vezes, sofrida e tortuosa, continuará a recitar, a meditar e a cantar o Saltério, por ocasião de suas numerosas festas nacionais e religiosas, nos ritos da sinagoga e nos lares, tanto que se poderia reafirmar que o povo judeu já nasce com este livro, completamente enraizado em sua vida. Igualmente os cristãos, em toda a sua liturgia ou paraliturgia.

A coletânea dos 150 salmos não perfaz os únicos salmos da Bíblia, eles também estão presentes em outros livros (ZENGER, 2003, p. 307-308).² Sua divisão em cinco grandes partes (HOFF, 1998, p. 71)³ guarda uma semelhança, sem dúvida intencional, à formação da Torah, composta por cinco livros, conten-

2. Ex 15,1-18; Dt 32; Jz 5; 1Sm 2,1-11; 2Sm 23,1-7; Is 12; Jn 2,3-10; Jt 16.

3. Livro 1: Sl 1 – 41; livro 2: Sl 42 – 72; livro 3: Sl 73 – 89; livro 4: Sl 90 – 106; livro 5: Sl 107 – 150.

do, no final de cada uma das partes, uma fórmula de bênção ou doxologia com as expressões “Amém, Amém” (HOFF, 1998, p. 71)⁴. Esta coleção leva o nome grego de Psaltérion (LXX), mas a Bíblia Hebraica a chama de Sepher Tehillim, livro das orações (GONZAGA, 2018, p. 157). Os Salmos são composições que refletem as verdadeiras experiências e vivências de seus autores, inclusive suas emoções (HOFF, 1998, p. 77), que os colocou em categorias, de acordo com o seu uso no culto, reconheceu que muitos eram composições independentes e os classificou em grupo de cinco: os hinos⁵, as lamentações comunitárias⁶, as lamentações individuais (súplicas), os salmos reais⁷, ao qual pertence o Sl 72 (CORBAJOSA, 2018, p. 5199), aqui analisado, e os cantos de ação de graças⁸ (HOFF, 1998, p. 71 e 74). A esta classificação ainda se juntam os salmos explicitamente litúrgicos, que são aqueles de ingresso, que indicam as condições para o fiel tomar parte no culto do Templo (Sl 15; 24); os salmos requisitórios, nos quais há um requisitório de Deus contra o povo ou contra os pecadores (Sl 50; 81); os salmos de peregrinação, cantados na peregrinação à Jerusalém (Sl 120–134); os salmos sapienciais, que são de índole proverbial (Sl 127; 133); salmos que falam do sofrimento do inocente (Sl 37; 49; 73); os salmos históricos que narram e cantam a história de Israel⁹.

1. Sobre o Salmo 72

O Sl 72 é um salmo real (TATE, 1990, p. 222), tendo muito do gênero “litanias” (APARICIO, 2006, p. 299), no qual todas as petições¹⁰ são voltadas para um

4. Livro I: Sl 1 – 41, cf. 41,14; Livro II: Sl 42 – 72, cf. 72, 18ss; Livro III Sl 73 – 89, cf. 89,53; Livro IV: Sl 90 – 106, cf. 106,48.

5. Sl 8; 19; 29; 33; 46-48; 76; 84; 87; 93; 96-100; 103-106; 113; 114; 117; 122; 135; 136; 145-150.

6. Sl 12; 44; 60; 74; 79-80; 85; 106; 123; 129; 137.

7. Sl 2; 18; 20; 21; 28; 61; 72; 84; 63; 101;110; 132; 144.

8. Sl 18; 21; 30; 34; 40; 65-68; 92; 116; 118; 124; 129; 138; 144.

9. Sl 78; 105; 106; 111; 114; 135; 136.

10. À medida que se traduz e estuda mais profundamente o Sl 72, percebe-se que a expressão “súplica” parece descrever, de modo mais legítimo, as intensas petições do salmista em prol da dinastia davídica. O que se iniciou como uma oração, prece ou petição do salmista, ao longo deste estudo, tomou forma de uma enfática súplica, com contornos de alcance abrangentes. O salmista pede a Deus por um futuro rei com as qualidades divinas, que ele viva sempre em favor do povo, em especial do grupo dos vulneráveis, objeto de sua incontestável proteção, e que seu reinado alcance toda a terra. Embora, o v.20 finalize com “as orações de Davi, filho de Jessé”, o todo do Sl 72 retrata uma forte súplica do salmista a Deus, em favor das futuras dinastias.

monarca justo e reto (KRAUS, 1995, p. 121). Muito provavelmente, este salmo foi composto para um determinado rei histórico, um ungido do Senhor, contudo, aos poucos, ele foi adquirindo uma dimensão escatológica, passando a indicar o rei futuro, o rei Messias, tão aguardado pelo povo, aquele que levaria Israel a sua total realização¹¹. As ideias principais que estão na base dos salmos reais são a promessa de perenidade da dinastia davídica (2Sm 7,11-12), a declaração do rei como “filho de Deus”, uma filiação que envolve proteção e relação especial.

A pesquisa histórico-crítica tem procurado mostrar que os salmos reais surgiram em um cenário histórico cúltico específico e que compartilhavam muitas características das antigas crenças reais do Oriente Próximo. O salmo honrava a grandeza de um rei, às vezes, em termos muito próximos à sua divinização e buscava sua bênção como um canal para a bênção divina (MONTI, 2018, p. 783). No Sl 72,5-6, por exemplo, tem-se uma exaltação dirigida a um monarca, dentro do reino temporal, com promessa de plenitude:

“Eles te temerão sob o sol e diante da lua, de geração de gerações. Que ele desça como a chuva sobre a campina, como aguaceiros que umidificam na terra. Florescerá em seus dias a justiça, e abundância de paz até o fim da lua”.

O Sl 72 exibe o título מלך־לֵ, um nome junto à preposição לֵ, que pode significar “para, de ou por” Salomão (CHILDS, 2011, p. 515). Este título, como tal, aparece apenas aqui no Sl 72 e no Sl 127. Ele sugere uma ambiguidade, já que se poderia interpretar que Salomão seria o autor ou a pessoa a quem o salmo é dedicado. A segunda possibilidade nos parece mais provável (HOFF, 1998, p. 138). Mas é difícil fazer uma afirmação categórica e precisa acerca da autoria (AGOSTINHO, 1997, p. 535; TATE, 1990, p. 222; APARICIO, 2006, p. 299; WEISER, 1994, p. 377). Além disso, temos a afirmação “ao filho do rei”, que pode indicar, em sentido amplo, “um herdeiro do trono”, um davídico e não necessariamente Salomão (KRAUS, 1995, p. 120). O salmo encerra-se com a sentença “Concluídas as orações de David” e parece natural entender que o redator compreendeu que o salmo era “para” Salomão e oferecido por David. Por meio

11. Sl 2; 20; 21; 45; 72; 89; 110.

deste título, o editor indicava ao leitor/ouvinte que o salmo poderia ser compreendido no contexto da história bíblica narrada no Livro dos Reis e das Crônicas. A promessa da bênção divina, em 1Rs 8, aparece conectada com os oráculos de Natan (2Sm 7) e está baseada na obediência aos mandamentos de Deus. Quando lido dentro desse contexto, o Sl 72 não mais funciona como exemplo de uma antiga crença real do Oriente Próximo, mas como uma oração de David para Salomão, para que este exerça seu governo como um justo monarca que, com fidelidade, possa realizar o reinado de Deus na terra, de acordo com a promessa divina (CHILDS, 2011, p. 516-517; MAYS, 2010, p. 266).

Alguns estudiosos entendem que o próprio David escreveu este salmo para a coroação de seu filho Salomão e que representa o desejo do pai para o reinado do filho (HOFF, 1998, p. 68-69), podendo ter sido usado na liturgia de entronização real (WEISER, 1994, p. 377)¹². Outros, no entanto, consideram este salmo uma composição de Salomão, a qual seria uma descrição glorificada de seu reinado de paz e justiça. Ainda que não exista um senso comum sobre esta questão, a tradição judaico-cristã o considera um salmo messiânico (TATE, 1990, p. 222). A imagem do rei e de seu reinado aparece descrita com nítidas cores com as quais os profetas descrevem o rei Messias e seu domínio¹³. Será um reinado de paz (v.7) sem fim (vv.5.17), sobre todas as nações (vv.8.11); um governo de misericórdia, justiça e integridade (vv.7.12-14); uma época de fertilidade inigualável (v.16) (HOFF, 1998, p. 138); de tal forma que, a misericórdia do rei, conhecer-se-á a misericórdia divina (WEISER, 1994, p. 377).

12. Muitos salmos da coleção de David receberam seus títulos tempos depois de sua morte, contudo, não se poderia desprezar os testemunhos sem razões mais sérias, mas reservar a ele um papel essencial da lírica religiosa do povo eleito. Existem evidências de David como autor de inúmeros salmos: a) Ele é descrito como “o doce cantor de Israel (2Sm 23,1); b) O espírito poético e o temperamento generoso, que caracterizam o lamento de David, por ocasião da morte de Saul e Jônatas (2Sm 1,19-27), permitem atribuir-lhe outros salmos, que expressam as mesmas características; c) David gozava de grande reputação como um hábil músico na corte de Saul (1Sm 16,18). O profeta Amós fala sobre a capacidade de David para inventar instrumentos musicais (Am 6,5); d) A época de David seria um período ideal para a criatividade artística. A monarquia era recente e Israel prosperava, com prestígio nacional; e) Existe uma estreita relação entre os acontecimentos na vida de David e o conteúdo de alguns salmos a ele atribuídos. O Sl 51, por exemplo, expressa, nitidamente, o seu arrependimento diante do pecado contra Bersabeia e Urias (2Sm 11,2-12,25).

13. Is 9,5; 11,1-5; 60-62; Zc 9,9-10.

2. Texto, segmentação e tradução

SI 72		
Para Salomão ¹⁴	v.1a	לְשִׁלְמָה
Ó Deus, os teus julgamentos ¹⁵ ao rei concede	v.1b	אֱלֹהִים מְשֻׁפְטִיךָ לְמֶלֶךְ תַּוּ
e tua justiça ao filho do rei.	v.1c	וְצִדְקָתְךָ לְבֶרֶךְ-מֶלֶךְךָ:
Que ele governe ¹⁶ teu povo com justiça,	v.2a	יָדִינוּ עִמָּךְ בְּצִדְקָה
e os teus pobres com julgamento.	v.2b	וְעֲנִיִּיךָ בְּמִשְׁפָּט:
Que tragam os montes a paz ao povo,	v.3a	יִשְׂאוּ הָרִים שְׁלוֹם לְעָם
e as colinas em justiça. ¹⁷	v.3b	וְאִגְבְּעוֹת בְּצִדְקָה:
Ele julgará ¹⁸ os pobres do povo,	v.4a	יִשְׁפֹּטוּ עֲנִיִּי-לָעָם
salvará os filhos do necessitado	v.4b	יִוְשִׁיעַ לְבָנֵי אֶבְיוֹן
e aniquilará o opressor.	v.4c	וְיִדְבֹק עוֹשֵׂק:

14. A autoria dos Salmos, muitas vezes, pode depender do sentido da preposição hebraica ל, por exemplo, em uma alusão a Moisés (SI 90), a Davi (73x), a Salomão (SI 72; 127), nas referências aos grupos e sacerdotes relacionados a Davi: aos filhos de Corá (SI 42–49; 84–87), aos filhos de Asaf (SI 50; 73 – 83), a Emã (SI 88) e a Etã (SI 89). Embora a preposição ל possa significar “pertencente a uma coleção” (BROWN-DRIVER-BRIGGS, 1999, p. 513/ 5b), pode denotar autoria, como acontece em outras línguas semitas (GESENIUS; KAUTZSCH; COWLEY, 2006, p. 419/129c). Esta preposição também pode ocorrer nos cabeçalhos com sentido de um escrito “para”, “por”, “de” (Is 38,9; Hab 3,1) – (WALTKE, 2011, p.1163). A LXX abre o Salmo 71 (SI 72 no TM) com a expressão “εἰς Σαλωμων” (*Para Salomão*), talvez por influência do v. 20, que se encerra com a sentença “Concluídas as orações de David, filho de Jessé”. A tradução que segue nesta pesquisa concorda com a versão da LXX (*Para Salomão*), por perceber uma moldura, em torno do SI 72, a partir da expressão לשלמה, no v. 1a, e a sentença final no v. 20 (פְּלו תְפִלוֹת דָּוִד בְּיִשְׂרָאֵל).

15. A expressão משפטיך, um nome masculino plural, com sufixo de segunda pessoa masculina singular, com significado de “teus julgamentos”; “tuas ordens”, é apresentado na versão da LXX como τὸ κρίμα σου, nominativo masculino singular, acusativo comum singular e pronome pessoal genitivo masculino singular, para criar um paralelo textual e poético à expressão também no singular “tua justiça”, do v. 1c (KSELMAN, 1975, p. 77-81).

16. A raiz verbal דין ocorre nas lamentações individuais (SI 7,9; 54), nos hinos (SI 96; 135) e nos salmos que comprovam a justiça divina (SI 7,9; 9,8). No SI 135, 13-15, o salmista garante a Israel que Deus continuará a expressar sua compaixão defendendo-o de geração em geração (SCHULTZ, 2011, p. 914-915).

17. O TM apresenta os vocábulos “montes” e “colinas”, em segmentos separados: “que tragam os montes a paz ao povo (v.3a) e as colinas em justiça (v.3b)”. A expressão בצדקה pode denotar “em justiça”, “com justiça”, “com retidão” ou “retamente”, também presente em Pr 16,8.12; Is 1,27; 5,16; 48.1; 54; 14; 63,1; Dn 4,24; MI 3,3.

18. SI 82,1; 96,13; 98,9.

Eles te temerão ¹⁹ sob o sol e diante da lua, geração de gerações. ²⁰	v.5a	יִירָאוּךָ עַם־שָׁמַשׁ וְלִפְנֵי יָרֵחַ דּוֹר דּוֹרִים:
Que ele desça como a chuva ²¹ sobre a campina,	v.6a	יָרַד כְּמֵטֶר עַל־גֹּז
como aguaceiros que umidificam ²² a terra.	v.6b	כְּרִבִּיּוֹת וְרִנּוֹת אֲרָזִים:
Florescerá ²³ em seus dias a justiça ²⁴	v.7a	וְקָרַח־בְּיָמָיו צְדִיק
e abundância de paz até o fim da lua.	v.7b	וְרַב שְׁלוֹם עַד־בְּלִי יָרֵחַ:
Que ele domine de mar a mar,	v.8a	וְיָרַד מִיָּם עַד־יָם
desde o rio até aos confins da terra. ²⁵	v.8b	וּמִנְהַר עַד־אֶפְסֵי־אֲרָזִים:
Diante dele se curvarão os habitantes do deserto, ²⁶	v.9a	לִפְנֵי וְכָרְעוּ צִיִּים
e seus inimigos comerão ²⁷ o pó.	v.9b	וְאִי־בָיִו עָפָר יִלְקָכוּ:
Dos reis de Târsis e das ilhas levarão oferta,	v.10a	מַלְכֵי תַרְשִׁישׁ וְאִיִּים מִנְחָה יִשְׁלִיבוּ
dos reis de Sabá e de Sebá oferecerão tributo. ²⁸	v.10b	מַלְכֵי שָׁבָא וְסָבָא אֲשַׁקֵּר יִקְרִיבוּ:

19. O TM traz a forma verbal יִירָאוּךָ, da raiz ירא, terceira pessoa do plural, com sufixo de segunda pessoa do singular, sendo traduzida por “eles te temerão”, “respeitarão”. A versão da LXX traz a expressão καὶ συμπαράμεναι: ele permanecerá; continuará.

