

Agemir Bavaresco  
Donizete José Xavier  
Wilner Charles  
Luiz Carlos Susin  
Danilo Vaz-Curado, R. M. Costa  
Isidoro Mazzarolo  
Jaime Lorandi  
Zeno carra  
Rafael Martins Fernandes  
Vinicius da Silva Paiva  
Tiago de Fraga Gomes  
Everton Ricardo Berym Machado  
Daniel Zatti  
Erico João Hammes  
Gilvan Leite de Araújo  
Paulo Sérgio Lopes Gonçalves  
Natã Gomiero  
Rodrigo Portella  
Nilmar de Sousa Carvalho  
Francisco de Aquino Júnior  
Rivaldo de Jesus Nascimento  
Waldir Souza  
Claudio de Oliveira Ribeiro  
Felipe de Moraes Negro  
Daniel Carvalho Silva  
José Reinaldo Felipe Martins Filho  
Alex Villas Boas  
Jefferson Zeferino



# UMA NOVA TEOLOGIA EUCARÍSTICA

Revista de Cultura  
*Teológica*  
30 anos

# 101

Ano XXX - n. 101  
Jan - Abr 2022



Programa de Estudos  
Pós Graduação em  
Teologia - PUC/SP

## Revista de Cultura Teológica

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

ISSN - Impresso 0104-0529

(última edição impressa n. 90 em 2017)

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.

### 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 ver-

Revista de Cultura  
Teológica

Ano XXX - Nº 101

Jan - Abr 2022



PUC-SP

Programa de Estudos  
Pós Graduação em  
Teologia - PUC/SP

sou 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

Glaucio 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)

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup>. 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)

### **Capa**

Foto de capa: Imagem/fonte: <https://cebi.org.br/reflexao-do-evangelho/somos-ungidos-para-servir/>

### **Declaração de Direito Autoral**

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

### **Endereços Eletrônicos**

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

E-mail: [djxavier@pucsp.br](mailto:djxavier@pucsp.br)

## Apresentação

### Dossiê “Uma Nova Teologia Eucarística

O dossiê “uma nova teologia eucarística” que a Revista de Cultura Teológica do Programa de Pós-Graduação de Teologia da PUC-SP está publicando em parceria com a Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCRS é uma oportunidade de ampliar as práticas interinstitucionais e construir redes de cooperação entre nossos pesquisadores. Esse dossiê é o resultado de um Seminário que foi desenvolvido durante um semestre de estudo, debates e apresentações no PPG Teologia/PUCRS, baseado no livro de Zeno Carra: *Hoc Facite - Estudo teológico-fundamental sobre a presença eucarística de Cristo*<sup>1</sup>. Esses artigos são, portanto, o trabalho de pesquisa crítica e de esforço de atualização do tema da eucaristia face aos problemas emergentes em nível teórico-prático. Eles foram elaborados em coautoria numa perspectiva interativa, tensionando a superação do solipsismo acadêmico para avançarmos em modelos de uma ecologia de pesquisa intersubjetiva.

O livro de Zeno Carra coloca uma questão fundamental: Como dizer a presença de Deus hoje. Para

1. Zeno Carra, *Hoc Facite - Estudo teológico-fundamental sobre a presença eucarística de Cristo*. Porto Alegre, Editora Fundação Fênix, 2021. Disponível em: < <https://doi.org/10.36592/9786581110352>>



responder a tal questão, ele a encontra em um dos seus “lugares” clássicos justamente na eucaristia. Carra insere a pesquisa no plano não imediatamente sacramental ou litúrgico, mas em nível de teologia fundamental. Ele tematiza o “modelo teórico” de compreensão da “presença eucarística” e o reconstrói, tanto sob o plano da teologia do sacramento como da liturgia.

Zeno explicita a tradição medieval (São Tomás) e moderna (Concílio de Trento) elaborando modelo de “explicação” e de “fruição” da presença eucarística, que isolou o “ente” do rito, com graves consequências para a concepção de Cristo, do ser humano e da Igreja. Tal modelo manteve-se praticamente inalterado até o início do século XX, quando uma série de novidades (Movimento Litúrgico, teologia sistemática e Reforma Litúrgica) iniciaram uma série de “operações sobre o modelo”, cujo resultado ainda está em aberto. Daí a exigência de se configurar um “novo modelo”, que, conservando o patrimônio da fé e da experiência da tradição, saiba “pensá-la” e “vivê-la” de modo mais profundo e mais pleno.

O desafio para assegurar uma presença não abstrata, mas “real” de Cristo na Igreja, afirma Zeno, implica em desconstruir o modelo clássico e reconstruí-lo através de uma hermenêutica em que está a “forma” do sacramento, reconhecida como “processualmente em realização”. A releitura envolve a teologia litúrgica e a teologia sistemática em uma nova e apaixonante colaboração, tornada urgente pela necessidade de predispor um novo modelo para a teoria e para a prática eucarística.

Os textos de nosso dossiê enfrentam esse tema e problema de uma forma interdisciplinar em diálogo com vários comentaristas e pesquisadores, que esse debate de “uma teologia eucarística” está provocando tanto na academia como nas comunidades crentes. Esperamos que esse dossiê seja um desaguador de muitas inquietações e aberturas para novas pesquisas e práticas sócio-pastorais.

*Agemir Bavaresco*

## Editorial

### Uma Nova Teologia Eucarística

*Caros leitores!*

**A**presentamos mais um número da Revista de Cultura Teológica, da Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Trata-se de um Dossiê singular construído a quatro mãos. Uma parceria do Programa de Pós-Graduação de Teologia da PUC-SP e o Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-RS. Este dossiê tem o objetivo de expor os resultados do estudo teológico-fundamental sobre a Nova Teologia Eucarística. A Revista traz estudo de visões teológicas e posicionamentos históricos sobre a teoria eucarística, identificação dos desafios das sociedades plurais na cultura e na religião sobre os ritos eucarísticos. O dossiê trata de questão fundamental: Como tematizar a presença de Deus

# Revista de Cultura Teológica

Ano XXX - Nº 101  
Jan - Abr 2022



Programa de Estudos  
Pós Graduados em  
Teologia - PUC/SP

hoje. Para responder a tal questão, propomos pesquisar um dos seus “lugares” clássicos na eucaristia.

Segundo o Prof. Dr. Agemir Bavaresco, a tradição medieval (São Tomás) e moderna (Concílio de Trento) isolou o “ente” do rito, com graves consequências para a concepção de Cristo, do ser humano e da Igreja. Tal modelo manteve-se praticamente inalterado até o início do século XX, quando uma série de novidades (Movimento Litúrgico, Teologia Sistemática e Reforma Litúrgica) iniciaram uma série de exigências de se configurar um “novo modelo”, que, conservando o patrimônio da fé e da experiência da tradição, saiba “pensá-la” e “vivê-la” de modo mais profundo e mais pleno. O desafio para assegurar uma presença não abstrata, mas “real” de Cristo na Igreja, é desconstruir o modelo clássico e reconstruí-lo através de uma hermenêutica em que está a “forma” do sacramento, reconhecida como “processualmente em realização”. A releitura envolve a teologia litúrgica e a teologia sistemática em uma nova e apaixonante colaboração, tornada urgente pela necessidade de predispor um novo modelo para a teoria e para a prática eucarística.

O Dossiê compõe-se de oito artigos que, a partir de diversos enfoques, mapeiam a contrução da Nova Teologia da Eucaristia. Wilner Chales e Luis Carlos Susin, em seu artigo “A presença real de Cristo na eucaristia: do Concílio de Trento às perspectivas atuais”, investiga como o Concílio de Trento entende a presença real de Cristo na Eucaristia. E determina novos entendimentos possíveis da presença real de Cristo hoje. A eucaristia é o núcleo central da interpretação da presença real de Cristo no pão e no vinho, mas ao mesmo tempo é possível interpretar essa presença a partir dos outros entes. O Concílio de Trento destaca duas maneiras da presença de Cristo: natural e sacramental. A presença natural é no sentido de que Cristo está à direita do Pai. A presença sacramental é a profissão de fé de que Cristo está na Eucaristia. Cristo está presente em todos os atos litúrgicos, isto é, nos momentos celebrativos da vida, inclusive numa celebração de aniversário. Está presente em todos os fiéis que assumem seu compromisso batismal seguindo e atuando o projeto de Deus revelado por Cristo.