20. A construção דור דורים (geração de gerações) um nome comum, masculino singular construto e um nome comum masculino plural absoluto quer designar uma ideia hiperbólica das sucessivas gerações, que estarão debaixo de um governo duradouro e permanente (SI 102,25; Is 51,8).

21. Dt 32,2; Jó 29,23.

22. O nome comum masculino singular construto ורניף, significando “chuva, gota, aguaceiro”, é um *hapax legomenon* na Bíblia, ocorrendo apenas no SI 72,6. Este nome é derivado da forma verbal ורף, com sentido de “umidificar, fluir, escorrer”, o que justifica sua tradução, no v.6, por uma forma verbal (KLEIN, 1987, p. 203-204).

23. Nm 17,20; SI 92,13; Jó 14,9; Os 14,6.

24. A LXX traz δικαιοσύνη; a Vulgata e a Nova Vulgata trazem *iustitia*, mas o TM traz o vocábulo צדיק.

25. Zc 9,10 apresenta quase uma repetição do SI 72,8ab וּמִשְׁלוֹ: (O seu domínio irá de mar a mar e desde o rio até aos confins da terra). A LXX interpreta o SI 71,8 (SI 72,8, TM) de modo mais universal; “καὶ κατακυριεύσει ἀπὸ θαλάσσης ἕως θαλάσσης καὶ ἀπὸ ποταμοῦ ἕως περᾶτων τῆς οἰκουμένης” (e dominará de mar a mar do rio até aos confins do mundo habitado). A Vulgata e a Nova Vulgata trazem “et potestas eius a mari usque ad mare et a fluminibus usque ad fines terrae” (e seu domínio de mar a mar e desde o rio até aos confins da terra).

26. Is 13,21; 34,14; Jr 50,39.

27. Nm 22,4; Miq 7,17; Is 49,23.

28. Târsis, talvez Tarshish, referindo-se à Espanha; as ilhas poderiam ser os países além do Mediterrâneo; Shebá poderia ser o sul da Arábia e Sebá seria a parte da Etiópia ou da Arábia. Tarshish e Shebá são referências ao moderno Yemen, e Sebá seria uma região localizada na África. O imaginário parece refletir a era de paz e de justiça de Salomão e sua diplomacia com as outras nações longínquas (1Rs 10,1-29) (BARKER; KOHLENBERGER, 1994, p. 874).

E se prostrarão a ele todos os reis, ²⁹	v.11a	וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ-לָוּ כָּל-מְלָכִים
todas as nações o servirão.	v.11b	כָּל-גּוֹיִם יַעֲבֹדוּהוּ:
Pois, ele livrará o necessitado, que suplica,	v.12a	כִּי-יִצְדִּיל אֶבְיוֹן מִשּׁוֹעַ
e o pobre e o que não tem quem o socorra.	v.12b	וְעַיִ וְאִי-יִעֲזֹר לוֹ:
Terá piedade do vulnerável e do necessitado	v.13a	יַחַס עַל-דָּל וְאֶבְיוֹן
e as almas dos necessitados salvará.	v.13b	וְנַפְשׁוֹת אֶבְיוֹנִים יוֹשִׁיעַ:
Da opressão e da violência resgatará a alma deles, ³⁰	v.14a	מִתּוֹד וּמִחַמַּס יִגְאָל נַפְשָׁם
É precioso o sangue deles ³¹ a seus olhos.	v.14b	וְיִקָּר דַּמָּם בְּעֵינָיו:
Assim, viva ³²	v.15a	וַיְחִי
e a ele será dado do ouro de Sabá,	v.15b	וַיִּתְּנוּ-לוֹ מִזֶּהָב שָׁבָא
interceda-se ³³ por ele sempre,	v.15c	וַיִּתְפַּלֵּל בְּעַדוֹ תָּמִיד
todo dia o abençoe. ³⁴	v.15d	כָּל-יְהִיּוֹם יְבָרְכֶנּוּהוּ:
Que haja abundância de trigo na terra,	v.16a	יְהִי פֶסֶת-בְּרוֹ בְּאֶרֶץ
no cume dos montes se agite, como o Líbano, o seu fruto,	v.16b	בְּרֹאשׁ הַהָרִים יִרְעַשׂ כְּלַבְנוֹן פְּרִיָּו
e que eles floresçam ³⁵ da cidade, como erva da terra.	v.16c	וַיִּצְיִצּוּ מֵעִיר כַּעֲשָׂב הָאֶרֶץ:
Que seja seu nome para sempre,	v.17a	יְהִי שְׁמוֹ לְעוֹלָם
diante do sol, germine ³⁶ [a] o seu nome	v.17b	שְׁמוֹ [יָנוּן] [יָנוּן] לִפְנֵי-שֶׁמֶשׁ

29. Gn 27,29; 33,7; 1Sm 2,36; Sl 5,8; 99,5.9.

30. Sl 31,14; 71,10.13; 78,50; 107,5.18.26; 119,20; 142,5.

31. Sl 26,9; 51,16; 59,3; 79,3.10; 94,21; 106,38; 139,19.

32. 1Sm 10,24; 1Rs 1,25.34.39; 2Rs 11,12; 2Cr 23,11.

33. No v.15c, a forma verbal וַיִּתְפַּלֵּל, da raiz פלל, apresenta-se como *yiqtol*, terceira pessoa do singular, com sentido de “interceder, orar, mediar”. A versão da LXX traz a forma verbal προσεύχονται, de προσεύχομαι, um indicativo futuro médio, terceira pessoa do plural. Neste sentido, a tradução do v.15c, do TM, difere da versão da LXX.

34. No v.15d, a forma verbal יְבָרְכֶנּוּהוּ, da raiz ברך, apresenta-se como um *yiqtol*, terceira pessoa masculina singular, com sufixo de terceira pessoa masculina singular, com sentido de “abençoar, bendizer”. A versão da LXX traz a forma verbal εύλογήσουσιν de εύλογέω, um indicativo futuro ativo, terceira pessoa do plural. Neste sentido, a tradução do v.15d, do TM, difere da versão da LXX.

35. Sl 92,8; Ez 7,10.

36. O Sl 72,17b registra em sua forma verbal a anotação *K^etib* (o texto escrito) e *Q^{eré}* (o texto lido). As formas verbais יָנַן, (K), um *hifil yiqtol*, terceira pessoa masculina singular, e יָנוּן, (Q), um *nifal yiqtol*, terceira pessoa masculina singular, da raiz נָן, são usadas para imagens vegetais e significam “germinar, brotar, crescer”. A leitura que deve ser considerada, no texto, segundo a *masora parva* (*Mp*), é a forma *Q^{eré}* (יָנוּן) (TOV, 2012, p. 54).

e serão abençoados nele, ³⁷	v.17c	וַיִּתְּבְּרָכֵי בּוֹ
todas as nações ³⁸ o felicitarão.	v.17d	כָּל־גּוֹיִם יִשְׂרְוּהוּ:
Bendito seja YHWH Deus, o Deus de Israel,	v.18a	בְּרִוּדוֹ יִתְהַלַּל אֱלֹהִים אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל
que faz maravilhas, somente ³⁹ ele.	v.18b	עָשָׂה נִפְלְאוֹת לְבַדּוֹ:
Bendito seja o nome de sua glória ⁴⁰ para sempre.	v.19a	וּבְרִוּדוֹ שֵׁם כְּבוֹדוֹ לְעוֹלָם
E de sua glória seja toda a terra.	v.19b	וַיִּמְלֵא כְבוֹדוֹ אֶת־כָּל הָאָרֶץ
Amém! Amém!	v.19c	אָמֵן וְאָמֵן:
Concluídas as orações de David, filho de Jessé. ⁴¹	v.20	כָּל־וּתְפִלּוֹת דָּוִד בְּרִי־יֵשׁוּ:

3. Notas à tradução

a) v.2a: a raiz verbal דין é encontrada 25 vezes no AT, sempre no qal, com exceção de 2Sm 19,10, no nifal. O substantivo דין ocorre 24 vezes e seu significado original abrange todos os atos da justiça, que absolve o justo ou condena o culpado (HAMP, 1978, p. 187-188). A raiz verbal דין quando relacionada à atividade humana, aparece em passagens que falam dos responsáveis pela defesa dos direitos dos vulneráveis e necessitados da sociedade (KRAUS, 1995, p. 121), pedindo por eles (Sl 72,2.4, alertando-os (Jr 21,12; Pr 31,9), advertindo-os (Jr 22,16) ou proferindo punições contra os maus (Jr 5,28). O uso de דין pode se referir, especialmente, ao julgamento justo das questões dos vulneráveis e necessitados quando acompanhado da expressão בְּצִדִיק (Sl 72,2a) (SCHULTZ, 2011, p. 914-915).

A raiz verbal דין, aplicada à atividade divina, refere-se ao governo de Deus

37. A forma verbal וַיִּתְּבְּרָכֵי בּוֹ, da raiz בָּרַךְ, junto à preposição בּוֹ, com sufixo de terceira pessoa masculina singular, também poderia significar “e serão abençoados por ele” (v.17c).

38. A LXX traz, no v.17d, a sentença “πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς”. O acréscimo da expressão “τῆς γῆς”, utilizado para falar do alcance do rei justo sobre a terra, aqui faz uma referência à passagem de Abraão em Gn 12,3; 22,18.

39. Sl 136,4; Sl 148,13; Is 2,11.17.

40. Há um paralelo entre as expressões שֵׁם כְּבוֹדוֹ (o nome de sua glória) do v.19a e “יְהוָה אֱלֹהִים” (YHWH Deus), do v.18a, que serve para corroborar a natureza bendita e gloriosa do nome divino.

41. O Sl 72 encerra-se, no v.20, com a frase “Concluídas as orações de David, filho de Jessé”, embora o Salmo, propriamente, em algumas traduções, seja considerado de Salomão. Esta conclusão parece sugerir que numa determinada época ele fazia parte de uma coleção de Salmos não atribuídos a David. Isto poderia reforçar a visão mais comum de que o Livro dos Salmos é constituído por uma antologia formada de pequenas coleções e canções separadas, e mais tarde reunidas (COGGINS; HOULDEN, 1990, p. 561).

(Jó 36,31); às nações em geral (Sl 9,8; 96,19); aos atos específicos de juízo (Gn 14,15) e às nações e aos seus governantes (Sl 110,6). O Sl 72 “alude ao rei como um juiz justo” (CORBAJOSA, 2018, p. 519).

Quando a raiz verbal דן tem o significado de “julgar, fazer justiça”, geralmente, aparece como sinônimo da raiz verbal שפט . Esta raiz denota, antes de tudo, o ato de sentenciar, de arbitrar uma decisão legal, enquanto a raiz דן se refere mais ao processo formal, como um todo. A raiz דן pode ser interpretada, como um ato do juiz e שפט como uma decisão declarada pelo juiz. Tem-se procurado demonstrar que o significado predominante de דן pode ser aquele que denota “autoridade, governança, chefia”, além de uma decisão vinculada a uma ação judicial (HAMP, 1978, p. 187-188).

b) v.2b: os escritos bíblicos enfatizam, de modo especial, a ação de Deus em favor dos mais necessitados. O Senhor se propõe a libertar os miseráveis de seus opressores e de suas condições indignas, desejando reverter o seu destino⁴². A ação de Deus, em favor dos pobres, ganha centralidade nas diversas tradições bíblicas, ao destacar as narrativas que contam a história do povo de Deus, ao ocupar as tradições jurídicas do Antigo Israel e ao inspirar os discursos profético-sapienciais (GRENZER, 2010, p.441).

Ao lado do vocábulo אֲדָמָה , o termo עָנִי refere-se, de modo geral, a todos aqueles que se encontram em condições vulneráveis (Sl 82, 3-4) (BODA, 2016, p. 459). O vocábulo עָנִי parece o mais adequado para designar o pobre como vítima da opressão econômica (Is 3,15; Ez 18,12) (SKA, 2018, p.78), do tratamento injusto nas decisões legais (Is 10,2) e da vitimização através da decepção (Is 32,7). Para Isaías e Jeremias, o libertador do pobre é o rei (Is 14,32; Jr 22,16), mas, em outros textos, YHWH é retratado como o único defensor do pobre (Hab 3,14; Sf 3,12) (EPSZTEIN, 1990, p. 134-135). Os vulneráveis à opressão, no Antigo Israel, são aqueles considerados à margem da sociedade e formam grupos

42. Sl 72, 2; 4; 12; 13; Sl 82.

distintos: o pobre, o necessitado, a viúva e o órfão (GRENZER, 2007, p. 179).⁴³

c) v.4a: a raiz verbal שפט descreve uma série de ações que garantem a justiça, particularmente, no domínio social. São ações tanto realizadas por Deus quanto por um agente humano e podem denotar o sentido de “governar, reger”, como uma atividade contínua ou “julgar, livrar, resgatar”, como uma atividade específica.

Entre os sujeitos indicados pela raiz verbal שפט encontram-se o rei, o juiz, o profeta, a assembleia israelita e seus oficiais e YHWH; e entre os objetos incluem Israel, as nações estrangeiras e especialmente os necessitados.

As passagens, que fazem referência ao grupo dos necessitados, refletem uma correspondência maior entre a raiz verbal שפט e o estabelecimento da justiça, dentro de um contexto, que vai além do tribunal. A forma verbal שפט aparece com a raiz verbal דין, com sentido de “julgamento”, “julgar”⁴⁴; ריב, com sentido de “disputar, rivalizar, brigar, debater”⁴⁵; משפט, com sentido de “julgamento”, “justiça”⁴⁶; אמת, com sentido de “verdade” (Sl 96,13) e אמונה, com sentido de “fidelidade”⁴⁷ (SCHULTZ, 2011, p. 212-213).

d) v.4c: a raiz verbal כנס abrange um grande campo semântico e pode ter o sentido de “aniquilar, esmagar, triturar, reduzir a pó, pulverizar, oprimir, abusar”; em um sentido figurado pode significar “humilhar” (KLEIN, 1987, p. 124). Esta raiz é utilizada, particularmente, para pessoas, e pode transmitir a ideia de “opressão”, como o esmagamento do corpo e do espírito.

A raiz verbal כנס ocorre somente nos salmos e denota o sofrimento do poeta pela ira de Deus (Sl 38,9); associa a ira de Deus ao sofrimento que vive (Sl 44,20); reconhece a culpa e implora perdão (Sl 51,10) e suplica por sacrifícios agradáveis a Deus (Sl 51,19) (O’CONNELL, 2011, p. 921).