Agemir Bavaresco e Danilo Vaz-Curado em seu artigo, “Uma ontologia

eucarística intersubjetiva”, assumem como hipótese que a eucaristia, para garantir sua atualidade na economia do cristianismo, enquanto presença real de Cristo, precisa ser interpretada de modo relacional e intersubjetivo. Porém, se perguntam: como afirmar a presença real de Cristo na eucaristia através do pão e do vinho em sentido eclesiológico e pneumatológico? São explicitadas, em primeiro lugar, com base em Zeno Carra, as insuficiências do modelo tomista-tridentino para a explicação do fato eucarístico, mostrando os problemas metafísicos da assunção da categoria de substância aristotélica por Tomás de Aquino e as dificuldades teológicas oriundas desta escolha por ele. Ao apresentar os limites da leitura substancialista, estática e dualista, o texto recorre, depois, a Hegel para articular uma leitura ontológica da eucaristia, desde bases intersubjetivas e relacionais. Enfim, apresenta-se a ontologia eucarística intersubjetiva como ação pneumatológica que une, ao mesmo tempo, o evento da presença real de Cristo e o ato litúrgico eclesiológico realizado em comunidade.

Jaime Lorandi e Isidoro Mazzarolo, com o artigo “Por uma hermenêutica da eucaristia”, apresentam um percurso de uma nova reflexão em torno da Eucaristia, conforme o pensamento de Ghislain Lafont. Trata-se de uma síntese que tematiza a exigência de uma suposta ‘nova’ teologia eucarística. Os autores identificam o espaço para uma nova teologia eucarística, resgatando o Concílio Vaticano II e suas três constituições, em uma ‘destruição’ da teologia clássica, para libertá-la de uma leitura muito marcada por uma interpretação do sacramento do altar como ‘remédio para o pecado’. Uma ‘Eucaristia no Paraíso’ torna-se a provocação e desafio teológico para uma ressystematização do saber clássico sobre a comunhão, sobre o sacramento e sobre o sacrifício. Isso não deve ser perdido, mas só pode ser conservado às custas de um profundo e iluminador repensamento. Ghislain Lafont também utilizou o texto de Massimo Recalcati sobre o sacrifício e recuperou deste a definição de “sacrifício simbólico” como noção capaz de esclarecer a verdade da comunhão eucarística, outra passagem na “tradução da tradição”. Finalmente, ele retoma a intuição de uma “Eucaristia no Paraíso” e a interpreta como “chave hermenêutica” de toda a história da salvação, até a plenitude de Cristo e a missão da Igreja. Antes de abordar o estudo da proposta de Lafont, este artigo traz o significado semântico da eucaristia e também

das exigências eucarísticas de Jesus com seus discípulos como a Nova Aliança e o seu Memorial. A partir de então, realiza-se uma análise da “desconstrução” de Lafont e de seus conceitos de Eucaristia como sacrifício, sacramento, comunhão e louvor espiritual. A partir do conceito de que a Eucaristia é uma aliança de amor e comunhão, conclui-se com uma análise crítica sobre esta nova proposta hermenêutica de Ghislain Lafont.

Zeno Carra em seu artigo, “Eucaristia ed antropologia: dalla tradizione una possibilità altra”, afirma que alguns esforços da sistemática tomista, em matéria eucarística, têm sido notados e mantidos como elementos intrínsecos, pois pertencem mesmo à experiência cristã do sacramento: é, portanto, urgente que o pensamento teológico contemporâneo elabore sistemas que os protejam de maneira mais decisiva. Ao fazer isso, podemos nos comparar com sistemas de autores da tradição anterior à escolástica e utilizá-los como raízes férteis. Neste caso, a imagem que emerge de certas páginas do *Adversus Haereses* de Irineu de Lyon é, na opinião do autor digna de interesse para revitalizar a conexão entre Eucaristia e a antropologia.

Vinícius da Silva Paiva e Rafael Martins Fernandes, com o artigo “A forma escatológica do corpo de Cristo: Uma aproximação da teologia eucarística de Zeno Carra com a antropologia escatológica de Fabrice Hadjadj” se perguntam “de que forma Jesus Cristo se faz presente no sacramento da Eucaristia”? Para ele, essa é a questão central que o teólogo italiano Zeno Carra investiga em seu estudo de teologia fundamental sobre a presença de Cristo na Eucaristia. Nesse sentido, Carra propõe a forma processual do rito litúrgico como *locus* da presença de Cristo. Por outro lado, o filósofo francês Fabrice Hadjadj enxerga no acontecimento da Ressurreição a inauguração de um espaço escatológico onde estaria o Corpo ressuscitado de Cristo, ao qual se tem acesso por meio da Eucaristia. Enquanto Hadjadj elabora princípios de uma física eucarística para enfatizar a presença escatológica de Cristo, Carra, contrapondo-se a uma concepção metafísica da realidade, propõe a forma relacional e vetorizada do Cristo histórico e do Cristo pascal como origem de sua presença sacramental. Em um esforço de convergência entre o conceito de forma adotado por Zeno Carra e o enfoque escatológico de Fabrice Hadjadj, o artigo reflete sobre a presença de Cristo na Eucaristia e sobre

o processo de configuração a Cristo como forma eucarística de vida cristã. Em sua conclusão, o artigo dos autores propõe o alargamento do modelo de Carra para inclusão da perspectiva escatológica de Hadjadj e reconhece no relato de Emaús (Lc 24, 13-35) tanto a presença processada pelas formas de mediação, quanto a presença dada e revelada do Cristo ressuscitado.

Tiago de Fraga Gomes e Everton Ricardo Berny Machado em seu artigo, “Teologia da eucaristia de Teilhard de Chardin”, afirmam que, na tradição cristã, a celebração eucarística sempre ocupou um lugar central. O Concílio Vaticano II reconhece-a como fonte e cume de toda a vida cristã. Embora a Eucaristia ocupe um lugar de grande relevância na fé cristã, a sua compreensão não está isenta de questionamentos propostos pela cultura moderna. Uma reflexão atualizada da teologia da Eucaristia é uma tarefa necessária e permanente para manter viva a fé sacramental da Igreja e expressar de forma atual o que de fato se crê. Contudo, essa reflexão não pode ignorar as contribuições da *Sacrosanctum Concilium* e a renovação litúrgica das últimas décadas. O presente estudo visa confrontar a contribuição do Concílio Vaticano II com a teologia litúrgico-eucarística do jesuíta Teilhard de Chardin que contribuiu consideravelmente para um diálogo entre ciência e fé. Parte-se da tese de que é possível encontrar pontos afins capazes de propor uma compreensão da Eucaristia na sua dimensão cósmica.

Daniel Zatti e Erico João Hammes, com o artigo “A nova teologia eucarística católica de Zeno Carra como colaboração para o discernimento sobre a intercomunhão do cônjuge protestante”, afirmam que a aproximação ecumênica entre luteranos e católicos-romanos se intensifica na medida em que a teologia sistemática e a teologia pastoral dialogam. O “estado da arte”, neste âmbito, está na investigação da possibilidade da comunhão eucarística pelo fiel protestante em um matrimônio interconfessional. O presente artigo aborda a temática e apresenta, na crítica do conceito de transubstanciação, utilizado pela teologia católica, uma forma de aproximação da mútua compreensão de Eucaristia por essas duas denominações. A partir do documento gerado pelo Pontifício Conselho para a Promoção da Unidade dos Cristãos (PCPUC) e a Federação Luterana Mundial (FLM), intitulado “Do Conflito à Comunhão”, os autores analisam historicamente as compreensões católica e luterana sobre

a presença eucarística. Por outro lado, expõem algumas considerações sobre o subsídio pastoral gerado pelos bispos alemães, chamado de ‘ajuda orientadora’ (*Handreichung*), intitulado Caminhar com Cristo: nas pegadas da unidade, sobre matrimônios interconfessionais e participação comum na Eucaristia. Finalmente, abordam o tema a partir do livro *Hoc Facite*, de Zeno Carra, que apresenta uma crítica à transubstanciação como modelo e apresenta uma proposta original de explicar a presença de Cristo na eucaristia. Esta abordagem pretende aproximar a compreensão luterana e católica da presença real e colaborar para o avanço do diálogo ecumênico.

Gilvan Leite de Araújo, em seu artigo “A multiplicação dos pães em Jo 6: entre possibilidade e impossibilidade”, afirma que a narrativa joanina da multiplicação dos pães acontece durante a celebração da Páscoa Judaica. Portanto, esta solenidade é referencial para a proposta do autor. Além disso, é posto destaque sobre as figuras de dois discípulos, André e Filipe, que interagem com Jesus durante a narrativa. Tendo em vista que a narrativa da Multiplicação dos Pães está presente nos quatro Evangelhos, aqui se deseja evidenciar a importância da Festa da Páscoa e Filipe e André. Por questões metodológicas, será trabalhado apenas os primeiros quinze versículos do sexto capítulo, que compõe a primeira parte da narrativa joanina.

A seção livre apresenta, de Paulo Sérgio Lopes Gonçalves e Natã Gomeiro, o artigo “A religião cristã em perspectiva pós-moderna: diálogo entre Gianni Vattimo e René Girard”. Objetiva-se, neste artigo, analisar teoricamente a religião cristã em perspectiva pós-moderna, presente no diálogo realizado entre o pensador Gianni Vattimo e René Girard. Justifica o objetivo: a categoria pós-moderna cunhada a partir das considerações de Gianni Vattimo, em que “pensiero debole” e cristianismo não religioso, delineiam um novo cenário epistemológico. Pós-modernidade, então, não se configura em desenlace com a fé cristã, mas é a autorrealização desta religião. O pensamento de Vattimo é recepcionado pelo francês René Girard, que a partir de sua teoria mimética e estudo acerca do sentido do sacrifício nas grandes culturas humanas, desenvolve novas considerações para a religião cristã, realçando sua originalidade de cunho antropológico. Não obstante, a caridade cristã, para ambos os autores, se sobrepõe a qualquer

interpretação institucional da fé e é o elemento nuclear do processo revelatório de Deus em Jesus Cristo. Por isso, nos cabe a pergunta: basta ao cristianismo ser uma religião de caridade para configurar-se como verdadeira religião? Para responder essa pergunta, e visando atingir o objetivo proposto, tomar-se-á como objeto material o diálogo entre esses pensadores, presente na obra *Cristianismo e Relativismo*, a obra *Crer que se crê* de Gianni Vattimo, a obra *O Bode expiatório* de René Girard e comentadores do assunto.

Rodrigo Portella e Nilmar de Sousa Carvalho, em seu artigo “O retorno à grande disciplina: o pontificado de João Paulo II e a Igreja dos pobres”, afirmam que Karol Wojtila, primeiro Papa não italiano em 456 anos, à frente da Igreja Católica de 1978-2005, eleito pelo seu perfil conciliador, ao assumir o papado, apresentou um projeto que se baseou no que aqui se denomina de “retorno à grande disciplina”. Na sua primeira viagem à América Latina (1979) teve contato com os novos modelos de Igreja que estavam surgindo no continente, frutos da interação entre vários movimentos religiosos, tais como as CEBs e a Teologia da Libertação. Na contramão desta nova perspectiva eclesial, o projeto eclesial, social e político do Papa João Paulo II para o Brasil foi marcado por uma série de medidas que dificultaram a consolidação e pleno desenvolvimento das novas faces da Igreja brasileira. Dentre tais medidas destacam-se a divisão da Arquidiocese de São Paulo, para limitar o poder do seu cardeal, à época, Paulo Evaristo Arns; mudanças nos critérios de escolha dos novos arcebispos e bispos; combate à Teologia da Libertação, que fora acusada de proximidade com o marxismo e punição, por Roma, aos seus idealizadores. O presente artigo busca compreender as formas e significados dessa intervenção papal através do aporte interpretativo da história, sociologia e teologia, apresentando a dinâmica daquilo que aqui se denomina “o retorno à grande disciplina” durante o pontificado de João Paulo II.

Francisco Aquino Júnior em “Octogesima Adveniens: um guia de leitura”, retoma a importância da Encíclica *Rerum Novarum* por ocasião da comemoração dos seus oitenta anos de publicação. A Carta Apostólica do Papa Paulo VI retomando o ensino social dos papas anteriores, segundo o autor, trata das profundas transformações socioculturais que se deram nas sociedades industriais e da as-

piração cada vez maior de igualdade e participação que se traduz em ideologias, movimentos e utopias. Sua novidade maior tem a ver com o deslocamento do foco econômico para o social e político na reflexão social da Igreja (centralidade do social e político), com a importância e o papel decisivo que confere às comunidades cristãs na análise da realidade e no discernimento dos caminhos e modos de ação eclesial (eclesiologia conciliar do povo de Deus) e com o reconhecimento de um legítimo pluralismo de posições e opções sociais e políticas na Igreja (pluralismo social e político). Ela deixa claro que a Igreja não propõe um modelo cristão de sociedade, mas os cristãos devem agir na sociedade de acordo com sua fé e o ensino social da Igreja. Este trabalho, como indica seu subtítulo, pretende ser um *guia de leitura* desse documento. Começa indicando o *contexto socio-eclesial* em que ele surge e que procura analisar. Faz uma apresentação panorâmica da *estrutura* e do *conteúdo* do texto. E conclui destacando *alguns pontos importantes* para sua adequada compreensão e interpretação.

Waldir Souza e Rivaél de Jesus Nascimento, em seu artigo “O Vaticano II e as aspirações para a compreensão do ser humano em um mundo transformado”, objetivam apresentar o Concílio Vaticano II como grande motivação para a transformação da igreja no mundo. O evento, iniciado em 1962 e encerrado em 1965, continua sendo um desafio para a aproximação e diálogo com a sociedade deste tempo. O método usado no artigo é o dedutivo, com uma metodologia qualitativa bibliográfica. O artigo apresentará como chave de leitura para esta compreensão três elementos fundamentais. O primeiro deles é o *aggiornamento* proposto por João XXIII, que interroga o ser humano diante de uma nova antropologia. Esse *aggiornamento* é muito necessário diante de uma nova compreensão de cultura, estruturada em uma nova ótica eclesial. O segundo elemento é a cultura, é esta que marca a intenção do Magistério da Igreja para a compreensão do tempo presente. O terceiro elemento é a educação, um tópico muito necessário e desafiador nestes tempos. A educação continua sendo uma base fundamental para o diálogo, para a promoção humana e à solidariedade. O artigo sugere esses três elementos e desenvolve-os, a fim de possibilitar a compreensão do Vaticano II que precisa de progressiva atualização diante dos desafios que a cada dia o ser humano enfrenta. Nesse cenário, cabe à Igreja dar as respostas necessárias, fundamentadas na fé e na verdade.

Claudio de Oliveira Ribeiro e Felipe de Moraes Negro, em seu artigo “Do diálogo ao encontro: a teologia das religiões de Andrés Torres Queiruga e o princípio pluralista”, apresentam resultados de pesquisa sobre as possibilidades de aproximação entre a teologia das religiões de Andrés Torres Queiruga e o princípio pluralista. Metodologicamente, a análise e a apresentação dos resultados estão estruturados nos seguintes passos: (i) identificação das referidas aproximações, sobretudo a perspectiva de se superarem modelos tradicionais de avaliação do dado salvífico, como o incluvista e o pluralista, recorrendo às zonas fronteiriças deles; (ii) distinção entre as noções de diálogo, que pode implicar conotação de uma verdade que já se possui plenamente e que vai ser ‘negociada’ com o outro, e a de encontro, que sugere mais intensamente um sair de si, unindo-se ao outro para ir em busca daquilo que está no horizonte de ambos; (iii) explicitação da visão de que é na partilha solidária e respeitosa do Mistério que as religiões contribuirão para a genuína percepção de revelação e o conseqüente relacionamento sadio entre elas; (iv) descrição das categorias de universalismo assimétrico, teocentrismo jesuânico e inreligiosação para a tarefa de interpretação da revelação; e (v) destaque para a noção de que as autênticas identidades são forjadas nos encontros, no respeito e na relação de alteridade entre diferentes, como realça o *princípio pluralista*.

Daniel Carvalho Silva e José Reinaldo Felipe Martins Filho, em seu artigo “O corpo como lugar da oração na liturgia no Vaticano II”, colocam em evidência a dimensão antropológica da liturgia. Tal dimensão, propiciada pelo Movimento Litúrgico e acatada pelo Concílio Vaticano II, possibilitou o nascimento da ciência litúrgica e o diálogo aberto com as outras ciências que investigam o rito como parte do fenômeno religioso. Valorizada nos primórdios do cristianismo, negada no medievo e reassumida pelas constituições conciliares *Sacrosanctum Concilium* e *Gaudium et Spes*, a corporeidade, como dado litúrgico e também pastoral, tem sido endossada pelo magistério do Papa Francisco. Por meio da pesquisa exploratória, o texto a seguir busca compreender como o corpo foi assumido pelas tradições bíblica, cristã e litúrgica e quais implicações essas demonstram ter sobre a concepção atual de corporeidade. Em seguida, busca-se elucidar acerca de como a liturgia atua sobre o corpo e de como o corpo se

manifesta na liturgia. O estudo conclui que a ênfase na mediação simbólica que tange os sentidos corpóreos possibilitou afirmar que a liturgia é o modo pelo qual o corpo ora.