43. O direito do Antigo Israel volta a sua preocupação, em especial, para o “pobre” e suas dificuldades econômicas. Neste sentido, as legislações israelitas em tempos distintos, procuram impedir empréstimos com juros aos economicamente vulneráveis. Porém, exige-se compromisso social e solidariedade por parte daqueles que possuem melhor situação econômica.

44. Sl 7,8; 9,4.8; 72,2.4; Pr 31,9; Jr 5,28

45. Sl 35,24; 43,1; Dt 19,17; 25,1.2; 1Sm 24,16; 2Sm 15,4; Is 1,17.23

46. Sl 7,12; 9,5.9; 50,6; 51,6; 72,4

47. Pr 29,14; Is 59,4; Zc 7,9; 8,16

No v.4c, a forma verbal יִקְטֹל, piel yiqtol, expressa a ideia do rei ideal que aniquila o opressor, aniquilação emocional ou física, construindo assim uma oposição aos vv.4ab. O v.4c chama atenção para o rei que defende a causa do vulnerável e do necessitado, e aniquila qualquer um que os ameaça (FUHS, 1990, p. 204).

e) v.4c: a raiz verbal קָשַׁע descreve a ação de oprimir e pode significar também “extorquir, explorar, roubar, ofender, agir com violência, injuriar” (KLEIN, 1987, p. 489). Esta raiz denota ações que carregam uma conotação negativa. O profeta pede que se faça justiça aos necessitados, que estes não sejam oprimidos (SICRE, 1990, p. 583). São ações proibidas (Lv 19,13; Dt 24,4), caracterizadas como repreensíveis (Lv 5,21.23) e injuriosas à pessoa afetada (Dt 28,29.33). O uso da raiz קָשַׁע aparece na lista de ações reprováveis (Ez 18,10-18; 22,23-31) e aflições temíveis (Sl 146,7-9) (GERSTENBERGER, 2001, p. 413), na falha em pagar a um assalariado pobre (Dt 24,14-15; MI 3,5), na perda da colheita para uma nação subjugada (Dt 28,33) ou na opressão de um povo exilado (Is 52,4; Jr 50,33) (BODA, 2016, p. 458-459).

f) v.5a: a raiz verbal יָרָא é frequente no AT. Sua forma verbal aparece, geralmente, no qal, com sentido de “temor, respeitar, adorer”. Em algumas ocorrências, o objeto do temor pode ser uma situação do cotidiano; em outras, Deus pode ser o objeto do temor. Porém, a natureza do “temor de Deus” depende dos contextos particulares. Dentre os aspectos do temor, que a raiz יָרָא abarca, estão “pavor, respeito e adoração”. No entanto, “pavor e adoração” são dois extremos, que podem traduzir pólos opostos, pois o primeiro sugere uma ansiedade e o último exprime confiança. A atitude de respeito pode expressar um sentido reduzido de “medo ou adoração” (FUHS, 1990, p. 292-296).

Os salmos apresentam o grupo dos “tementes a Deus”⁴⁸; com diversas designações: aqueles que te temem (Sl 31,20), dos que o temem (Sl 34,8), daqueles que temem o seu nome (Sl 61,6), vós que temeis a Deus (Sl 66,16). A partir do contexto cultural dos salmos, fica evidente que o emprego do temor a Deus encontra-se mais associado com adoração do que, propriamente, com temor; pois eles glorificam e permanecem em reverência a Deus (Sl 22,24). O segredo de Deus

48. Sl 15,4; 25,12.14; 103,11.13; 118,4

é para aqueles que o temem (Sl 25,14), que serão abençoados (Sl 115,13; 128,1), cuja salvação está próxima deles (Sl 85,10) (VAN; KAISER, 2011, p. 529).

g) v.6b: a raiz verbal זרף pode designar “fluir ou afluir”, aspergir com grande abundância, também inclui o sentido de chuva mais forte, gota, respingo. O v.6b apresenta a expressão זרף ירד para falar do poder do rei que descerá como chuva sobre a campina, como aguaceiros, que umidificam a terra. Um modo de se referir ao poder do rei sobre a terra, uma súplica para que o seu domínio conceda vida aos seus súditos, da mesma forma que as chuvas abundantes trazem vida ao solo (HAMILTON, 2011, p. 1125-1126).

h) v.10b: a raiz verbal קרב , em seu sentido básico, significa “aproximar-se, adiantar-se”; no hifil tem sentido de “oferecer, conceder, trazer para perto”. Esta raiz, além de proximidade física, também pode denotar proximidade temporal (Sl 69,19; Ml 3,5) (ARNOLD, 2011, p. 975).

No hifil, com o sentido de “aproximar, trazer”, pode apresentar um objeto pessoal: os israelitas surpreendem o homem e o trazem para um julgamento (Nm 15,33; Js 8,23), um homem traz uma madianita diante de Moisés e da comunidade (Nm 25,6) e um líder faz se aproximar um grupo para um propósito particular (Js 7,16-18). O hifil também pode denotar o oferecimento de tributos ou presentes para um governante. No Sl 72,10, o hifil יקריבו descreve a ação dos reis das regiões longínquas que oferecem tributo ao rei idealizado pelo salmista (GANE; MILGROM, 2004, p. 141-142).

O valor teológico da raiz קרב se dá quando o salmista aguarda que Deus se aproxime para libertá-lo (Sl 69,19). Deus se aproxime para julgar (Ml 3,5) ou, então, para reanimar (Lm 3,57). O homem também pode se aproximar de Deus, como os sacerdotes que o servem (Lv 9,7) ou os levitas, ao cumprir o serviço do tabernáculo do Senhor (Nm 16, 9-10) (ARNOLD, 2011, p. 974).

i) v.14a: a forma verbal אצל , normalmente, é utilizada em conexão com a vida social e legal e com os atos redentores divinos. Em diversos textos do AT esta forma verbal apresenta o sentido de “libertar, resgatar, redimir, ser redimido, ser liberto”. Existem outras formas paralelas, que funcionam quase como um sinônimo à forma אצל : a raiz verbal פדה , com sentido de “resgatar, redimir,

remir”⁴⁹; a raiz verbal ישע, com sentido de “salvar, libertar” (Is 60,16; Sl 106,10) e a raiz verbal נצל, com sentido de “salvar, resgatar”⁵⁰ (RINGGREN, 1975, p. 351-353).

A forma נצל é usada pelo salmista para pedir a proteção de YHWH, num contexto de domínio de “orgulho e pecado” (Sl 19,15): quando o povo de Israel se lembra daquele que o libertou do Egito (Sl 78, 35) e na súplica para ser salvo numa situação de dificuldades legais (Sl 119. 54) (HUBBARD, 2011, p. 768).

No v.14, o salmista declara a ação do rei que resgatará a alma dos necessitados das mãos do opressor (נצל). O segmento anterior (v.13), descreve a imagem do rei protetor dos direitos dos necessitados, que salvará as suas almas (ישע) (RINGGREN, 1975, p. 351-353).

j) v.15d: a forma verbal יברך, da raiz ברך, no no piel, pode significar “abençoar, louvar, saudar, ser abençoado, ser louvado”. A raiz ברך aparece nas línguas semíticas com dois significados: o de joelho, “ajoelhar, fazer ajoelhar-se”, e com o significado de abençoar. A ligação tradicional de “ajoelhar” e “abençoar” vem da suposição de que a pessoa a ser abençoada se ajoelhava para receber uma bênção. Contudo, nas diversas passagens, em que a oração é mencionada no AT, a pessoa que ora, pode permanecer em pé (WILLIAMS, 2011, p. 731.).

A fórmula padronizada ברוך é utilizada para pessoas que estão particularmente comprometidas ou em débito (1Sm 26,25), ou pessoas socialmente ligadas pela mesma fé (Dt 33,20; Sl 118,26). Esta fórmula implica o reconhecimento de profunda relação com a pessoa nomeada e um modo de expressar reconhecimento ao Deus da aliança de Israel.

A locução ברוך יהוה, com significado de “abençoado seja (é) YHWH”, pode ser frequentemente ampliada por um epíteto de YHWH ou pelo complemento “para sempre ou eternamente”⁵¹. Em algumas expressões, o nome divino vem substituído pelas locuções “meu rochedo” (2Sm 22,47), “a glória de YHWH” (Ez

49. Is 35,10; Jr 31,11; Sl 69,19.

50. Sl 72,12; Is 36,20; Mq 4,10.

51. Sl 41,14; 68,20. 36; 72,18; 89,53; 106,48; 135,21; 144,1.

3,12) ou “o nome de sua glória” (Sl 72,19) (SCHARBERT, 1975, p. 285-286).

k) v.17d: a forma verbal **אֲשַׁרְיָהוּ**, da raiz **אשר**, pode ser traduzida por “verdadeiramente feliz, abençoado, quão feliz, bem-aventurado”. Trata-se de um vocábulo nominativo abstrato; aparece como um plural intensivo construto, que em diversas ocasiões tem um sentido exclamativo. As versões com sentido de “feliz, bem-aventurado”, são limitadas a contextos seculares e com sentido de abençoado, bendito são usadas com função mais sagrada, solene e religiosa (BROWN, 2011, p. 555).

O vocábulo **אֲשַׁרְיָהוּ** aparece com mais frequência nos salmos. Ele inicia o Sl 1,1 (GONZAGA; SANTOS, 2020, p. 1-17), é encontrado no Sl 2,12, está ausente nos dois primeiros livros dos Salmos, com exceção do último salmo de cada grupo (32-41 e 65), ocorre nos salmos que concluem as coleções I (Sl 42,2), III (Sl 89,16) e IV (Sl 106,3), e está presente no último livro (em especial no Sl 119,1s).

Esta evidência ajuda a perceber uma conexão entre o vocábulo **אֲשַׁרְיָהוּ** e a liturgia do Segundo Templo. O termo **אֲשַׁרְיָהוּ** remete a um grito litúrgico, e sua conexão com a raiz verbal **אשר** (caminhar, ir adiante) pode remeter ao peregrino que buscava o Templo e ao seu retorno do exílio. Este ato torna o crente “feliz” e explica o significado das diversas versões que expressam **אֲשַׁרְיָהוּ** como “bem-aventurado” (CAZELLES, 1977, p. 446.).

Apesar da semelhança semântica (Sl 1,1 e Jr 17,7), os termos **אֲשַׁרְיָהוּ** e **בָּרוּךְ** refletem suas formas gramaticais variadas e distinções lexicais entre as suas raízes. O vocábulo **אֲשַׁרְיָהוּ** evidencia mais um estado de felicidade, enquanto o vocábulo **בָּרוּךְ**, embora não exclua este estado, refere-se ao recebimento de poder ou de ser favorecido, como aquele que recebe uma bênção do Senhor, sendo assim, o “abençoado” (BROWN, 2011, p. 739).

4. Estrutura do Salmo 72

O Sl 72 é formado por um título (v.1a) e subdividido em quatro partes: 1) vv.1b-4; 2) vv.5-11; 3) vv.12-14; 4) vv.15-19 e uma doxologia final, no v.20, de

caráter “hínico ou litúrgico” (KRAUS, 1995, p. 126; TATE, 1990, p. 223).

A primeira parte (vv.1b-4) inicia com uma súplica a Deus, para que os julgamentos divinos sejam concedidos ao rei e sua justiça à sua descendência (v.1bc): será um governo justo, voltado para o povo e os pobres (v.2ab); com a natureza portadora da paz e justiça (v.3ab); um governo que julga os pobres (v.4a) e salva os filhos do necessitado (v.4b), mas aniquila o opressor (v.4c), e a justiça mira os pobres (APARICIO, 2006, p. 300), que esperam pela justiça (AGOSTINHO, 1997, p. 549).

A segunda parte (vv.5-11) retrata todo o alcance do rei, na dimensão temporal (v.5a), descreve o valor de suas ações benéficas (v.6ab) e chama atenção para os atributos divinos aplicados a ele (v.7ab). Há o retorno do tema do domínio do rei sobre toda a terra (v.8ab) e sua soberania diante dos inimigos (v.9a); a submissão das nações (v.9b); o reconhecimento das nações distantes (v.10ab) e os gestos de subserviência perante o rei justo (v.11ab). A soberania e as bênçãos do rei devem constituir um reflexo da soberania e das bênçãos divinas (WEISER, 1994, p. 377).

A terceira parte (vv.12-14) retorna ao tema da proteção do rei aos marginalizados (v.12ab), também o vulnerável e o necessitado são dignos de sua piedade (v.13ab), porque o rei os resgatará da injúria e da violência (v.14ab). O bom governo se traduz em defesa dos mais pobres e fragilizados (APARICIO, 2006, p. 302).

A quarta parte (vv.15-19) enfatiza a recompensa dada ao rei justo (v.15ab) e a ação de interceder por ele e o abençoar (v.15cd): a fertilidade agrícola, que decorre de um governo favorável (v.16ab); a expansão dos homens na cidade (v.16c); a existência de seu nome para sempre (v.17ab); os que serão abençoados neste nome e as nações que o felicitarão (v.17cd). O salmista bendiz a “YHWH Deus”, “Deus de Israel”, por suas maravilhas (v. 8ab), bendiz o nome de sua glória e enaltece a glória divina por toda a terra (v.19abc). No v.20, a doxologia final indica a conclusão das orações de David e faz menção ao seu pai, Jessé.

O Sl 72, em sua estrutura, submetido aos critérios do Método da Análise

8. Que ele domine de mar a mar,
desde o rioaté aos confins da terra.
9. Diante dele se curvarão os habitantes do deserto,
e seus inimigos comerão o pó.
-

10. Dos reis de Társis e das ilhas levarão oferta,
Dos reis de Sabá e de Sebá oferecerão tributo
11. E se prostrarão a ele todos os reis
todas as NAÇÕES o servirão.
-

A terceira parte: vv.12-14

12. Pois, ele LIVRARÁ o NECESSITADO, que suplica
e o POBRE, e o que não tem quem o socorra.
13. Terá piedade do VULNERÁVEL e do NECESSITADO
e as almas dos NECESSITADOS SALVARÁ.
14. Da opressão e da violência resgatará a alma deles,
É precioso o sangue deles a seus olhos
-

A quarta parte: vv.15-19

15. Assim, viva e a ele será dado do ouro de Sabá,
Interceda-se por ele sempre, todo dia o abençoe.
16. Que haja abundância de trigo na terra,
no cume dos montes se agite, como o Líbano, o seu fruto,
e que eles floresçam da cidade, como erva da terra.
-

17. Que seja SEU NOME para sempre,
diante do sol, germine o SEU NOME
e serão abençoados nele
todas as NAÇÕES o felicitarão.
18. Bendito seja YHWH DEUS, DEUS de Israel,
Que faz maravilhas, somente ele.
19. Bendito seja O NOME de sua GLÓRIA para sempre.
E de sua GLÓRIA seja toda a terra.
Amém! Amém!

Doxologia final: v.20

Concluídas as orações de David, filho de Jessé (Ishay).

5. Análise Retórica do Salmo 72

O Sl 72 tem uma estrutura concêntrica (CORBAJOSA, 2018, p. 519): os vv.1-4 e 5-7, das duas partes iniciais, estão em paralelo com os vv.12-14 e 15-17, as duas partes finais. Se os vv.1-4 e 12-14 falam do governo do rei em prol de seu povo, os vv.5-7 e 15-17 falam das bênçãos que se pedem para ele. E os vv.18-19, com seus “benditos” constituem uma doxologia litúrgica, que desemboca na doxologia final do II Livro do Saltério (v.20) (MAYS, 2010, p. 268; TATE, 1990, p. 225; APARICIO, 2006, p. 308).

As súplicas do Sl 72 (WALTKE, 2011, p. 1168)⁵³ buscam o estabelecimento de um reinado justo, governado por um rei universal, um rei terreno que pede ao rei celeste a capacidade de saber manifestar sua justiça e retidão aos olhos do seu povo e das nações estrangeiras (WALTKE, 2011, p. 1168-1169).

No v.1bc, o salmista suplica a Deus, utilizando-se de um imperativo, única ocorrência no Sl 72, para que os julgamentos divinos sejam concedidos ao rei e a justiça divina seja concedida à sua descendência, de tal forma que a justiça humana seja espelho da justiça divina (WEISER, 1994, p. 378; TATE, 1990, p. 223), pois o rei deve ser como que o “braço estendido” de Deus” (KRAUS, 1995, p. 125). A expressão לְבֶן־מֶלֶךְ, literalmente “ao filho do rei” (v.1c) faz um paralelo à expressão לְמֶלֶךְ “ao rei”, do v.1b, mas, às vezes, pode se referir ao mesmo indivíduo. No entanto, esta terminologia parece enfatizar o lugar do novo rei na dinastia real davídica (KSELMAN, 1975, p. 77- 81). As duas expressões paralelas וְיִצְדַּקְתָּ וְיִשְׁפָּטֶנּוּ são direcionadas a Deus. Neste sentido, as palavras de súplica são para que o governo do rei e de sua descendência sejam marcados pela justiça e pelos julgamentos divinos (APARICIO, 2006, p. 301). As petições são em favor do filho do rei, que ele reine com justiça, que seu domínio seja protegido de seus inimigos e que ele tenha uma vida longa e seja abençoado. A súplica do salmista, desde o seu início, já vislumbra a futura geração do monarca.

Nos vv.1bc e 2ab, o uso repetido do sufixo de segunda pessoa masculina

53. As orações do Sl 72 também podem ser consideradas “orações teocráticas”, uma vez que pedem pelo estabelecimento de um reinado justo, governado pelo rei celeste, o Administrador da retidão e da justiça diante de todos os homens.

singular, mostra Deus como destinatário. Ainda nessa estrutura, encontram-se os nomes nos vv.1b e 2b, no plural, e os nomes nos vv.1c e 2a, no singular. Porém, todos eles estão relacionados a Deus: os teus julgamentos (v.1b), tua justiça (v.1c), teu povo (v.2a) e os teus pobres (v.2b) (SCHÖKEL; SICRE DIAZ, 2004, p. 541).⁵⁴

A - Ó Deus, os teus julgamentos ao rei concede (v.1b)

B - e tua justiça ao filho do rei (v.1c).

B' - Que ele governe teu povo com justiça (v.2a)

A' - e os teus pobres com julgamento (v.2b).

O v.2ab continua a enfatizar o governo do rei debaixo da justiça e do julgamento, mas agora com as expressões usadas de modo inverso ao v.1bc. Nestes, o salmista pede por julgamentos e justiça, mas, no v.2ab, a estrutura inverte e ele pede por justiça e julgamento, colocando estes dois termos em paralelo (MEYNET, 2019, p. 360), formando uma estrutura quiástica AB-B'A' (TATE, 1990, p. 223). Pode-se salientar ainda que, nos vv.1bc e 2ab aparecem em sequência alguns grupos sociais iniciados, primeiramente, pelas expressões “ao rei” e “ao filho do rei”, pela noção geral “povo” e mais particular “pobres”, que são “os destinatários e beneficiários da justiça do rei” (MEYNET, 2019, p. 360).

O v.3ab inicia com um cenário topográfico, uma imagem que sugere o alcance do governo do rei justo, porém com destaque para os vocábulos “povo” (vv.2a e 3a) e “justiça”, já mencionados anteriormente (vv.2a e 3b). A crítica textual sugere a ordem da sentença diferente da construção do v.3ab, sendo: “Os montes e as colinas trarão paz ao povo”, com justiça. No entanto, o TM, separa os vocábulos do mesmo campo semântico “montes” e “colinas”, enfatizando a expressão הַרְרֵי צָדִיק , no v.3b, e reafirmando um possível desejo: “que tragam os montes a paz ao povo” (v. 3a) e “as colinas em justiça (v. 3b)”, indicando um movimento em prol da justiça e da paz, desde as colinas e as montanhas. O rei irá sempre praticar a justiça e conduzir seu povo para a paz, em todos os campos e

54. O v.1bc mostra uma perfeita sintonia com a profecia de Jeremias, que fala de “um rei que reinará e agirá com inteligência e exercerá na terra o direito e a justiça” (Jr 23,5).

momentos de seu governo. Para tanto, o campo lexical do Sl 72 vai conduzindo para este movimento em prol dos “necessitados” (MEYNET, 2019, p. 360).

O v.4abc destaca as três formas verbais regidas pelo yiqtol, terceira pessoa masculina singular (יִשְׁפֹּט, יִשְׁלַח e יִדְכֶּה) e expressa as ações de “julgar, salvar e aniquilar”: o rei julgará os pobres do povo, salvará os filhos do necessitado e aniquilará o opressor. Os pobres do povo são os pobres de Deus, já mencionados no v.2b; os filhos do necessitado formam outro grupo sob o governo do rei, que age segundo a vontade divina, na terra (KRAUS, 1995, p. 125). A ação intensiva do piel yiqtol יִדְכֶּה, no v.4c, com uma conotação negativa, contrasta com o hifil yiqtol יִשְׁפֹּט, do v.4b. As três formas verbais mostram certa relação pelas ações que exercem: “julgar, salvar e aniquilar”. Contudo, o contraste maior encontra-se entre as formas verbais יִשְׁפֹּט e יִדְכֶּה (“salvar e aniquilar”), do v.4bc, que espelham as ações do rei em favor dos grupos vulneráveis.

O v.5a principia com uma retórica direcionada àquele que julgará os pobres do povo (v.4a), salvará os filhos do necessitado (v.4b) e aniquilará o opressor (v.4c), indicando que “o rei deverá julgar segundo a justiça e o direito” (MONTI, 2018, p. 784), pois “o rei tem a obrigação de cuidar dos pobres” (KRAUS, 1995, p. 125). A forma verbal יִרְאֶה, regida por um qal yiqtol, terceira pessoa masculina plural, com sufixo de segunda pessoa masculina singular, pode significar “temer, recear” (Gn 22,12; 2Rs 17,7) ou “ser temeroso” (Gn 3,10; 15,1). Esta conotação, aliada ao complemento do v.5a דָּוָר דְּנֹרַיִם וְלִפְנֵי יְרֵחַ דְּיָרֵחַ (“Eles te temerão sob o sol e diante da lua, geração de gerações”) retrata uma perpetuidade no tempo, “indicando a duração de um reino dilatado no tempo, marcado com luzes de eternidade” (APARICIO, 2006, p. 302; AGOSTINHO, 1997, p. 543), pedindo “vida longa para o rei” (MEYNET, 2019, p. 360). A compreensão mais ampla deste segmento quer designar a permanência do rei no âmbito temporal, com uma descendência duradoura, conforme a vontade divina. Neste sentido, o TM se aproxima da versão da LXX, que utiliza a expressão καὶ συμπαράμενεῖ, com sentido de “ele permanecerá, continuará”.

No v.6ab, os vocábulos fazem referência à renovação da vida. A ação favorável do rei se assemelha à germinação do solo, depois das chuvas tão esperadas.

Os vocábulos “chuva – campina / aguaceiros – terra” formam dois pares que constituem uma metáfora, para descrever um novo tempo para o povo, um renascimento debaixo da proteção do rei.

A ênfase do v.7ab está no vocábulo צַדִּיק, um atributo divino, no entanto, dado ao rei, para que exerça domínio sobre toda a terra. O sentido de צַדִּיק (“justo ou justiça”) recebe maior ênfase pela oposição a עוֹשֵׂק (“opressor”), do v.4c, objeto da ação do rei em favor dos oprimidos.

Aqui, uma linguagem agrícola persiste, para descrever um tempo de restauração, expressa pela forma verbal יִקְרָא, um qal yiqtol, terceira pessoa masculina singular, junto ao vocábulo שְׁלוֹמִים, ambos remetendo à prosperidade e à paz duradoura; o salmo suplica por vida longa (MAYS, 2010, p. 266). O vocábulo שְׁלוֹמִים, normalmente, é traduzido por “paz”, no entanto, dentro deste contexto, pode ter o sentido de “bem-estar”, uma compreensão também adequada, ainda mais quando o temos presente juntamente com a “justiça” (KRAUS, 1995, p. 121). O leitor deve estar atento à conotação de totalidade, de perfeição, que o vocábulo representa em ambas as citações do salmo (vv.3 e 7) (KSELMAN, 1975, p. 77-81).

O v.8ab evidencia todo o alcance do monarca sobre os pontos da terra. A expressão מִיַּם עַד-יָם denota uma grande extensão e, aliada à עַד-אַפְסֵי-אֲרָצָה, descreve a ampliação de um governo, no âmbito temporal. Isso pode indicar a fama de Salomão, que tem um reinado de alcance internacional (CORBAJOSA, 2018, p. 522). Os vocábulos “mar, rio e terra”, dentro de um mesmo campo semântico, constituem-se em uma imagem metafórica apropriada para falar da extensão do governo de um monarca, que age segundo a vontade divina. Contudo, esta mensagem parece extrapolar os reinados dos monarcas terrenos, quando sugere a descendência de um reino universal. Alias, como se vê, os vv.8-10b e 16b indicam a ampla irradiação das ações do monarca: desde os rios até “aos confins da terra” (v.8) e pelos quatro pontos cardeais: o deserto, a Este (v.9), Társis, a Oeste (v.10), Sabá e Seba, ao Sul (v.10b) e o Líbano, ao Norte (v. 16b).

O v.9ab dá sequência à descrição do amplo domínio do rei, evidenciado pelo uso das formas verbais יִכְרַעוּ, um qal yiqtol, terceira pessoa masculina plural, com sentido de “curvar-se, dobrar-se, sujeitar-se”, numa postura de resignação.

De modo semelhante a forma יִלְחָכוּ, regida no piel *yiqtol*, terceira pessoa masculina plural, denota a ação de uma pessoa prostrada, com a cabeça tocando o solo, num gesto de servilismo.

Após as imagens de sujeição e submissão, descritas pelas formas verbais precedentes, seguem-se duas ações favoráveis para retratar a proeminência do monarca diante das nações: as ações de trazer ofertas (v.10a) e oferecer tributos (v.10b) espelham o reconhecimento de poder e primazia.

As formas verbais וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ (prostrar-se) e יַעֲבֹדוּהוּ (servir), do v.11ab, mostram grande afinidade com as formas יִכְרְעוּ (“curvar-se”) e יִלְחָכוּ (“comer”), do v.9ab, pois servem para enfatizar os gestos de submissão e subserviência. Prostrar-se diante de alguém e servi-lo constituem-se em gestos de obediência. Todos os reis da terra se submeterão ao rei universal e o servirão com privilégios. O segmento do v.11b sintetiza, em poucas palavras, todas as imagens de poder mencionadas anteriormente. O monarca ideal exercerá um domínio sobre todas as nações e estas lhe serão submissas. A repetição do vocábulo “reis” (vv.10ab e 11a), com referência a distantes reinados, serve para destacar a supremacia do rei justo, que faz justiça imparcial perante as outras nações, que se pauta pelo direito, segundo o projeto de Deus (APARICIO, 2006, p. 301).

O v.12ab retorna ao tema do cuidado do rei com o grupo dos vulneráveis. Para falar da proteção do rei ao necessitado e ao pobre, o v.12ab, é enfático no uso das formas verbais com sentido de “proteger, suplicar e ajudar” os mais vulneráveis (MEYNET, 2019, p. 361). No v.12a, a forma verbal יִצִּיל, um hifil *yiqtol*, terceira pessoa masculina singular, retrata o agir do rei voltado aos grupos passíveis de socorro. Os participios מְשֻׁעָ וְעָרֹר são expressões que confirmam a condição do necessitado, que suplica (v.12a), e do pobre, que não tem quem o socorra (v.12b).

No v.13ab, o vulnerável e o necessitado são os mercedores da piedade e da salvação por parte do rei justo. As formas verbais יוֹשִׁיעַ וְחָס, ambas na terceira pessoa masculina singular, expressam a disposição do rei para resguardar a vida daqueles que estarão em extremo perigo.

No v.14ab, a ação do rei prossegue na disposição de fazer o bem e consis-

te em resgatar a vida daqueles que sofrem de injúria e violência. A forma *qal yiqtol* לַאֲלֹ, da raiz לֹא, que significa “resgatar, reivindicar, redimir e proteger”, pressupõe a exigência de solidariedade, por retratar a ação de responsabilidade (ALONSO SCHÖKEL; CARNITI, 1996, p. 912-913). O לֹאֲלֹ é um redentor, um defensor, um protetor dos interesses do indivíduo e, de modo geral, do grupo. Este vocábulo foi adotado na linguagem religiosa para falar de Deus como vingador dos oprimidos e salvador de seu povo (ALONSO SCHÖKEL; CARNITI, 1996, p. 43-44).⁵⁵ A repetição da expressão וְיִשְׁׁ, nos vv.13 e 14, confirma que é uma questão de vida ou morte. O rei não permitirá o sacrifício de seu povo mais humilde por qualquer interesse, porque este será sempre de grande valor (ALONSO SCHÖKEL; CARNITI, 1996, p. 912-913). Isto está enfatizado no v.14ab, onde as locuções וְיִשְׁׁ e וְיִשְׁׁ mostram-se paralelas e sinônimas, pois a “alma deles” e o “sangue deles” estão semanticamente relacionados e entrelaçados.

Os vv.12ab-14ab mostram uma conexão entre as suas formas verbais. Cada uma delas traduz uma ação benéfica em favor dos grupos negligenciados. A sequência das formas verbais conduz o ouvinte/leitor à certeza de que o rei, proclamado pelo Sl 72, atenderá às necessidades destes grupos. As formas verbais וְיִשְׁׁ (v.12a) e לַאֲלֹ (v.14a) reafirmam a intenção do futuro rei de atender àqueles que necessitam de ajuda. Pode-se considerar as formas verbais dos vv.12ab-14ab como expressões similares, no sentido em que retratam um governo, no qual os oprimidos e excluídos receberão a bênção em forma de proteção de um rei terrestre, que obedecerá à vontade do rei celeste, YHWH, que o elegeu (KRAUS, 1995, p. 126).