Alex Villas Boas e Jefferson Zefferino, em seu artigo “Uma leitura de David Tracy sobre a análise de modelos teológicos”, afirmam que o lugar da teologia no contexto acadêmico, sobretudo na sua relação com as ciências humanas e os estudos da religião, demanda uma reflexão acerca de sua própria voz e sobre seu modo de colaborar com a produção de conhecimento qualificado no conjunto da concepção de conhecimento científico contemporâneo desde a emergência de uma racionalidade pública no século XIX. Em perspectiva interdisciplinar, nota-se que a função teológica de explicitar o funcionamento de um determinado discurso ou modelo teológico pode se configurar em efetiva contribuição para outros saberes que se dedicam ao mesmo fenômeno. Por meio de uma análise bibliográfica, acessa-se o pensamento de David Tracy para ajudar a pensar possíveis critérios para a análise de teologias, como proposta de avanço a um procedimento de análise de tradições teológicas particulares. Na tarefa de um método de correlação entre as hermenêuticas críticas das tradições teológicas e da situação contemporânea, evidencia-se o zelo pela explicitação de suas estruturas de plausibilidade, de seus atores e objetos.

*Prof. Dr. Donizete José Xavier*  
*Editor*

## A presença real de Cristo na eucaristia: do Concílio de Trento às novas perspectivas atuais

La présence réelle du Christ dans l'Eucharistie :  
du Concile de Trente aux nouvelles perspectives d'aujourd'hui

*\*Wilner Charles*

*\*\*Luiz Carlos Susin*

### Resumo

Este artigo aborda a temática da presença real de Cristo na Eucaristia a partir do Concílio de Trento às novas perspectivas atuais. Investiga-se como o Concílio de Trento entende a presença real de Cristo na Eucaristia. E determina novos entendimentos possíveis da presença real de Cristo hoje. A eucaristia é o núcleo central da interpretação da presença real de Cristo no pão e no vinho, mas ao mesmo tempo é possível interpretar essa presença a partir dos outros entes. O Concílio de Trento destaca duas maneiras da presença de Cristo: natural e sacramental. A presença natural é no sentido de que Cristo está à direita do Pai. A presença sacramental é a profissão de fé de que Cristo está na Eucaristia. Cristo está presente em todos os atos litúrgicos. Isto é nos momentos celebrativos da vida inclusive numa celebração de aniversário. Está presente em todos os fiéis que assumem seu compromisso batismal seguindo e atuando o projeto de Deus revelado por Cristo.

**Palavras Chaves:** Concílio de Trento; Cristo; Eucaristia ; Presença real

\*Doutorando em Teologia sistemática na PUCRS. Sou religioso da Congregação dos Oblatos de São Francisco de Sales e trabalho na paróquia Santa Isabel em Viamão/RS. Contato: [charleswilner@yahoo.fr](mailto:charleswilner@yahoo.fr).

\*\*Professor em teologia fundamental e antropologia teológica no Programa de Pós-graduação em teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Contato: [lcusun@pucls.br](mailto:lcusun@pucls.br)

Texto enviado em  
21.09.2021

Aprovado em  
20.04.2022

Ano XXX - Nº 101  
Jan - Abr 2022



PUC-SP

Programa de Estudos  
Pós Graduação em  
Teologia - PUC/SP

## Résumé

Cet article aborde le thème de la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie du Concile de Trente à de nouvelles perspectives actuelles. Il étudie comment le Concile de Trente comprend la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie. Et il détermine de nouvelles compréhensions possibles de la présence réelle du Christ aujourd'hui. L'Eucharistie est le noyau central de l'interprétation de la présence réelle du Christ dans le pain et le vin, mais en même temps, il est possible d'interpréter cette présence du point de vue d'autres entités. Le Concile de Trente met en évidence deux formes de présence du Christ : l'une naturelle et l'autre sacramentelle. La présence naturelle est dans le sens où le Christ est à la droite du Père, la présence sacramentelle est la profession de foi que le Christ est dans l'Eucharistie. Le Christ est présent dans tous les actes liturgiques. C'est à dire dans les moments de fête de la vie, y compris une fête d'anniversaire. Le Christ est présent dans tous les fidèles qui assument leur engagement baptismal en suivant et en agissant dans le projet de Dieu révélé par le Christ.

**Mots-clés:** Concile de Trente ; Christ; Eucharistie; Présence réelle

## Introdução

**A**eucaristia como fonte e o ápice da vida cristã tem um suporte de dois pilares: *charis* e *eleos*. Estes últimos são respectivamente graça e misericórdia. Partindo da etimologia *charis* a Eucaristia é ação de reconhecimento e de agradecimento. Nesse sentido, eucaristia é ação de graça, é gratidão. Está na ordem do bom/bem, substantivado pela ação, por isso toma uma denominação muito particular no hebraico: *tob/todah*. Também a eucaristia é ligada ao contexto do ato de culto, mas não no contexto da *tefila* que quer dizer liturgia e súplica (MAZZAROLLO, 1994. p. 110 -111).

*Todah* é agradecimento. É gratidão. No Antigo Testamento a Eucaristia está na relação, particularmente na celebração da Aliança. A *todah* é a manifestação da gratidão. É o resultado da percepção da graça e da misericórdia. A *todah* é a resposta à *charitas* em sentido de graça recebida de Deus (MAZZAROLLO, 1994. p. 110 -111). Eucaristia é ação sacramental celebrada a cada domingo como centro e raiz da comunidade cristã. Para São Paulo é uma herança que Cristo nos deixou, um testamento (1Cor 11,17-34) (BUYST, JOÃO FRANCISCO, 2014, p. 31).

A eucaristia é o núcleo central da interpretação da presença de Cristo no pão

e no vinho, mas é possível interpretar essa presença a partir dos outros entes. Esta é uma discussão que perpassa vários momentos na história do cristianismo, por isso em sintonia com certos pontos históricos delimitamos nossa reflexão trabalhando a temática “da presença real de Cristo na eucaristia: na perspectiva do Concílio de Trento às novas perspectivas atuais.” A luz desta temática, responderemos as duas interrogações seguintes: “Como o concílio de Trento entende a presença real de Cristo na Eucaristia? E quais novos entendimentos possíveis podem atribuir a presença real de Cristo?”. Estas interrogações serão esclarecidas no esquema da organização dessa reflexão cujo objetivo é entender o modo da presença real de Cristo no Concílio de Trento e as novas hermenêuticas atuais da mesma. Então, procedemos três momentos para desenvolver esta reflexão.

No primeiro momento, apresentaremos as consequências da reforma litúrgica a partir do Concílio de Trento. Essas serão percebidas a partir da análise de uma contextualização e do nascedouro da Reforma Protestante, das posturas e críticas dos Reformadores em relação à prática Eucarística; e, das Atitudes do Concílio de Trento em relação à postura dos reformadores.

No segundo momento, apresentaremos uma hermenêutica da presença real de Cristo na visão do Concílio de Trento. Nisso, apresentaremos certos antecedentes históricos da reforma e da hermenêutica de Trento, tendo presente as três posturas seguintes: Padres gregos, Padres Latinos e a Teologia medieval. A seguir, trataremos da Hermenêutica do Concílio de Trento sobre a presença real.

E, por fim, no terceiro momento, apontaremos as novas formas atuais da presença real de Cristo com dois elementos chaves: a presença real de Cristo à luz da sagrada Escritura e das múltiplas formas da presença real de Cristo à luz do Concílio Vaticano II. Como método, seguiremos uma ordem bibliográfica com citação direta e indireta.

## **1 Consequências da reforma litúrgica a partir do concílio de Trento**

### **1.1 Contextualização**

No período de 1545-1563, celebrou-se o Concílio de Trento. Foi uma reação ao movimento protestante em oposição a uma série de abusos existentes dentro

da Igreja. Esse movimento revoltou também contra muitas práticas da liturgia. Diante desse movimento, o Concílio de Trento promoveu algumas reformas litúrgicas (BUYST; DA SILVA, 2003. p.48.).

A missão do povo na liturgia era apenas como assistentes. Era cumprir apenas uma obrigação de estar presente inativamente. Daí, oriundo os reformadores que tiveram como protagonista, Lutero. Esses exigiram reformas. Acusaram a decadência da liturgia. Essa última, segundo os reformadores, não tinha o espírito evangélico. A liturgia era rezada em língua latina. A recitação das orações era em voz baixa. Então os reformadores foram contra estas práticas e exigiram que a liturgia fosse rezada na língua do povo, em voz alta e com a participação efetiva do povo nas celebrações (BUYST; DA SILVA, 2003. p. 49).

## 1.2 Nascido da reforma protestante

Decorrente a contextualização que acabamos de apresentar, nascem várias posições dos Reformadores Protestantes. Podemos mencionar três refutações<sup>1</sup> que parecem ser as que mais afetam a área litúrgica: 1) Calvino nega o caráter de sacrifício da eucaristia; 2) Lutero afirma a presença real na eucaristia, mas não aceita a transubstanciação; <sup>2</sup> 3) Exigência da comunhão nas duas espécies, como Jesus realizou na última ceia.