O v.15a tem, no rei (DE VAUX, 2003, p. 137),⁵⁶ a figura central, seguido das ações em seu favor. Há o retorno do tema do v.10, refletindo a sua importância no futuro governo, visto que “o bom e o mal governo tem repercussões na sociedade e na natureza” (APARICIO, 2006, p. 302). A ele serão dedicadas ofertas de ouro (v.15b) e sempre intercederão por ele (v.15c). Para as súplicas e

55. Deus é chamado לֹאֲלֹ em Jó 19,25; Sl 19,15; 78,35; Jr 50,34; Is 41,14; 43,14; 44,6. 24; 49,7; 59,20.

56. O grito de exclamação “Viva o rei!” era acompanhado por música, por manifestações populares, havia clamores, tocavam-se flauta e trombeta (1Sm 10,24; 2Sm 16,16; 1Rs 1,39; 2Rs 11,13-14;).

petições em favor do rei, as formas verbais *וַיִּתְפַּלֵּל* (interceder) e *יִבְרַכְנָהוּ* (abençoar) expressam equivalência àquele a quem os homens desejam todas as bênçãos de Deus (v.15cd) (ALONSO SCHÖKEL; CARNITI, 1996, p. 913).

O v.16 exalta o resultado da atuação do rei junto ao povo (KSELMAN, 1975, p. 77-81). O cenário que segue anuncia algo incomum, a abundância de trigo no alto dos montes, descrevendo a prosperidade agrícola, graças a um governo justo. A menção do Líbano sugere algo de prodigioso e magnífico, embora nele cresçam cedros resistentes e não árvores frutíferas, o imaginário do salmista conduz para um movimento sinuoso de espigas (ALONSO SCHÖKEL; CARNITI, 1996, p. 913). A relação recíproca entre o rei e o povo manifesta-se na fertilidade da terra (v.16ab), assim como na disposição das nações em favorecê-lo (v.15bcd) (KSELMAN, 1975, p. 77-81).

O v.17 realça esta relação recíproca percebida no uso das expressões que denotam uma descendência duradoura. A ênfase do v.17a está na expressão *וְשֵׁמוֹ*, repetida no v.17b, confirmando que, mesmo num futuro distante, este nome persistirá e será bendito pelos séculos. A forma verbal *וַיִּנְוֶהוּ*, da raiz *וּנִי*, com sentido de “germinar, crescer, propagar”, introduzida no v.17b, reafirma a noção de uma linhagem, que existirá para além do inimaginável. Para reforçar esta compreensão, a expressão *לְעוֹלָם*, no v.17a, traduz a perpetuidade deste nome, que estará “para sempre” na memória dos homens (Sl 45,18) (ALONSO SCHÖKEL; CARNITI, 1996, p. 913). O segmento *וַיִּתְבְּרַכּוּ בוֹ* (v.17c) confirma a expressão *וְשֵׁמוֹ*, do v.17b, e enfatiza o alcance deste “nome” sobre todos os homens.

Tem-se uma repetição significativa na estrutura dos vv.11b e 17d. No v.11b, a estrutura *כָּל־גּוֹיִם*, seguida de *יַעֲבֹדוּהוּ*, um qal yiqtol, terceira pessoa masculina plural, com sufixo de terceira pessoa masculina singular, destaca uma ação em prol do monarca justo, e no v.17d, a estrutura *כָּל־גּוֹיִם*, seguida de *יִאֲשְׁרׁוּהוּ*, um piel yiqtol, terceira pessoa masculina plural, com sufixo de terceira pessoa masculina singular, tem o seu sentido intensificado, para retratar o amplo domínio do monarca sobre todas as nações. Assim, as ações favoráveis ao monarca, do v.11b (*כָּל־גּוֹיִם יַעֲבֹדוּהוּ*), são reafirmadas no v.17d (*כָּל־גּוֹיִם יִאֲשְׁרׁוּהוּ*), através da declaração de que “todas as nações o felicitarão”.

Os vv.18-19 atuam como uma bênção final dirigida a Deus, pelo reinado do justo monarca e por suas ações, que espelharão as ações divinas, em favor de todos os homens.

Nos vv.18a e 19a, a presença da forma verbal בָּרַךְ , da raiz בֵּרַךְ , um participio passivo, masculino singular, implica numa íntima relação de confiança àquele para quem se destina a petição. Deste modo, o salmista para expressar sua dependência e confiança amplia sua oração utilizando o epíteto divino, “Deus de Israel”, como reconhecimento àquele que firmou aliança com o seu povo.

O v.17c destaca a forma verbal $\text{וַיְהִי־בְרַךְ־כֹּחַ}$, para enfatizar a bênção, que se destina a todos aqueles que proclamam o nome do justo monarca “diante do sol”, isto é, uma expressão metafórica que indica a sua longevidade no tempo, mas que redundava igualmente no espaço (APARICIO, 2006, p. 300).

O v.18a enfatiza a forma verbal בָּרַךְ , para falar da bênção, que se destina ao “Senhor Deus, o Deus de Israel” (MEYNET, 2019, p. 362), fazendo memória ao único Deus merecedor de toda glória, porque somente ele realiza maravilhas.

O v.19a repete a forma verbal בָּרַךְ para enfatizar o nome de “YHWH Deus, o Deus de Israel”, diante dos homens e sua glória por toda a terra (v.19b). No v.19c, a fórmula de exclamação אָמֵן וְאָמֵן ratifica as súplicas e petições de cada segmento do SI 72 e assevera que estas são palavras dignas da aprovação divina (BARKER; KOHLENBERGER, 1994, p. 871-874).

No v.1b, o salmista suplica a Deus em favor do rei e de sua descendência. Ele pede pelo governo daquele que um dia reinará e por todos os seus desafios, por um reinado longo e que seja repleto de bênçãos para o seu povo (MEYNET, 2019, p. 365). Nos vv.18-19, ele reconhece este poder divino e o exalta através das repetições: בָּרַךְ (v.18a; 19a), $\text{יְהוָה אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל}$ (v.18a), כְּבוֹדוֹ (v.19ab) e אָמֵן (v.19c). O salmista encerra o SI 72, dando graças a Deus e glória ao seu nome, enaltecendo o seu inigualável poder divino. Uma doxologia finaliza o II Livro dos Salmos (SI 42–72), com o v.20 destacando o nome de David e seu pai Jessé.⁵⁷

57. A doxologia que finaliza o SI 72 também se encontra nos SI 41,14; 89,52; 106,48 e no SI 150,1-6 com uma forma mais ampliada.

Conclusão

No Sl 72, a súplica é feita em favor da prosperidade de um reinado messiânico da dinastia davídica. A súplica e o louvor brotam do anseio do salmista, quando ele invoca a bênção divina sobre as futuras gerações do monarca. Para ser um instrumento da realeza de Deus na terra, o monarca necessita seguir os padrões divinos de justiça e retidão. Para isso, ele precisa viver e agir de acordo com a vontade divina (Sl 72,1). O Sl 72 ocupa quase a metade do Saltério, que conta com 150 salmos. Sua trajetória se inicia com o Sl 2, um salmo régio, e conclui-se aqui, como ele, um outro salmo régio (Sl 72), concluindo o II livro do Saltério.

Tendo um rei justo, segundo a lei de YHWH, o povo desfrutará dos benefícios de um governo divino, confiando que seu rei estará agindo, em favor de seu povo. O pobre, os filhos do necessitado e o povo em geral serão beneficiados com a manutenção de seus direitos e com a punição do opressor. A proteção, como fruto da justiça, trará prosperidade com sentido de bem-estar para o povo (Sl 72,2-4).

A esperança está ancorada na sabedoria do rei em manter a bênção por gerações de gerações e está relacionada à extensão da dinastia real mais do que ao governante individual. A prosperidade do rei será comparada à “chuva sobre a campina, como aguaceiros que umidificam a terra”, uma imagem que remete a um renascimento na vida do povo de Deus (Sl 72,5-6). Isso fez com que os autores do NT olhassem com carinho para o Sl 72 e o citasse em seus escritos.

Enquanto a dinastia davídica corresponder à sabedoria divina, o Senhor dará garantias de que a justiça e a paz florescerão. Os resultados de uma boa administração durarão e seus benefícios sobre o povo serão percebidos, por longo tempo. O governo da dinastia davídica não se estenderá somente no âmbito temporal, mas atingirá igualmente a dimensão espacial. Este governo do Senhor se espalhará pelos mares, pelos rios e pela terra, porque o mundo todo pertence a Deus e somente ele o governa (Sl 72,7-8).

O monarca representa o profundo interesse de Deus pelos oprimidos e excluídos, cujas preocupações ele considera primordiais, em seu governo. Sua piedade é o fundamento para agir em seu favor, porque ele os ama, os resgata das

mãos dos inimigos e lhes concede a vida.

A segurança e perpetuidade de seu reinado são enfatizadas pelas nações distantes que lhe trazem oferta e tributo para o seu bem-estar. A prosperidade do rei abençoado pelo Senhor se estende por todo seu domínio, representada pelas expressões agrícolas presentes no Sl 72: “trigo” e “fruto” (v.16ab). A ênfase está na ação favorável do Senhor, na vida do fiel, porque Ele é o Deus de Israel, aquele que realiza maravilhas. O Sl 72 inicia com uma súplica pelo reinado messiânico da dinastia davídica e finaliza com louvores de reconhecimento pelas maravilhas de Deus (Sl 72,18-19). Na doxologia final há um duplo “Amém”, um modo de legitimar todas as palavras divinas (Sl 72,18-20).

Referências

- AGOSTINHO, S. **Comentário aos Salmos (*Enarrationes in Psalmos*) Salmos 51-100**. Coleção Patrística, 9/2. São Paulo: Paulus, 1997.
- ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C. ***Salmos I (Salmos 1-72)*. Grande Comentário Bíblico**. São Paulo: Paulus, 1996.
- APARICIO, A. ***Salmos 42-72. Comentario a la nueva Biblia de Jerusalén*** Bilibao: Desclée de Brouwer, 2006.
- ARNOLD, B. T. קרב. In: VANGEMEREN, W. A. **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3, p. 974.
- BARKER, K. L.; KOHLENBERGER, J.R. **The Expositor's Bible Commentary**. Grand Rapids. Zondervan. 1994.
- BODA, M. J. **The Book of Zechariah**. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2016.
- BROWN, M. L. אֵשֶׁר. In: VANGEMEREN, W. A. **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v.1, p. 555.
- BROWN, F; DRIVER, S.R; BRIGGS, C.A. (ed.). **The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon**. New York: Hendrickson, 1999.
- CAZELLES, H. אֵשֶׁר. In: BOTTERWECK, G. J. RINGGREN, H. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Michigan: Eerdmans Publishing, 1977. v. 1, p. 446.
- CHILDS, B. **Introduction to the Old Testament as Scripture**. Fortress Press, Philadelphia, 2011.

- CORBAJOSA, I., *Salmos I (Salmos 1-72)*. Madrid: BAC, 2018.
- COGGINS, R. J.; HOULDEN, J. L. Psalms. **A Dictionary of Biblical Interpretation**, SCM Press London: Trinity Press International: Philadelphia, 1990.
- DE VAUX, R. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Teológica, 2003.
- EPSZTEIN, L. **A Justiça Social no Antigo Oriente Médio e o Povo da Bíblia**. São Paulo: Paulinas, 1990.
- DEL PÁRAMO, S., **La Citas de los Salmos en S. Pablo**. In: Pontificio Instituto Biblico (Org.), *Analecta Biblica 17-18. Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961*. Roma: E. Pontificio Instituto Biblico, 1963, p. 229-241.
- FUHS, H. F. ירָא. In: BOTTERWECK, G. J. RINGGREN, H. (Eds.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Michigan: Eerdmans Publishing, 1990. v. 6, p. 292-296.
- GANE, R. E.; MILGROM, J. קָרַב. In: BOTTERWECK, G. J. RINGGREN, H. (Eds.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Michigan: Eerdmans Publishing, 2004. v. 13, p. 141-142.
- GERSTENBERGER, E. עֶשֶׂק. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Michigan: Eerdmans Publishing, 2001. v.11. p. 412-417.
- GESENIUS, W.; KAUTZSCH, E.; COWLEY, A. E. **Gesenius' Hebrew Grammar**. New York, Dover Publications: 2006.
- GONZAGA, W. **O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Semítica**. *ReBiblica*, v. 1, n. 2, jul.-dez. 2018, p. 155-170.
- GONZAGA, W.; SANTOS, A. M.; **Salmo 1: o portão de entrada para se meditar sobre o caminho dos justos e dos ímpios**, *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 50, n. 2, jul.-dez. 2020, p. 1-17. Doi: <https://doi.org/10.15448/0103-314X.2020.2.39479>
- GRENZER, M. **O Projeto do Êxodo**. São Paulo: Paulinas, 2007.
- GRENZER, M., **Ação Inversora do Destino dos Pobres: Um estudo do Salmo 113**. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, *Ano XIV* n. 36, p.441-452, setembro a dezembro/2010.
- HAMILTON, V. P. הָרָה. In: VANGEMEREN, W. A. *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p.1125-1126.
- HAMP, V. הָרָה. In: BOTTERWECK, G. J., RINGGREN, H. (Eds.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Michigan: Eerdmans Publishing,

1978. v. 3, p. 187-188.
- HOFF, P. **Libros Poéticos: Poesía y Sabiduría de Israel**. Editorial Vida, 1998, p. 138.
- HUBBARD, R. L. אָל. In: VANGEMEREN, W. A. *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v.1, p. 768.
- KLEIN, E. דָּבָר. In: KLEIN, E. **A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language**. Jerusalem, Baruch Sarel, 1987, p. 124.
- KLEIN, E. זָרָה. In: KLEIN, E. **A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language**. Jerusalem, Baruch Sarel, 1987, p. 203-204.
- KLEIN, E. עָנָה. In: KLEIN, E. **A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language**. Jerusalem: Baruch Sarel, 1987. p. 477.
- KLEIN, E. עֶשֶׂק. In: KLEIN, E. **A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language**. Jerusalem, Baruch Sarel, 1987. p. 489.
- KRAUS, H-J. *Los Salmos. Sal 60-150. v. II*. Salamanca: Síguime, 1995.
- KSELMAN, J.S. *Ps 72: Some Observations on Structure*. Baltimore: *Basor* 220, 1975, p.77-81.
- MAYS, J. L. *Salmi*. Torino: Claudiana, 2010.
- MEYNET, R., *L'Analyse Retorica*. Brescia: Queriniana, 1992.
- MEYNET, R., *A Análise Retórica. Um novo método para compreender a Bíblia*, *Brotéria* 137, 1993, p. 391-408,
- MEYNET, R., *I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica*, *Gregorianum*, v. 77, n.3, 1996, p. 403-436.
- MEYNET, R., *Trattato di Retorica Biblica*. Bologna: EDB, 2008.
- MEYNET, R. *Le Psautier. Deuxième livre (Ps 42/43-72)*. Leuven-Paris-Bristol, CT: Peeters, 2019.
- MEYNET, R., *La retorica biblica. Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 65, p. 431-468, mai./ago.2020. Doi: <https://doi.org/10.17771/PU-CRio.ATeo.49825>.
- MONTI, L. *I Salmi: preghiera e vita*. Magnano: QiQajon, 2018.
- O'CONNELL, R. H. דָּבָר. In: VANGEMEREN, W. A. *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v.1, p. 921.
- RINGGREN, H. אָל. In: BOTTERWECK, G. J. RINGGREN, H. (Eds.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Michigan: Eerdmans Publishing, 1975. v. 2, p. 351-353.

- SCHARBERT, J. בָּרִיךְ. In: BOTTERWECK, G. J. RINGGREN, H. (Eds.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Michigan: Eerdmans Publishing, 1975. v. 2, p. 285-286.
- SICRE, J. L. *A justiça social nos pobres*. São Paulo: Paulinas, 1990.
- SCHÖKEL, L.A.; SICRE DIAZ, J. L. **Profetas I: Isaías – Jeremias**. Grande Comentário Bíblico. Paulus, 2004.
- SCHULTZ, R. דָּן. In: VANGEMEREN, W. A. *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.v.4, p. 213-214.
- SKA, J. L. **Antigo Testamento: Temas e Leituras**. Petrópolis: Vozes, 2018.
- TATE, M. E. *Psalms 51–100*. 2nd ed. Vol. 20. Nashville: Nelson Reference & Electronic, 1990.
- TOV, E. **Textual Criticism of the Hebrew Bible**. Fortress Press: Minneapolis, 2012.
- TOV, E. **Crítica Textual da Bíblia Hebraica**. Rio de Janeiro: bvbooks Editora, 2017.
- VAN, M. V; KAISER, W. C. יָרָא. In: VANGEMEREN, W. A. *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v.2, p. 529.
- WALTKE, B. K. **Salmos**. NDTTEAT. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p. 1168-1169. vol. 4.
- WEISER, A. **O Salmos**. São Paulo: Paulus, 1994.
- WILLIAMS, W. C. בָּרַךְ. In: VANGEMEREN, W. A. *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v.1, p. 731
- ZENGER, E. **Introdução ao Antigo Testamento**. Loyola: São Paulo, 2003.

Jesus e a mulher siro-fenícia (Mc 7,24-30): ecos de uma memória coletiva

Jesus and the Syrophenician Woman (Mark 7, 24-30):
echoes from a collective memory

**Aila Luzia Pinheiro de Andrade*

***Fernanda Lemos*

Resumo

O objetivo geral do artigo é mostrar que o texto de Mc 7,24-30 é fruto de uma memória coletiva de retóricas de conflito cujo reflexo está no diálogo entre Jesus e uma mulher estrangeira, duplamente vítima de preconceitos, por sua condição de mulher e por não pertencer ao povo da aliança. Tentar-se-á mostrar como a hermenêutica, ao longo da história, ignorou as retóricas em conflito nesse relato. Para isso, serão percorridos os seguintes passos: primeiro será feita uma aproximação geral ao texto bíblico. Segundo, por meio de uma hermenêutica de gênero, são mostradas as relações de poder que eclodem dessa narrativa, dentro de um ambiente conflituoso que constitui o primeiro século do cristianismo. Terceiro, mostra-se que mesmo em situação conflitiva, os indivíduos criativamente construíram mecanismos de refazimento das práticas sociorreligiosas, e como a categoria gênero contribui para a compreensão das relações de poder vivenciadas pelas mulheres das primeiras comunidades cristãs.

Palavras-chaves: Teologia. Evangelho de Marcos. Siro-fenícia.
Memória social. Hermenêutica de Gênero.

^{*}Doutora em teologia bíblica pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Membro do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). (ailapinheiro@hotmail.com.br).

^{**}Professora Associada do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba. Mestre e doutora em Ciências Sociais da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo - UMESP. Coordena o Núcleo de Pesquisas Socioantropológicas da Religião e de Gênero do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba. (fernandaUFPB@yahoo.com.br)

Revista de Cultura
Teológica

Enviado em

08.11.2020

Aprovado em

17.09.2021

Ano XXIX - Nº 99

Mai - Ago 2021



Programa de Estudos
Pós Graduação em
Teologia - PUC/SP

Abstract

The general objective of the article is to show that the text of Mc 7,24-30 is the result of a collective memory of rhetoric in conflict that is reflected in the dialogue between Jesus and a foreign woman. The Syrophoenician woman is the target of prejudice for her condition as a woman and because she isn't a member of the covenant people. The article intends to show that hermeneutics throughout history have been ignoring the rhetoric in conflict in this narrative. To accomplish this will be covered the following steps. First a general approach to the biblical text will be made. Second, through a feminist hermeneutic, are shown the power relations in the first century of Christianity, that the text of Mk 7,24-30 underlie. Third, it is shown that even in a conflictive situation, individuals creatively built mechanisms for re-creating socio-religious practices, and how the gender category contributes to the understanding of the power relationships experienced by women in the first Christian communities.

Keywords: Theology. Gospel according to Mark. Syro-Phoenician woman. Social memory. Gender Hermeneutics.

Introdução

O reconhecimento que o Evangelho conforme Marcos é o primeiro de todos os evangelhos é fato incontestável entre os modernos exegetas. A consideração de seu texto a partir do ambiente vital das regiões da Galileia e Síria no século I leva à questão sobre quão influenciado pode ter sido seu autor por um contexto cultural pautado por estruturas patriarcais de organização da sociedade, que relegava as mulheres “à condição de marginalizadas e oprimidas dentro das tessituras daquele contexto” (REIMER; SOUZA, 2012, p. 208).

Também os ambientes marcados pelas culturas helênicas e romanas não proporcionavam às mulheres um ambiente de equidade nas relações sociais de sexo, contribuindo assim para a manutenção geral de formas patriarcais de organização da sociedade naquela época. Dever-se-ia, portanto, considerar que em um ambiente marcadamente influenciado pela lógica patriarcal o texto de Marcos assumiria os mesmos moldes de seu contexto sócio histórico. Talvez a resposta para esta problemática não seja tão simples, como destaca Monika Ottermann (2009, p. 9), porque “esse evangelho não foi anunciado por arautos de impera-

dores, mas pelo porta-voz anônimo de uma turma de gente perseguida e marginalizada que costumamos chamar de ‘Marcos’”. Segundo Ottermann (2009, p. 9), “Marcos” desde o início deixa claro o caráter altamente subversivo de sua narrativa. Também Reimer e Souza (2012, p. 210) sinalizam que se deve ter cautela ao afirmar que a narrativa de Marcos é marcadamente patriarcal. Portanto, a perícopes analisada nesse artigo considera tanto os ecos da memória coletiva quanto as relações de poder que eclodem da narrativa, a partir de um ambiente conflituoso que constitui o primeiro século do cristianismo.

Jesus e a mulher siro-fenícia: pressupostos

Primeiramente, é importante levar em conta que o relato sobre o encontro de Jesus com a mulher siro-fenícia se enquadra dentro do contexto geral do Evangelho conforme Marcos. Ao ler o relato sobre a mulher siro-fenícia, os leitores já viram que Jesus anunciava o Reino de Deus, que foi seguido por multidões pela região da Galileia, que fez curas e exorcismos, discutiu com os líderes judeus e exortou os discípulos que não entendiam sua mensagem. Os leitores já ficaram surpresos com os mistérios do Reino e experimentaram o suspense de saber quem é Jesus. Somente sob o peso total da narrativa anterior é que se começa a compreender o propósito desse relato. O relato sobre a mulher siro-fenícia se encaixa perfeitamente na narrativa integral do evangelho, particularmente em relação à apresentação do Reino de Deus. Pois o estabelecimento do domínio de Deus sobre o mundo inteiro é a força que impulsiona o enredo total da perícopes (RHOADS, 1994, p. 345).

Outro aspecto que deve ser considerado são os paralelos entre o Evangelho conforme Marcos e o ciclo de Elias-Eliseu. O evangelista apresenta Jesus, primeiramente, como um profeta semelhante a Elias ou a Eliseu. Esses profetas foram importantes para a época em que atuaram, tanto por demonstrarem abertura para com os povos estrangeiros, quanto por suas atividades taumátúrgicas envolvendo mulheres. O texto sobre a mulher siro-fenícia é uma alusão à narrativa inicial do ciclo de Elias que ocorre em Sarepta (1Rs 17,8-24), uma cidade que “pertence a Sídon” (1Rs 17,8; Mc 7,24). Ali acontece uma alimentação milagrosa. Mais tarde, o filho da mulher adoece e morre, e a mulher confronta o profeta

(1Rs 17,18). Ao encontrar-se com a mulher siro-fenícia, Jesus estava na região de Tiro, próxima do lugar onde o profeta esteve, em um passado longínquo. Por isso, alguns manuscritos do texto marcano adicionam no início da perícopes “e Sidon”, que é bem mais ao norte de Tiro (GOMES, 2017, p. 128-130).

Há também alusão a um relato semelhante no ciclo de Eliseu, quando se dá a restauração da vida do filho da mulher sunamita (2Rs 4,18-37). A mulher manifesta a mesma iniciativa e preocupação persistente da mulher siro-fenícia (2Rs 4,28-31). A narrativa sobre Eliseu é seguida por um relato de uma alimentação milagrosa (2Rs 4,38-44) análogo ao que acontece no Evangelho conforme Marcos, com as multiplicações dos pães (Mc 6,30-44; 8,1-10). Esses ecos das narrativas de Elias e Eliseu, nos evangelhos, fundamentam a missão da igreja para as “nações” como parte do ministério de Jesus¹.

Atualmente há uma discussão entre os exegetas sobre o que significam alusões e ecos do Antigo Testamento em passagens do Novo Testamento. Neste artigo se assume a posição de Beale porque é a mais equilibrada e que mostra maior consenso entre os estudiosos:

Pode se definir “alusão” como uma expressão breve deliberadamente pretendida pelo autor para ser dependente de uma passagem do AT. Diferentemente de uma citação do AT, que é uma referência direta, a alusão é indireta (a redação do AT não é reproduzida diretamente como na citação) ... A chave para identificar uma alusão consiste em observar se há um paralelo incomparável ou único de redação, sintaxe, conceito ou conjunto de motivos na mesma ordem ou estrutura. Quando se encontram tanto uma redação (coerência vocabular) quanto um tema singulares, a alusão proposta ganha maior probabilidade (BEALE, 2013, p. 55-56).

Análise do texto de Mc 7,24-30: com uma comparação sinótica

1. Sobre os paralelos entre Jesus e Elias/Eliseu: “Essa forma não linear de apresentar sua mensagem [de Marcos] é própria do mundo semita e encontramos exatamente o mesmo na narrativa Elias-Eliseu. Só isso já nos deixa a possibilidade de pensar o tipo de relação existente entre esses dois escritos, e a possível influência da narrativa Elias-Eliseu na apresentação de Jesus como messias profético” (GOMES, 2017, p. 129).

A perícopre começa depois de um debate relativamente longo com os fariseus sobre as leis alimentares judaicas, Jesus começa sua viagem ao norte, deixando a Galileia para se dirigir ao território fora de Israel. Portanto, os leitores de Marcos devem interpretar o pronunciamento de que todos os alimentos são puros (v. 19b) como um mandato de aceitação dos gentios, os quais eram tratados como impuros por grande parte dos judeus daquela época, devido ao longo tempo que estes sofreram sob dominação dos grandes impérios estrangeiros. Marcos faz questão de retratar Jesus abandonando definitivamente as leis alimentares, enfatizadas pela hermenêutica farisaica, em seu comentário redacional no v. 19: “E, portanto, ele considerou puros todos os alimentos”. A questão não se trata simplesmente de um problema alimentar, o foco é o princípio da declaração sobre o puro e impuro, pois sobre esse mesmo fundamento se construía a visão em relação aos gentios como sendo impuros. O limite que divide os alimentos é o mesmo que divide as pessoas em puros e impuros. Esta questão teve grande relevância para as primeiras comunidades, pois era determinante nas relações entre judeu-cristãos e gentio-cristãos (cf. At 10, Gl 2,11-14).

A região ao redor de Tiro, na fronteira, tinha sido a antiga terra dos fenícios com uma grande população mista, e estava sob a mesma jurisdição de Herodes. Flávio Josefo esclarece que seus habitantes eram inimigos dos judeus (Contra Apion 1.13; Guerras Judaicas 2.478), com isso Marcos está alertando os seus leitores que Jesus entrou em território não apenas gentílico, mas também potencialmente hostil (DONAHUE; HARRINGTON, 2002, p. 232). É um risco que Jesus corre porque sua fama tinha alcançado os gentios e por isso ele não consegue ficar no anonimato (Mc 7,24). Após o versículo introdutório (v. 24) para mostrar a mudança de cenário que favorece a compreensão teológica, a perícopre propriamente enfoca o diálogo entre Jesus e a mulher siro-fenícia (v. 26-30). Esse diálogo está envolto por molduras nas quais o narrador explica a situação inicial e final das personagens: a mulher e a filhinha dela. O centro do diálogo é a questão se o pão dos filhos deve ser dado aos cachorrinhos (v. 27-28).

O diálogo começa afirmando que uma mulher siro-fenícia, tendo ouvido a respeito de Jesus veio prostrar-se aos seus pés. O Evangelho conforme Mateus acrescenta que a mulher gritava para Jesus pedindo compaixão, chamando-o de

“filho de Davi”, um título messiânico. No texto mateano, também se acrescenta que o estado da filha dela é grave (Mt 15,22). No texto marcano, o narrador menciona que a “filhinha estava possessa de espírito impuro”². O vocábulo “impuro” para designar o espírito não deve ser entendido no sentido de impureza moral, pois no pensamento bíblico “impuro” é o que contrasta com o Reino do Santo ou do “puro”, que é Deus. O termo “impuro” serve para chamar a atenção dos leitores do texto marcano a respeito da questão se alguns alimentos ou se os membros de outras nações podem ser considerados impuros.

A mulher era grega, siro-fenícia de nascimento, isto não significa que era etnicamente grega, pois se trata de um termo genérico para definir um não-judeu, sugere também alguém que assimilou a cultura e a língua gregas. Marcos a descreve como siro-fenícia, talvez para distingui-la dos libo-fenícios, termo comumente usado para designar os fenícios do norte da África, como os cartagineses (DONAHUE; HARRINGTON, 2002, p. 233). Em Mateus não se menciona a origem siro-fenícia da mulher, mas que é uma mulher cananeia da região de Tiro e Sidon (Mt 15,21-22). Neste ponto, antes do diálogo que virá a seguir, Mateus acrescenta que Jesus não respondia aos rogos da mulher e que os discípulos pediram ao Mestre que a despedisse, porque ela estava gritando atrás deles (Mt 15,22). Isso torna a cena ainda mais dramática e deixa o leitor envolto em suspense. Outro aspecto do texto mateano que causa estranheza no leitor é esse diálogo entre Jesus e os discípulos. Jesus diz que não foi “enviado senão às ovelhas perdidas da casa de Israel” (Mt 15,24). O que significa tudo isto? Parece-nos que se encaixa e explicita o texto marcano: preserva a noção de prioridade e de sequência em se tratando de história da salvação, pois as alianças e promessas foram dadas primeiramente a Israel, mas celebra a inclusão dos gentios, juntos a judeus, na era messiânica.