Em relação a todas estas provocações, o Concílio de Trento propõe uma reforma litúrgica para estudar a situação das celebrações de modo especial da missa. Elaborou a lista dos principais abusos que foram introduzidos nas celebrações eucarísticas. Diante disso, foi aprovado um decreto, no dia 17 de setembro de, sobre o que devia ser observado e evitado na celebração eucarística. Na verdade, a decisão do Concílio ao invés de ajudar agravou a situação. Não procurou resolver as reivindicações dos reformadores protestantes. A celebração eucarística permanece em latim. Continuam rezando as orações em segredo. A participação

---

1. ESCOLA MATER ECCLESIAE. *História da Liturgia: A vida litúrgico-sacramental da Igreja em sua evolução histórica* Textos complementares e exercícios. Disponível em <https://textospa-raestudo.files.wordpress.com/2014/08/apostila-de-liturgia-1b.pdf> acesso em 26/05/2021.

2. Zwinglio diz ser em sentido figurado, pois Cristo está à direita do Pai e não pode estar na hóstia consagrada; Calvino, por sua vez, prega que Cristo não desce dos céus, mas nos leva até ele pelo Espírito

do povo nas celebrações continua apenas como uma obrigação (BUYST; DA SILVA, 2003. p. 49).

No que diz respeito à reforma litúrgica, o Concílio de Trento focalizou mais sua atenção em assuntos de tipo dogmático em torno dos sacramentos. A missa como sacrifício e a presença real de Cristo na eucaristia foram negados pelos reformadores, mas o Concílio analisou a questão e busca elucidá-la teologicamente afirmando com mais argumento o caráter sacrificial da missa e a presença real de Cristo na Eucaristia (BUYST; DA SILVA, 2003. p. 49-50).

O que mais interessava ao Concílio de Trento era responder as posturas teológicas de Lutero, Calvino e Zuínglio. Trento se preocupava em corrigir os abusos da prática eucarística (ALDAZÁBAL, 2002. p. 190). Quando Trento aborda teologicamente a eucaristia, a doutrina foi apresentada em três sessões diferentes: 1) sessão XIII: presença real; 2) sessão XXI: a comunhão; 3) Sessão XXII: sacrifício. Tudo isso agravou, depois, a busca de uma síntese na doutrina da eucaristia. Na prática, levou os católicos a enxergar o altar e o sacrário como realidades totalmente separadas (BUYST; DA SILVA, 2003. p.50).

No Concílio de Trento, é possível resgatar aspectos positivos como também aspectos negativos. Em relação aos aspectos positivos, podemos ressaltar a busca de correção de muitos abusos, os esclarecimentos teológicos sobre os sacramentos em geral e a eucaristia de modo especial. De outro lado, o aspecto negativo do Concílio de Trento é a não aceitação de muitas das reivindicações pastorais dos reformadores (BUYST; DA SILVA, 2003, p. 50).

## **1.2 Posturas e críticas dos Reformadores em relação à prática Eucarística**

Entre os reformadores não havia uma comunhão de posição. Dividiram-se entre eles. O debate dos reformadores se baseia em três pilares: sacrifício, a presença real e o cálice dos leigos. Sobre a Eucaristia havia várias posturas opostas. Havia de um lado a postura dos reformadores e de outro lado às discussões entre os vários teólogos e padres conciliares. O Concílio não quis resolver estas discussões, mas buscou formulações “neutras”, sobre a natureza do sacrifício ou sobre os modos concretos de explicar a conversão do pão e do vinho. O Concílio

de Trento, afinal, foi obrigado a tratar ao mesmo tempo da teologia e da práxis da celebração eucarística, assim como exigiram os reformadores em seu protesto (ALDAZÁBAL, 2002, p. 191).

Os reformadores criticavam vários aspectos negativos da Eucaristia. Aspectos esses que já foram percebidos pelos fiéis católicos. Os aspectos são estes: debilidade da participação dos fiéis na comunhão, a superstição, a avaréza, o comércio eucarístico pelos sacerdotes denominados altaristas, as missas privadas nas quais só o padre comunga, missas secas, explicações alegóricas e outros. Tudo isso era considerado como abusos eucarísticos (ALDAZÁBAL, 2002, p. 192).

Convém ressaltar a visão dos reformadores. Para eles “a reserva eucarística e o culto eram considerados como idolatria e como uma inovação que o NT não admitia”. Na perspectiva dos reformadores, a presença de Cristo na eucaristia não permanece depois. Cristo não é para ser adorado depois da celebração e também não é para ser guardado (ALDAZÁBAL, 2002, p. 193). Segundo os protestantes, as missas em que só comunga o sacerdote não são lícitas e devem ser abolidas. Reclamam que os fiéis devem comungar *sob as duas espécies*. Porque, segundo eles, Cristo não está inteiro em cada uma das espécies.

**Lutero:** Este não desconhece a presença real de Cristo na Eucaristia, porém não aceita a transubstanciação como modo de explicar essa presença. Lutero defende uma verdadeira presença de Cristo com corpo e sangue, mas considera o conceito de transubstanciação como um sofisma sutil, que nada vale. No lugar da Transubstanciação, ele usa a seguinte fórmula: Jesus está presente em, com e sob os elementos de pão e vinho (SCHNEIDER, 2012, p. 261). Ele parte do conceito de Consubstanciação que é rejeitado por Trento. A consubstanciação de Lutero supõe uma união menos estável e que pode ser mais compatível com a fé na presença de Cristo só durante a celebração e não fora dela.

Segundo Lutero, nas espécies do pão e do vinho não existe nenhuma conversão ontológica de corpo e sangue de Cristo. Em sua explicação ressalta que o corpo e o sangue de Cristo estão junto com o pão e o vinho. Estes últimos não deixam de sua essência. Segundo a compreensão de Lutero, de acordo com o Novo Testamento, as espécies continuam sendo pão e vinho (ALDAZÁBAL,

2002, p. 205).

A presença real de Cristo no pão e no vinho, no entendimento de Lutero, não é vista pela conversão, mas sim pela ubiquidade de Cristo como Deus para fazer-se presente onde quer. Argumenta, a partir do Evangelho, de que Cristo já nos disse de uma vez por todas, está realmente no pão e no vinho da Eucaristia. Mas para isso, não precisa se recorrer a uma mudança substancial (ALDAZÁBAL, 2002, p. 205). Lutero pensou que a eucaristia é para ser comida e não para ser adorada.

**Calvino:** Este nega a presença real. Como argumento, parte de uma cristologia que acentua na humanidade de Jesus. Cristo subiu à glória na ascensão e está à direita do Pai, portanto não pode estar ao mesmo tempo em outros lugares. Calvino focaliza mais na teologia da ascensão do que na teologia da encarnação. Ascensão é a *migratio ab uno loco in alterum* e, portanto, é entendida como algo corporal. Para Calvino, na Eucaristia não pode dar-se uma presença de Cristo, uma presença entendida, sobretudo como local (ALDAZÁBAL, 2002, p. 202). Segundo ele “A ceia mesma é uma dádiva de Deus, que era de receber-se com ação de graças, o sacrifício da missa se imagina pagar a Deus um preço que receba como satisfação” (SCHNEIDER, 2012, p. 251).

Calvino defende que “a Eucaristia não é um sinal vazio: do céu, Cristo por seu Espírito nos atrai para si e nos comunica sua força salvadora” (ALDAZÁBAL, 2002, p. 202). Na Eucaristia não se dá um movimento descendente, mas se dá um movimento ascendente, pois é Cristo que nos eleva para si pelo Espírito. Isto não se faz apenas pelo pão e pelo vinho, mas também pela palavra e pela oração (ALDAZÁBAL, 2002, p. 202).

O mérito da posição de Calvino é a sua insistência no protagonismo do Espírito, na importância do corpo glorioso de Cristo e na dinâmica ascensional que impregna a Eucaristia. Porém, a carência de sua posição é não saber integrar esses valores com a convicção bíblica e eclesial da presença real desse Cristo glorioso na Eucaristia (ALDAZÁBAL, 2002, p. 204).

Lutero também se posiciona contra a Eucaristia como sacrifício. Segundo o seu entendimento, o cristianismo não pode ser entendido como oferecer algo a

Deus (*sacrificium*), mas como receber dele, que é único que nos dá a graça (*beneficium*). Para Lutero o único que oferece algo a Deus em sentido ascendente é Cristo. Segundo ele, afirmar que a Eucaristia é sacrifício é uma ofensa e uma blasfêmia contra o valor e a unicidade do sacrifício de Cristo. No seu modo de ver, não podemos ser protagonistas, oferecendo algo a Deus. O protagonismo é Deus, por Cristo, concedendo-nos tudo a nós. Para Lutero a Eucaristia é testamento, sacramento, bênção, ação de graças, mesa do Senhor, comunhão, mas nunca é sacrifício (ALDAZÁBAL, 2002, p. 197). Então, como o Concílio de Trento reagirá diante destas posturas? É o que vamos apontar agora.