Em resposta ao pedido de ajuda da mulher, Jesus diz que “**não é lícito tirar a comida dos filhos e lançá-la aos cachorrinhos**” (Mc 7,27). Neste ponto, o evangelista apresenta Jesus encarnando a posição conservadora que contrasta com seu modo de agir até então. A questão que devemos analisar aqui, de modo

2. Em Mateus, no entanto, o narrador afirma que a filha da mulher está “gravemente atormentada por um demônio” (15,22), mudando um pouco a conotação que Marcos quer dar ao texto.

mais acurado, é se o evangelista Marcos pretende mostrar uma imagem conservadora de Jesus, justamente em um contexto de cruzamento de fronteiras geográficas, culturais e religiosas; ou se a proposta do evangelista é despertar nos leitores uma revisão de conceitos a respeito da evangelização dos gentios e da situação da mulher na comunidade cristã no tempo em que o evangelho está sendo escrito. Isso fica mais claro quando, em Mc 8,14-21, Jesus confronta os discípulos sobre o significado desses eventos: “não compreendestes? Tendes o coração endurecido?” (8,17). “Tendo olhos, não vedes? E, tendo ouvidos, não ouvistes?” (v 18). “Não compreendeis ainda? (v. 21)”. Não se trata de uma discussão sobre alimento como pode parecer numa leitura superficial. O evangelista convida os leitores a perceber que o ensinamento de Jesus é a verdadeira fonte de alimento, o qual está em oposição ao fermento dos fariseus e de Herodes. O alimento oferecido por Jesus é um dom para Israel e para os gentios (LOADER, 1996, p. 45-46).

Não se deve, portanto, entender a atitude de Jesus como a de um judeu preconceituoso a respeito dos gentios nem como uma forma de testar a fé da mulher com uma observação deliberadamente racista. Vê-se que a intenção do evangelista, numa leitura menos superficial e mais atenta, é corrigir o leitor que ainda esteja discordando da evangelização dos gentios ou que os entenda como cristãos de segunda categoria, além de rever seus conceitos sobre o papel da mulher na comunidade cristã. Essas eram questões fundamentais no primeiro século de nossa era. A resposta que Jesus deu à mulher foi excepcionalmente dura, nenhum outro suplicante nos evangelhos é tratado dessa maneira. Para entender melhor a rispidez da resposta, é necessário considerar que em algumas passagens bíblicas os adversários da fé ou hereges são chamados “cães” (2Pd 2,22; Fl 3,2, Ap 22,15). Embora Jesus tenha usado o diminutivo “cachorrinhos” a resposta ainda é dura para quem se prostra diante dele, pois o diminutivo de cães era usado pelos judeus para designar os cães de casa em contraste com os da rua (DONAHUE; HARRINGTON, 2002. p. 233). Em contrapartida, a menção a Israel como filho de Deus é frequente nas Escrituras (Dt 32,20.43; Sl 82,6; Is 1,1; 17,9; 63,8; Os 11,1).

Além disso, o pão mencionado na resposta de Jesus parece não ter nenhuma

conexão com o pedido, implícito, da mulher que é presumivelmente um pedido de exorcismo. Mas se observarmos como Marcos está desenvolvendo a narrativa pode-se perceber uma conexão. Como foi mencionado acima, a perícopes que ora analisamos está entre duas multiplicações dos pães: Mc 6,30-44 (para judeus) e Mc 8,1-10 (para gentios). A terminologia “pão”, “comer” e “ser satisfeito” aparece em ambas as narrativas da multiplicação (Mc 6,42; 8,2). Seu uso no relato da mulher siro-fenícia ecoa a primeira narrativa e prefigura a subsequente. Inclusive, a resposta da mulher confirmará isto, pois os termos “alimentar” e “comer”, neste contexto, servem como metáfora para uma dimensão mais ampla da aceitação do outro e uma reivindicação de direito dos gentios aos benefícios de Deus.

Jesus aponta para a mulher que “primeiro deixe que os filhos sejam saciados” (v. 27a), ou seja, a necessidade mais urgente é que Israel receba o pão dos ensinamentos de Jesus, somente depois é que o poder do evangelho chegará até os gentios. A resposta inicial e recusa de Jesus incluiu um forte contraste entre a sua prática que não excluía nenhum tipo de pessoa e a recusa dessa prática por alguns membros da comunidade pós-pascal. A mulher argumenta com Jesus que seu *status* de gentia na ordem da história da salvação não deve impedir de receber o que precisa. “Mas os cachorrinhos, sob a mesa, comem as migalhas das crianças” (v. 28). Ela compreende melhor a proposta de Jesus e, através dela, o evangelista pode orientar o leitor implícito, esclarecendo-lhe sobre a inclusão dos gentios no reino do messias.

A mulher responde à metáfora insultante de Jesus com uma contra-metáfora, comparando-se (e implicitamente os gentios) com os animais domésticos que na cultura grega estavam frequentemente presentes nas refeições (DONAHUE; HARRINGTON, 2002, p. 234). O tema do exorcismo é interrompido e continua com um debate entre Jesus e a mulher cujo foco se torna a questão sobre a extensão do poder (reino) de Deus aos gentios. A resposta da mulher adapta a metáfora de Jesus à sua própria situação. Em contraste com a declaração de “justiça”³ de Jesus, a mulher evoca o costume das crianças gentias de alimenta-

3. Justiça como ajustamento à Lei ou vontade divina, a qual o judeu se vangloriava de ter.

rem os cachorros. Sua metáfora contrapõe o direito exclusivo dos filhos à comida pela imagem das crianças que compartilham seus alimentos até mesmo com os animais domésticos. Assim como a resposta inicial de Jesus é excepcionalmente dura, a resposta da mulher é o único lugar onde Jesus é “superado” numa réplica (DONAHUE; HARRINGTON, 2002, p. 234).

O diálogo de Jesus com a mulher siro-fenícia aborda diretamente questões sobre pureza e impureza e usa diretamente a imagem de alimentos. Devemos ter presente que as imagens de alimento e alimentação aparecem ao longo de um contexto narrativo mais amplo. A narrativa sobre a mulher siro-fenícia é uma continuação da discussão com escribas e fariseus sobre o puro e impuro (Mc 7,1-23). Mas a resposta que a mulher dá a Jesus possibilita celebrar a inclusão de judeus e gentios, os filhos e os cachorrinhos, homens e mulheres no banquete do Reino. A manifestação da autoridade do Reino sobre a filha da mulher é uma consequência da resposta que a siro-fenícia deu a Jesus. E é exatamente por isso que Jesus realiza o exorcismo (Mc 7,29), isto é, a mulher somente é atendida depois que venceu Jesus: “Por causa desta palavra, podes ir; o demônio já saiu de tua filha” (v. 29). O exorcismo ocorre apenas depois que a mulher supera Jesus na réplica verbal. A ação de Jesus em favor da criança e o uso do verbo no tempo perfeito para dizer que o demônio já havia saído (ἐξελήλυθεν), descrevem uma ação completa, terminada. A comunidade de Marcos pode estar expressando com isso a chegada do evangelho ao mundo dos gentios.

Nesse relato, Jesus cruza a fronteira, concorda com o argumento da mulher e legitima o que, no tempo de Marcos, se tornou uma realidade: a comunidade de fé é composta tanto por judeus quanto por gentios. Aliás, o Jesus de Marcos está constantemente em um ir e vir ao território gentílico (LOADER, 1996, p. 46). “Ela encontrou a filha sobre a cama, pois o demônio a deixara” (v. 30). A constatação que o “demônio a deixara” serve como confirmação, própria do gênero literário “narrativa de milagre”, e refere-se ao versículo anterior, enfatizando o poder da palavra de Jesus (DERMIENCE, 1977, p. 15-29).

Podemos concluir que, apesar de a restauração da saúde da menina ter características formais de um exorcismo, esse não é o gênero literário da perícope.

Conforme Cássio Murilo da Silva (2000, p. 286-287), apesar de o gênero literário exorcismo ter uma estrutura um pouco parecida com o de milagres, é preferível analisá-lo como gênero diferente, pois tem várias características que lhe são particulares. De uma maneira geral sua estrutura possui os seguintes elementos (SILVA, 2000, p. 286-287): indicações de um quadro mórbido (1), tentativa de defesa ou resistência do espírito impuro e o reconhecimento do poder de Jesus ou do apóstolo que realiza o exorcismo (2), pergunta pelo nome do espírito impuro/demônio (3), palavra autoritativa de expulsão ou exorcismo (4), saída do demônio ou entidade mediante demonstração de seus poderes (5), êxito do exorcismo (6), reação dos espectadores (7).

Diferente de outros exorcismos, nessa perícopé marcana não há a maioria dos elementos indicados acima, nem mesmo o comando explícito do exorcista que confronte o espírito impuro com autoridade. Portanto, é mais provável que se trate de uma controvérsia em vez de exorcismo. Seguindo o esquema proposto por Cássio Murilo da Silva (2000, p. 208), é possível perceber que o diálogo dentro desse relato se adequa ao gênero literário controvérsia:

- pergunta dos adversários: neste caso específico é um pedido da mulher (v. 26b);
- uma contra-pergunta de Jesus: nessa perícopé não uma pergunta, mas uma afirmação de Jesus sobre não tirar o pão dos filhos (v. 27);
- a (não-)resposta dos adversários: como neste caso específico a mulher vence Jesus, então há uma réplica por parte dela, afirmando que os cachorrinho comem as migalhas (v. 28);
- a contra-resposta (ou a não-resposta) de Jesus: “por causa de tua palavra...” (v. 29).

Já que se trata de uma controvérsia na qual a mulher vence Jesus, é necessário concluir, em um primeiro plano, que a mulher siro-fenícia é apresentada como o protótipo dos gentios que estão para além das fronteiras de Israel e que responderão à missão da comunidade cristã. E, como o texto afirma que Jesus realizou o exorcismo à distância, isto indica a atividade missionária realizada

pela comunidade pós-pascal que levou o evangelho e o poder do Cristo ressuscitado aos gentios. Embora não haja menção de ensino e nem de discípulos nesta passagem, o contraste que se vê no diálogo entre Jesus e a mulher siro-fenícia mostra que não se trata somente de um conflito entre Israel e os gentios, mas de um contraste entre a práxis de Jesus que instaura o Reino universal e a dificuldade de aceitação do ingresso de gentios na comunidade pós-pascal (BURKILL, 1967, p. 161-177).

Memória coletiva

Marcos nos havia informado na introdução do relato (7,24) que Jesus buscava privacidade e se retirara em uma casa. A mulher rompeu as barreiras da propriedade e invadiu a privacidade dele; ela fez isso como mulher, pediu ajuda como mãe e contra-argumentou como gentia. Esse é o foco principal da atenção de Marcos. O episódio não foi narrado pelo motivo com o qual começou, mas por causa do desfecho ao qual o evangelista quis chegar. O que estaria subjacente ao texto? Para responder adequadamente a esta pergunta temos que recorrer, primeiramente, ao significado de memória coletiva e ao uso desse conceito nas recentes abordagens exegéticas aos textos bíblicos.

O conceito de memória social é relativamente novo para a exegese bíblica e se baseia em desenvolvimentos teóricos recentes da história, sociologia, antropologia, crítica literária e psicologia. Memória social ou coletiva é um conceito usado por essas ciências para explorar a conexão entre identidade e eventos históricos e chama a atenção para os contextos sociais nos quais as pessoas moldaram suas identidades de grupo e debateram suas percepções conflitantes do passado. É o estudo de como grupos de pessoas e organizações selecionaram e interpretaram as memórias de identificação para atender às necessidades de mudança. Memória coletiva é quando as pessoas procuraram por memórias comuns para atender necessidades presentes, como elas reconheceram tal memória e então concordaram, discordaram ou negociaram sobre seu significado e, finalmente, como preservaram e absorveram seu significado em suas preocupações presentes, para dar sentido ao mundo à sua volta e para assegurar um futuro no qual a identidade do grupo não destoe dos eventos fundantes. O conceito de me-

mória coletiva nas novas abordagens da exegese bíblica faz um retorno à importância das testemunhas oculares e à consideração dos Evangelhos como somente como experiência interpretada, mas como memórias coletivas (HUEBENTHAL, 2020, p. 75).

Na Antiguidade, a memória coletiva criava a consciência de grupo. Nas primeiras comunidades cristãs, a memória coletiva era, acima de tudo, o resultado da expressão sobre o passado manifestada por meio das narrativas (orais e depois escritas) a respeito da vida de Jesus, reinterpretada à luz das experiências de fé do povo de Israel presentes no Antigo Testamento e da experiência com Jesus ressuscitado. Naquelas comunidades, como nas Escrituras, a memória tornou-se um baluarte para manter a tradição viva por meio da transmissão oral da própria identidade. Os autores do Novo Testamento recorriam à memória coletiva das testemunhas oculares para recriar tradições do Antigo Testamento reinterpretado à luz do mistério de Cristo. A memória coletiva nas comunidades tem seu ponto de partida nos últimos acontecimentos vividos pelas pessoas que conviveram com Jesus e seu último elo nas mais antigas tradições bíblicas. Para Huebenthal (2020, p. 71)

Se o ponto não é mais o Jesus histórico, mas um Jesus lembrado, é lógico que não esqueceremos de quem é a memória que está sendo discutida em primeiro lugar. É óbvio que não pode ser a memória dos evangelistas, se eles forem entendidos como redatores ou editores, mas sim de testemunhas oculares, que podem de alguma forma receber uma palavra por escrito⁴.

Para as primeiras comunidades, a memória coletiva começa com o olhar para suas próprias tradições a partir da nova situação em que se encontram. A partir daí reinterpretam a vida e as palavras de Jesus. O evento da cruz e da posterior destruição do Templo obrigaram os membros das comunidades a relerem esses acontecimentos à luz da história de Israel. A comunidade pós-pascal estava convencida de sua eleição por parte do Deus de Israel, através da obra redentora

4. If the point is no longer the historical Jesus but a Jesus remembered, it stands to reason that we will not forget whose memory is being discussed in the first place. It is obvious that it cannot be the memory of the evangelists if they are understood to be redactors or editors, but indeed that of eyewitnesses, who might somehow get a word in edgewise.

Jesus Cristo, e a memória coletiva entrou em jogo para recriar a vida de Jesus projetando no passado o presente, a situação em que se encontravam. A revisão do passado a partir da perspectiva do presente que a comunidade enfrentava teve uma consequência inevitável, a ressimbolização dos elementos que no passado constituíram as palavras e ações de Jesus. A ressimbolização feita por aquelas comunidades consistia, acima de tudo, em conceder às palavras e atitudes de Jesus uma nova chave de interpretação. Como tal, a vida de Jesus teve que ser reinterpretada para dar sentido à existência das comunidades no presente. Parece óbvio que Mateus e Lucas não teriam usado o texto de Marcos como fonte se este não tivesse sua autoridade reconhecida. Para Huebenthal a questão é, se a autoridade é do autor ou do texto transmitido anonimamente.

A autoridade do texto dependia do autor ou do texto ser uma versão socialmente aceita? Os estudos bíblicos geralmente optam pelo primeiro, as abordagens cultural-científicas/teóricas da memória pelo segundo (2020, p. 73)⁵.

Os Evangelhos como memória literária, tal como a tradição da memória coletiva, pretendem fazer uma revisão do passado para recuperar o sentido original. Como em qualquer processo de libertação ou recuperação de direitos, os grupos respondem com um processo de reivindicação de sua própria memória silenciada ou manipulada por um tempo. Logo, o que o grupo deseja é voltar ao passado até chegar ao momento da desconexão, para recuperar a união com o sentido original que iluminará as decisões no presente. A memória coletiva manifestada nos textos do Novo Testamento não só reflete a importância que a memória do passado tinha na comunidade como atividade pessoal e comunitária, era também garantia de fidelidade às tradições e a Jesus. Recuperar a memória do passado era garantir o futuro. Os textos refletem o medo da comunidade de se desviar da tradição. As primeiras comunidades olhavam para o futuro com os pés no passado. É aqui que a memória coletiva adquire sua razão de ser. Nesse sentido, o texto dos Evangelhos é como a ponta de *iceberg* e exige atenção redobrada dos leito-

5. The question is, of course, whether the authority is that of the author or that of the text that has been handed down anonymously. To put it differently: Was the authority of the text dependent on the author, or was it dependent on the text being a socially accepted version? Biblical studies usually opt for the former, cultural-scientific/memory-theoretic approaches for the latter.

res, para que percebam o que está subjacente aos relatos. Tanto o que é narrado por escrito “quanto o que é lembrado coletivamente são ambíguos e devem ser interpretados de forma consistente” (HUEBENTHAL, 2020, p. 75).

A memória como recurso que garante fidelidade às tradições, serve como um salvo-conduto para alcançar o futuro. É olhar para o passado a partir do presente para garantir o futuro. É o que fazem os membros da comunidade. A memória coletiva serve como meio para a obtenção de determinados fins que garantem a estabilidade e garantem o futuro. Surge da necessidade de projetar um sinal de esperança para o futuro e, ao mesmo tempo, orientar um presente repleto de dificuldades, dúvidas e incertezas. O Cristianismo foi um daqueles grupos com um conteúdo escatológico marcante, que orientou toda a sua doutrina para o anúncio do Reino de Deus, do mistério de Cristo e da ressurreição em Cristo. A memória coletiva tornou-se aliada da identidade e da fidelidade à tradição sobre Jesus. Um recurso para manter a fidelidade e recuperar tradições esquecidas.

A memória delas

O relato sobre o diálogo de Jesus com a mulher siro-fenícia reflete duplamente a memória coletiva: por um lado recupera o agir de Jesus que acolhia todas as pessoas, portanto, os gentios tem igual dignidade ao judeu no Reino de Deus; por outro, reafirma a dignidade da mulher no movimento de Jesus. No v. 28 quem discute com Jesus é uma mulher gentia, pertencente a um povo rival dos judeus. Somente considerando a memória coletiva é que se pode compreender a intenção redacional ao estabelecer um diálogo tão provocativo e subversivo como dessa períclope, inserindo uma mulher gentia em um enredo tão intrigante. Se de fato a sociedade em que está inserida a narrativa de Marcos é decorrente de uma estrutura patriarcal, o texto não retrata apenas a participação de gentios nas primeiras comunidades cristãs, mas também evidencia a atuação feminina naquele contexto.

O Evangelho reflete as realidades das primeiras comunidades, “suas percepções e concepções, bem como suas formas de construção de identidade e de organização eclesial dentro da sociedade mais ampla no final do século I” (REIMER, 2010, p. 44).

Uma leitura profunda de textos bíblicos deve buscar entender o cotidiano vivido pelas pessoas, pelo povo que protagoniza nessas narrativas, a fim de melhor entender a fé vivenciada e seu testemunho que chega até nós através desses escritos. Desse cotidiano fazem parte as construções das relações de gênero, das relações econômicas, políticas, culturais... (REIMER, 2006, p. 72).

Ou seja, além da compreensão do contexto sócio histórico no qual se insere a redação do Evangelho, faz-se necessário compreender como as narrativas corroboram para análise compreensiva do mundo em que vivem os sujeitos. O cotidiano seria, portanto, a expressão mais efetiva da realidade social dos sujeitos, haja vista que seria o resultado de forças estruturais e estruturantes da sociedade e da cultura em diálogo com as práticas interativas individuais e coletivas. Outrossim, destaca-se que mesmo em situação conflitiva, como é o caso de nossa períclope, os indivíduos criativamente constituem mecanismos de refazimento das práticas sociorreligiosas. Neste sentido, ao contrário das metodologias tradicionais, a categoria gênero pode contribuir para a compreensão das relações de dominação no contexto do mundo bíblico, bem como na percepção de elementos constitutivos das relações de poder vivenciados pelas mulheres das primeiras comunidades cristãs.

As tradicionais abordagens metodológicas e interpretativas de textos bíblicos demonstraram que ainda não conseguem alcançar a profundidade de mecanismos de opressão que principalmente mulheres e crianças, escravas ou não, enquanto minoria qualitativa, sofriam em seu contexto histórico-social ... As relações de gênero são um constructo sociocultural que ajudaram a sedimentar nossas identidades masculina e feminina. Essa construção de identidade pessoal e social é forjada num procedimento de dinâmicas de relações de poder dentro de estruturas sistêmicas patri-quiriarcais de subordinação (REIMER, 2010, p. 44).

Reconhecer o determinismo patriarcal do sistema greco-romano-judaico no primeiro século, como incisivo e definitivo, sufocaria a 'voz' e a força reativa das mulheres e dos homens em situação de exclusão presentes na memória coletiva. Destaca-se que a narrativa bíblica, com suas tramas, contos e mitos, tem muito a contribuir, desde que compreendida pelo viés das relações de gênero, no tocante

a compreensão de como se organizavam as relações de poder nas primeiras comunidades cristãs. Portanto, a hermenêutica de gênero pode contribuir na análise e compreensão da literatura bíblica, tanto como referencial teórico quanto metodológico. No caso de nossa perícopes, chama-nos atenção o poder persuasivo e a capacidade argumentativa da mulher siro-fenícia, prática não permitida no contexto sociocultural em que a mesma está inserida. No texto de Mateus, seus gritos incomodam os discípulos a ponto de solicitarem a Jesus que a mandasse sair.

O desconhecimento do nome desta mulher, por sua vez, talvez faça parte da intenção redacional de demonstrar que se trata não de uma voz, mas de várias vozes que compõem a memória coletiva. O problema dos estrangeiros e as questões de gênero teriam sido experienciadas pela comunidade de Marcos e teriam sido tratadas a partir da memória coletiva fundante.

O conflito de gênero seria a memória fundante que ilumina e serve de parâmetro para resolver o problema atual das comunidades de Marcos durante os anos 70 do primeiro século, sobretudo no que diz respeito a inclusão dos gentios à mesa. Possivelmente, foram as mulheres da região de Tiro que levantaram a discussão de gênero em suas próprias comunidades. A credibilidade destas mulheres, a forma de sua liderança e a consciência de seus argumentos ficaram guardadas na memória histórica. Marcos, ao propor a inclusão dos gentios no movimento cristão, retoma a memória de gênero e lhe dá um novo significado a partir de sua própria realidade (TEZZA, 2006, p. 6).

Ou seja, pelo fato de a comunidade já ter experienciado, anteriormente, situações conflitivas no tocante às relações de gênero, Marcos busca resolver os problemas étnicos por intermédio dessa memória coletiva. Talvez por isso, no desenvolvimento redacional da perícopes bem como sua alocação estrutural, haja uma dialética que convence Jesus sobre tal demanda. Primeiro, a siro-fenícia se aproxima de Jesus impondo seu tom de voz, falando com Jesus como quem tem autoridade – o que nos leva a crer que sua voz, talvez não fosse de desespero materno, conforme apresentado por Mateus (15,22) segundo o qual a mulher gritava pedindo compaixão. Em Marcos não está registrada nenhuma fala da mulher, embora se narre que ela se prostou e pediu a Jesus que curasse sua filha. A única

fala da mulher no relato marcano é na controvérsia com Jesus. A questão parece ser de legitimidade, de reivindicação e de destaque do gentio e do feminino. Por isso, em um segundo momento, a lógica redacional, demonstra a capacidade argumentativa da mulher siro-fenícia. Estabelece-se um processo dialético que convence Jesus da importância de sua reivindicação, que vai culminar no atendimento, por fim, de sua demanda.

Conclusão

O relato sobre a mulher siro-fenícia, como texto de memória coletiva constitutiva de identidade, apresenta uma autocompreensão da comunidade narrativa, dá voz a essa comunidade e convida os leitores a considerarem esses aspectos no labor interpretativo. A perícopes reflete os esforços da comunidade para traçar sua identidade a partir das memórias daquele grupo de Jesus. Partindo do pressuposto de que o texto dá voz a uma comunidade que se compreende como portadora de memórias a respeito de Jesus, tornou-se necessário examinar não apenas a imagem de Jesus, mas também a imagem de si mesmo, que esse texto de memória apresenta.

Como a perícopes está inserida em estruturas patriarcais de organização da sociedade, relegando a mulher à condição de marginalizada e oprimida, não seria estranho que o texto de Marcos assumisse os mesmos moldes de seu contexto histórico. No entanto, o evangelista é um porta-voz de uma comunidade de pessoas marginalizadas. E, por meio de uma hermenêutica adequada podemos concluir que há um caráter altamente subversivo nesse evangelho. Esse caráter subversivo começa a ser notado quanto o evangelista apresenta Jesus, como um profeta semelhante a Elias ou a Eliseu. Esses profetas realizaram suas atividades taumátúrgicas para além das fronteiras de Israel, em favor de mulheres estrangeiras. Ao associar Jesus com a figura desses profetas, o evangelista fundamenta a missão de evangelizar as nações como parte do ministério de Jesus e a participação ativa das mulheres nas primeiras comunidades. Ambos os aspectos não estavam previstos entre os discípulos de Jesus naquela época.

A questão em foco nessa passagem bíblica é o princípio da declaração sobre o puro e impuro, primeiramente a respeito dos alimentos e, em seguida, a

respeito das pessoas. Pois, naquela época, o limite que dividia os alimentos em puros e impuros era o mesmo que dividia as pessoas em puras e impuras. Nesta última categoria estavam incluídos, principalmente, quem não pertencia ao povo de Israel e, na maioria dos casos, todas as mulheres por causa da menstruação e do sangramento após o parto. A mulher estrangeira era considerada duplamente impura, este era o caso da mulher siro-fenícia.

Primeiramente, o texto destaca que Jesus propositalmente entrou em território não apenas estrangeiro, mas também potencialmente hostil. Nesse caso, Jesus e seus discípulos fazem a experiência, não apenas de serem estrangeiros, mas de estarem à mercê dos nativos da região. Mas ao contrário da hostilidade esperada, apareceu-lhes uma mulher que pediu a Jesus uma ajuda para sua filha. E o que é mais impactante ainda, a resposta de Jesus à mulher foi excepcionalmente dura, nenhum outro suplicante nos evangelhos foi tratado da mesma forma.

Contudo, uma análise mais acurada do texto, mostra que a atitude de Jesus para com a mulher siro-fenícia é bastante paradigmática. A comunidade de Marcos apresenta a mulher siro-fenícia como o protótipo dos gentios que farão uma adesão ao evangelho, e a atitude de Jesus é uma representação da dificuldade dos judeu-cristãos de aceitarem o ingresso de gentios na comunidade, no final do primeiro século. No diálogo entre Jesus e a siro-fenícia, a resposta da mulher é o único lugar onde Jesus é “superado” numa réplica. Ao ser vencido pela palavra da mulher, Jesus corrige as posturas excludentes presentes na comunidade cristã posterior à sua ressurreição.

No entanto, uma hermenêutica de gênero mostra que o conteúdo metafórico utilizado não retrata apenas a participação de gentios nas primeiras comunidades cristãs, como também evidencia a atuação feminina neste contexto. O conflito de gênero e o conflito de etnias fariam parte da memória coletiva e estão presentes no texto do Evangelho para corrigir posturas contrárias às palavras e atitudes de Jesus. A passagem sobre a mulher siro-fenícia denuncia relações de poder e de patriarcalismo vivenciados pelas mulheres dentro das primeiras comunidades cristãs. O poder persuasivo e a capacidade argumentativa da mulher siro-fenícia, práticas não permitidas naquele contexto sociocultural, mostram que a liderança

das mulheres e a consciência de seus argumentos ficaram guardadas na memória coletiva das primeiras comunidades cristãs.

Referências

- BEALE, Gregory K. *Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: Exegese e interpretação*. Tradução de A. G. Mendes. - São Paulo: Vida Nova, 2013.
- Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2006.
- BURKILL, T. A. The Historical Development of the Story of the Syrophoenician Woman (Mark VII: 24-31). *Novum Testamentum*, v. 9, n. 3, 1967, p. 161-177.
- DERMIENCE, Alice. Tradition et rédaction dans la péricope de la Syrophénicienne: Marc 7, 24-30. *Revue Théologique de Louvain*, ano 8, n. 1, 1977, p. 15-29.
- DONAHUE, John R.; HARRINGTON, Daniel J. *The Gospel of Mark*, Collegeville: Liturgical Press, 2002. Sacra Pagina, 2.
- FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulinas, 1992.
- GOMES, Rita Maria. *Profeta Taumaturgo e Messias Inaudito: o processo marcado de apresentação de Jesus Messias*. Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2017. Tese de Doutorado em Teologia.
- HUEBENTHAL, Sandra. *Reading Mark's gospel as a text from collective memory*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2020.
- LOADER, William. Challenged at the Boundaries: a conservative Jesus in Mark's tradition. *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 19, n. 63, 1996, p. 45-61.
- REIMER, Ivone R. Cura e Salvação: a experiência do sagrado na construção da vida em suas múltiplas relações. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v.12, n.6, nov./dez.2002, p.1233-1253.
- REIMER, Ivone R. Mudança de paradigmas e gênero na busca de construções mais justas e gostosas. *Ensino Religioso*, São Paulo, 2004, p. 35-48.
- REIMER, Ivone R. Patriarcado e Economia política. O jeito romano de organizar a casa. In: REIMER, Ivone R. (org.). *Economia no Mundo Bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: CEBI; Sínodal, 2006, p. 72-97.
- REIMER, Ivone R. Em Memória Delas! textos e interpretações na (re)construção de cristianismos originários. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo, v.

50, n. 1 p. 41-53, jan./jun. 2010.

REIMER, Ivone R; SOUZA, Carolina Bezerra de. As mulheres: modelo de seguimento no movimento de Jesus e na Igreja. *Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP* – v.1. n.1, 2012. p. 207-216.

RHOADS, David. Jesus and the Syrophoenician Woman in Mark: A Narrative-Critical Study. *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 62, n. 2, 1994, p. 343-375.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de exegese bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2000.

TEZZA, Maristela. *Memórias de Mulheres, Conflitos Adormecidos*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Goiás: Goiânia, 2006.