### **1.3 Atitudes do Concílio de Trento em relação à postura dos reformadores**

Os méritos do Concílio de Trento eram as tentativas de corrigir certos abusos da eucaristia. Por exemplo: convidou os fiéis a comungar. Trento se opôs às missas privadas em casas particulares que se multiplicavam por devoção pessoal, por memória de defuntos ou por interesses econômicos. Diante de tudo isso, o Concílio de Trento colocou um freio geral no modo de celebrar. O que foi muito crítico, é que as decisões de Trento tiveram uma debilidade na questão pastoral (ALDAZÁBAL, 2002, p.193).

Na verdade, as orientações sobre a Eucaristia no Concílio de Trento foram decisões de enfrentamentos aos reformadores. Por isso estas orientações passaram longe de uma visão pastoral eucarística (ALDAZÁBAL, 2002, p. 193). Diante da posição dos reformadores, o Concílio de Trento defendeu que não só durante a celebração da eucaristia que se contempla a presença de Cristo, mas também depois. Afirma que é coerente o culto de adoração a Cristo e os seus adoradores não são ídólatras. É lícito levar a eucaristia aos enfermos (ALDAZÁBAL, 2002, p. 193).

O Concílio decretou que em cada missa os fiéis assistentes comungassem a fim de que o fruto deste sacrifício chegasse mais abundante a eles, mas se não o fizerem, seria exagero dizer que isso invalida a Eucaristia (ALDAZÁBAL, 2002, p. 193). Trento argumenta que é falso dizer que Cristo não está inteiro em cada espécie. Cristo está inteiro em cada espécie (ALDAZÁBAL, 2002, p. 194).

Para responder a Lutero sobre o caráter sacrificial da Eucaristia, Trento trata

a Eucaristia como o memorial, representação e aplicação do sacrifício pascal. Eucaristia, como a ceia pascal dos Judeus, é memorial e atualização do grande acontecimento salvador do êxodo (ALDAZÁBAL, 2002, p. 198). Em Trento a memória “é algo mais do que *recordatio Passionis* ou *nuda commemoratio sacrificii in cruce peracti*, como para os protestantes.” Memória é representação do sacrifício da Cruz. É *idem sacrificium*, não é outro. A Igreja oferece esse sacrifício com o protagonismo do próprio Cristo (ALDAZÁBAL, 2002, p. 199). Ainda segundo Trento, o sacrifício da Eucaristia como memorial e representação do sacrifício da cruz, é em verdade propiciatório para o perdão dos pecados porque é o mesmo da cruz. Demonstra a diferença de como acontece cada um. Assim na cruz o sacrifício foi cruento e na eucaristia incruento, mas o sacerdote é o mesmo e a vítima, Cristo Jesus. A distinção está apenas no modo da oferenda, “*ratio offerendi diversa*” (ALDAZÁBAL, 2002, p. 199).

Diante de toda a reação do Concílio de Trento no que diz respeito a celebração eucarística vamos então no ponto a seguir apresentar uma hermenêutica do Concílio de Trento sobre a presença real de Cristo.

## 2 Hermenêutica da presença real de Cristo na visão do Concílio de Trento

Para aproximar a hermenêutica do concílio de Trento em relação a presença real de Cristo, é necessário entender alguns antecedentes históricos anteriores aos reformadores como também a Trento. Porque as posturas de Trento procuram seguir um caminho histórico. Temos, por exemplo, a teologia eucarística dos padres gregos, latinos e dos medievais. São posturas que se divergem e ao mesmo tempo convergem em vários pontos. Porém, a percepção de Trento é uma síntese desta caminhada buscando eliminar tudo o que não for tão necessário na prática da fé. Por isso, antes de abordar a hermenêutica da presença de Cristo na visão do Concílio de Trento, é mister notar a posição dos Padres gregos, latinos e a teologia medieval no que tange à presença real de Cristo na Eucaristia e por último apresentaremos a hermenêutica de Trento.

### 2.1 Antecedentes históricos da reforma e da hermenêutica de Trento

### 2.1.1 Padres Gregos

Os padres gregos trabalham em relação à presença real de Cristo na Eucaristia o conceito de anamnese. A eucaristia é a memória presentificadora, nela a história salvífica se torna presente, toda a história de Jesus, desde a encarnação até a morte de cruz, ressurreição e ascensão, e com ela o sujeito dessa história: Jesus Cristo como atuante (Presença atual), mas Jesus também se torna presente oferta sacrificial em seu corpo e sangue. Assim, amplia-se a presença atual do efeito salvífico para a presença real do corpo e do sangue de Jesus (SCHNEIDER, 2012, p.256).

Então para os padres gregos a ideia de presentificação é transmitida em categorias diferentes. A Eucaristia é imitação (*Mimesis*), figura (*eikon*), imagem (*typos, antitypos*), parábola (*homoionoma*), símbolo (*Symbolon*) do Senhor glorificado e de sua história (SCHNEIDER, 2012, p. 256).

### 2.1.2 Padres Latinos

Segundo Santo Ambrósio, antes de executar a consagração o pão é pão. Quando acrescentar as palavras de Cristo, é corpo de Cristo. Da mesma forma, antes das palavras de Cristo, o cálice está cheio de vinho e água. As palavras de Jesus fizeram efeito, surge sangue, que redime o povo. Santo Ambrósio focaliza assim na transformação das oferendas (SCHNEIDER, 2012, p. 256). Já, Santo Agostinho, focaliza mais no caráter sinal do sacramento. O que lhe interessa é inter-relação simbólica dos níveis: Pão-corpo terreno de Cristo-comunhão da Igreja.

Agostinho responde a pergunta de Calvino e outros que disseram “como o corpo de Cristo, que subiu ao céu e que agora está sentado à direita do Pai, poderia estar no pão e no vinho”? Assim responde

Se quiseres entender corpo de Cristo, então ouve o que diz o apóstolo aos crentes: vós sois o corpo de Cristo. Se, portanto, vós sois o corpo de Cristo, então o vosso mistério está depositado na mesa do Senhor. Vós recebeis o vosso mistério. Ao que respondeis Amém. Tu ouves: corpo de Cristo, e respondes: Amem. Sê um membro do corpo de Cristo afim de que teu amém seja Verdadeiro (SCHNEIDER, 2012, p. 257).

A diferença que existe entre Agostinho e Ambrósio é que o primeiro está interessado na realização da comunhão eclesial, enquanto o segundo é interessado no consentimento confessional da transformação substancial de pão e de vinho (SCHNEIDER, 2012, p. 257). Para os santos Padres, Eucaristia tem como foco o mistério celebrado, isto é, ações rituais e as palavras que as acompanhavam. Focalizam-se na mistagogia. Podemos dizer que do ponto de vista da teologia, a eucaristia parte da ação ritual eucarística.

### 2.1.3 Teologia medieval

Na Idade Média, foi rompida a unidade entre teologia e celebração. Tornou-se mais importante a consagração e a comunhão. A Eucaristia teve como base três eixos: sacramento como presença real, sacrifício como relação entre a eucaristia e morte de Jesus na cruz, e comunhão como abordagem mais espiritual teológica. Então, na idade Média, essa teologia teve como objetivo explicar racionalmente o sacramento da eucaristia. Se no período da patrística a preocupação mistagógica foi necessária para uma vivência do mistério, pelo contrário, na idade Média era mais necessária a busca por uma explicação racional (BUYST; JOÃO FRANCISCO, 2003, p. 32).

Concentra-se num pensamento mais realista do que simbolismo. Cresce mais distanciamento e mais entre imagem e verdade, sinal e coisa sinalizada, símbolo e realidade, de maneira que não se pode mais dizer como os padres gregos “real porque é representado na imagem”. Pelo contrário, pode-se perguntar “imagem ou realidade?”. Esta visão medieval põe em crise a tradicional teologia do sacramento pensado em termos de simbolismo real (SCHNEIDER, 2012, p. 257).

“A mentalidade da Idade Média primitiva (...) vê no pão transubstanciado uma espécie de remédio, a espiritualidade da alta Idade Média, de orientação mais pessoal, apoiada na ideia da contemplação salvífica, procura o contato com Jesus Cristo na contemplação da hóstia” (SCHNEIDER, 2012, p. 257). Na “liturgia, a atenção se concentra no momento da transubstanciação que, a partir do século XIII, é destacada pela elevação da hóstia e do cálice, por genuflexão e repicar da sineta da consagração. Desde o século XI, se substitui o pão a ser partido na celebração por discos de hóstias pré-fabricados” (SCHNEIDER, 2012, p.

257). Entre o século XII e XIII começa-se a subtrair o cálice aos comungantes. O que faz desaparecer o caráter da ceia. A comunicação com Cristo se dá por meio de contemplação veneradora. Isto se focaliza mais na festa do Sagrado Coração de Jesus que nasceu em Liège, e que se tornou universal na Igreja a partir de 1264. Focaliza também pela veneração de Cristo na custódia eucarística que foi desenvolvida a partir do século XIV (SCHNEIDER, 2012, p. 257). A Transubstanciação do pão e do vinho torna-se, na teologia medieval, o tema principal da teologia eucarística. A discussão gira em tornar de “imagem ou realidade”. Havia muitas interpretações objetivas e espiritualistas da presença de Cristo.

Pascácio Radberto acentua a identidade do corpo de Cristo eucarístico com o terreno. Ratramno orientado em Agostinho defendeu a opinião de que a transubstanciação de pão e vinho não deveria ser entendida corporalmente, e sim espiritualmente, figurativamente. Para Berengário de Tours o pão e o vinho são como símbolos da presença de Cristo, porém, não poderia estar presente na Eucaristia, porque encontraria no trono celestial à direita de Deus até a Parusia (SCHNEIDER, 2012, p. 258). É bom lembrar que este Berengário foi condenado várias vezes e foi obrigado a assinar uma confissão de fé extremamente realista em Roma, pelo Cardeal Humberto de Silva Cândia, “depois da consagração, pão e vinho não são apenas sacramento, e sim, verdadeiro corpo e verdadeiro sangue de Jesus Cristo, os sacerdotes os manuseia e parte, e doentes dos fiéis os mastigam sensualmente não apenas de modo sacramental, e, sim, de verdade” (SCHNEIDER, 2012, p.258).

Na teologia medieval, toda discussão girou-se em torno de “apenas sacramental” contra “de verdade”. Essas discussões são uma perda de sintoma em termos de simbolismo da Igreja antiga e das posições opostas nascem entre o simbolismo extremo (apenas símbolo) e extremo realismo (sensualista), que não toma sério a realidade do pão e do vinho. A Confissão de fé de Berengário formula uma transformação substancial.

**Guitmundo:** Este procura diferenciar entre substância e acidentes: “transforma-se a substância das coisas, mas o gosto anterior, a cor e os demais acidentes sensuais permanecem” (SCHNEIDER, 2012, p. 258).

Com isso abre o caminho para a doutrina da transubstanciação, aceita pelo magistério da Igreja no IV Concílio de Latrão (1215) e que é ampliada pela teologia da alta escolástica no sentido da metafísica aristotélica: acidentes referem-se à realidade, vista pelo intelecto espiritual. Transubstanciação diz que muda a essência, não, porém, os acidentes (SCHNEIDER, 2012, p. 258).

Com essa diferenciação se tornou possível expressar a tensão, própria do conceito de sacramento, entre sinal real (pão e vinho) e realidade sinalizada (corpo e sangue), sem que houvesse necessidade de reduzir um em detrimento do outro. Foi útil essa terminologia enquanto se tinha consciência de que substância representa uma categoria metafísica de ser assim, passamos a entender sob a substância a dimensão do físico, erra-se com termo transubstanciação justamente a convicção por causa da qual o conceito foi introduzido (SCHNEIDER, 2012, p.258).

Observa-se, no período medieval, toda teologia sobre a presença real de Cristo que se concentra na oferenda do pão e do vinho e sua transformação. Em relação à Escritura e patrística, a visão medieval sobre a teologia eucarística é uma visão reduzida, pois não volta o evento eucarístico da ceia como um todo (SCHNEIDER, 2012, p. 259).

## **2.2 Hermenêutica do Concílio de Trento sobre a presença real**

Conforme a tese de Zeno Carra, o Concílio de Trento foi um concílio que marcou a prática do Cristianismo e que hoje nos faz pensar um novo modelo sob a presença real de Cristo na eucaristia. Este concílio, contém cânones e doutrinais. Os cânones e os elementos doutrinários nascem à base de várias discussões dos reformadores. Neste contexto, para entender a postura de Trento sobre a presença real de Cristo na eucaristia é preciso entender as discussões que surgiram naquele tempo (CARRA, 2018, p. 71).

Os cânones de maior peso estão em Trento, são breves enunciados de regulamentação jurídica da linguagem. Os cânones de Trento contêm dois níveis: o nível estrutural vinculado à prática e o nível lexical vinculado à reflexão teológica. Em princípio, os cânones proscvem sentença lexical, pois em sua matéria de fé não revelam a “eclesialidade”. Havia um paralelo entre a prática eclesial

e a reflexão teológica. Assim, os cânones de Trento não tiveram como objetivo ser uma doutrina, mas sim, excluir afirmações teológicas desvinculadas com a prática eclesial daquele tempo. Podemos afirmar que os cânones de Trento visam a identificar os heréticos. O objetivo do Concílio de Trento era de condenar here-sias e não expor doutrinas. Basta ressaltar que o cânone não é uma fonte positiva de verdade doutrinaria, mas é um ato jurídico de barreira contra um léxico antieclesial (CARRA, 2018, p. 71). Esta análise sobre a posição de Trento leva a um duplo nível, correspondentes ao duplo nível dos textos: 1) responde a um perigo para a eclesialidade e a fé. 2) Propor conteúdo.

Apesar de todos os movimentos opostos em relação à presença real de Cristo na Eucaristia, em nenhum momento o Concílio de Trento se cansou em defender a presença real de Cristo mediante seus cânones. O Concílio buscou argumentar sua fé. Assim, reafirma a presença verdadeira, real e substancial de Cristo na Eucaristia. Vejam os seus modos de proceder, a seguir, sobre a eucaristia:

Cap. 2. Portanto, nosso Salvador, ao deixar este mundo para ir ao Pai, instituiu este sacramento, no qual como que derramou as riquezas do seu amor divino para com os homens, “deixando o memorial de suas maravilhas” (Sl 111,4), e ordenou-nos que, ao recebê-lo, celebrássemos “sua memória” (1Cor 11,24) e proclamássemos sua morte, até que ele mesmo venha julgar o mundo (1Cor 11,26).

Cân. 1. Se alguém negar que, no sacramento da Santíssima Eucaristia, está contido verdadeira, real e substancialmente o corpo e o sangue, juntamente com a alma e a divindade de nosso Senhor Jesus Cristo e, portanto, o Cristo inteiro, mas disser que só estão como que em sinal ou em figura ou na eficácia: seja anátema.

Cân. 3. Se alguém negar que sob a espécie só do pão é recebido o Cristo todo e inteiro, fonte e autor de todas as graças, porque, como alguns afirmam erroneamente, não se recebem ambas as espécies segundo a instituição do próprio Cristo: seja anátema.

Cân. 11. Se alguém disser que na Missa não se oferece a Deus um sacrifício verdadeiro e próprio, ou que o ser oferecido não é mais do que Cristo ser dado a nós em alimento: seja anátema.<sup>3</sup>

---

3. ESCOLA MATER ECCLESIAE. História da Liturgia: A vida litúrgico-sacramental da Igreja em sua evolução histórica Textos complementares e exercícios. Disponível em <https://textospa-raestudo.files.wordpress.com/2014/08/apostila-de-liturgia-1b.pdf> acesso em 26/05/2021.

O Concílio de Trento explica que depois da consagração do pão e do vinho está contida verdadeira, real e substancialmente nosso Senhor Jesus Cristo, verdadeiro Deus e homem, sob a aparência daquelas coisas sensíveis. Reafirma a convicção secular da presença real: Cristo está presente realmente e substancialmente. Para o Concílio de Trento há duas maneiras de presença: uma natural e outra sacramental. De ponto de vista da presença natural na mesma linha de Calvino ressalta que Cristo está à direita do Pai. O Concílio não rejeita a teologia da ascensão de Jesus resgatado por Calvino, mas busca também resgatar a teologia da encarnação rejeitada por ele. Para a presença sacramental ressalta a profissão de fé de que Cristo está na Eucaristia. No entendimento do Concílio de Trento a presença real de Cristo na Eucaristia é sacramental. O mérito deste Concílio é o fato de distinguir a presença real segundo o modo natural de existir e sacramental (ALDAZÁBAL, 2002, p. 203-204). Calvino reconhecia apenas a presença natural e desconheceu a presença sacramental.

Segundo Trento, a razão de ser da Eucaristia é memorial da morte de Cristo até que ele volte e é para o momento presente alimento, fortaleza e vida. É antídoto contra o pecado. É penhor da felicidade futura e símbolo do corpo eclesial e de sua unidade (ALDAZÁBAL, 2002, p. 204).

Em Trento, a presença real de Cristo na Eucaristia é explicada a partir da transubstanciação, e não como Lutero, à base de consubstanciação. Assim, como escreve Grillo, “não se trata de “definição” da presença real, mas sim de uma explicação de autoridade, mas não definitiva, dela”.<sup>4</sup>

A transubstanciação é um termo que, historicamente, teve a função de “salvaguardar um conteúdo” em um contexto polêmico. Tal função, hoje, deve ser conjugada com uma reivindicação diferente, ou seja, a de recuperar as “formas mais adequadas e mais ricas” desse conteúdo. Para essa recuperação, a noção de transubstanciação parece ser não apenas uma antiga riqueza, mas também uma nova pobreza<sup>5</sup>.

---

4. GRILLO, Andrea. Presença real e transubstanciação: conjecturas e esclarecimentos. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/574938-presenca-real-e-transubstanciacao-conjecturas-e-esclarecimentos-artigo-de-andrea-grillo> Acesso em 28/06/2021.

5. GRILLO, Andrea. A sineta na consagração e a transubstanciação. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/573421> Acesso em 28/06/2021

No dizer de Grillo<sup>6</sup>, **Giuseppe Colombo em sua obra *Teologia sacramentaria afirma que*** a transubstanciação “é considerada (...) não como uma verdade distinta da presença real, no sentido de se propor como objeto próprio e à parte da fé católica; mais simplesmente, como uma explicação possível, mas, em todo o caso, não necessária, da presença real”.

“A presença Eucarística de Cristo começa no momento da consagração e perdura, enquanto subsistirem as espécies eucarísticas. Cristo está presente inteiro em cada uma das espécies e inteiro em cada uma das partes de maneira que a fração do pão não divide o Cristo (CIC, n.1377)”. Esta compreensão do Concílio de Trento não exclui outras presenças reais de Cristo. O Concílio se preocupou em explicar a presença real de Cristo na Eucaristia, mas deixa em aberta para outras hermenêuticas da presença de Cristo.

É correta a explicação de Trento sobre a presença real de Cristo na Eucaristia, mas esta explicação apresenta certas carências rituais. Grillo nos apresenta em seu artigo intitulado “*a sineta na consagração e a transubstanciação*”<sup>7</sup> algumas destas carências que assim ressaltamos: 1) O centro do rito da eucaristia se transforma em ato interno a oração eucarística e perde gradualmente o contexto orante que o estrutura. 2) A centralidade da dinâmica ampla entre oração/sacrifício/comunhão foi substituída pela relação estreita entre palavras de consagração e matéria eucarística.

Na missa, se oferece a Deus um verdadeiro sacrifício. A missa não é uma repetição do sacrifício na cruz, mas é uma representação de sua memória e da dispensação de seu poder. No sacramento da Eucaristia, estão contidos verdadeiro, real e substancialmente (*vere, realiter e substancialiter*) o corpo e o sangue, juntamente com alma e com divindade de nosso Senhor Jesus Cristo não está apenas como sinal, na imagem ou na eficiência, mas é real. Sobre a transformação do pão e do vinho da essência Trento confirma essa doutrina usando o

---

6. GRILLO, Andrea. Presença real e transubstanciação: conjecturas e esclarecimentos. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/574938-presenca-real-e-transubstanciacao-conjecturas-e-esclarecimentos-artigo-de-andrea-grillo> Acesso em 28/06/2021.

7. GRILLO, Andrea. A sineta na consagração e a transubstanciação. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/573421> Acesso em 28/06/2021.

conceito de transubstanciação. Este conceito em si não é objeto da fé, mas fala de uma transformação a qual a Igreja católica chama de modo muito apropriado de transubstanciação (SCHNEIDER, 2012, p. 261). Esta última é muito mais estável e intrínseca, uma conversão do pão e do vinho no corpo e no sangue de Cristo. É mais coerente com o culto depois da celebração (ALDAZÁBAL, 2002, p. 206).

### 3 Novas hermenêuticas da presença real de Cristo na eucaristia

Neste ponto, propomos de ampliar a presença real de Cristo para além do rito da consagração do pão e do vinho. Esse ensaio, para uma nova teologia eucarística é necessário para nossa evangelização no mundo atual. Como já elencamos, o Concílio de Trento defendeu muito bem a presença real de Cristo na Eucaristia. Sua reflexão diz respeito ao contexto o qual se refere. Porém, hoje em nossa realidade Latino Americana, Cristo não está presente apenas numa parte de uma celebração. Então, nosso objetivo nesse capítulo, é ampliar num primeiro momento a presença real de Cristo para além da consagração do pão e do vinho de modo que essa presença se torna visível em todas as partes da celebração. E também ampliar a presença real de Cristo para além de uma celebração ritual.

Segundo a hipótese da tese de Carra “a presença eucarística não pode mais ser dita e praticada na categoria ÔNTICO-ESPACIAL do conteúdo (substância), mas na dinâmica relacional da entrega processual de uma forma” (CARRA, 2018, p. 259).<sup>8</sup> A posição de Carra sobre a presença real de Cristo poderia servir como uma das belas contribuições do assunto se não fosse uma posição exclusiva. Deveria ser um complemento e não eliminar a presença real de Cristo na Eucaristia. Mesmo que a presença real de Cristo seja uma presença relacional, isso não deveria excluir a posição de Trento que proclama a presença real de Cristo, no pão e no vinho, quando são consagrados por um presbítero, pois isto não elimina outras contribuições.

Carra problematiza assim “a partir dessa hipótese sobre a presença eucarística, não poderíamos interpretar a presença divina na história, ou seja, a forma

---

8. La presenza eucaristica non più nella categoria ontico-spaziale del contenuto (sostanza), ma in quella dinamico-relazionale del darsi processuale di una forma.

pela qual Deus se faz presente na história?” Carra partiu de um pressuposto que pode nos ajudar a identificar várias formas da presença real de Cristo que não era de fato o objetivo do Concílio de Trento. Este Concílio buscou aprofundar um aspecto da presença real de Cristo. Sua posição não nos impede de aprofundar outras formas de presença.

### **3.1 A presença real de Cristo à luz da sagrada Escritura**

A presença real de Cristo em pão e vinho deve ser vista em contexto maior. A presença real de Cristo é uma presença escatológica. O próprio Cristo está presente em seu Espírito. É sujeito do evento eucarístico. Não é presentificado por manipulação humana, mas é ele mesmo que cumpre sua promessa e concede sua proximidade. A presença real de Cristo está além de uma celebração ritual, pois o próprio Cristo disse em Mateus “onde duas ou três pessoas se reuniram, ele também está presente entre elas” (Mt18, 20). Em outras palavras, diríamos que Cristo entra na roda dos que estão reunidos em seu nome: no anúncio da palavra, na anamnese da última ceia, no partir do pão, na distribuição das oferendas. Então, a presença de Cristo é um processo dinâmico.

Cristo vem com sua história. O evento da ressurreição de Cristo é uma base de sua presença real. Pois o ressuscitamento do Senhor é a vigência de sua história da vida, porque o Senhor exaltado carrega em seu corpo as marcas de sua vida e de seu sofrimento por todos os tempos (Jo 20,20). Nesse sentido, a esperança na vinda do Ressuscitado torna sempre presente sua vida e sua paixão, seu amor e o sacrifício que esse amor custou (SCHNEIDER, 2012, p. 266).

A presença real de Cristo é uma presença solidária. Considerando o Evangelho de João (12, 8) Conforme Mateos e Barreto (1989, p. 515), a presença de Jesus com os seus tem duplo aspecto. O primeiro, é a identificação com sua pessoa (Jo14, 20) pelo Espírito, a glória que ele recebe do Pai e comunica aos seus. Assim, realiza a união com ele e com o Pai. Isso mostra que Jesus está presente na comunidade, mais do que como termo de relação, como fonte de vida, que é o princípio e capacidade de relação com toda a humanidade. A relação pessoal com Jesus assim consiste em permanecer com ele. Aceitar a vida que dele emana (Jo15, 4-5).

O segundo aspecto entende a presença de Jesus como termo exterior de relação; esta presença termina com sua morte. O termo da relação será constituído daí por diante pelos pobres, que permanecem sempre. Jesus, presente na comunidade, comunica-lhe o dinamismo do seu amor e, a través dela, alcança a pessoa dos outros (BARRETO; MATEOS, 1989, p. 515).

A luz da Sagrada Escritura, não duvida em reconhecer a presença real de Cristo nas espécies do pão e do vinho. Os próprios discípulos no caminho de Emaús reconheceram Jesus, o Ressuscitado no partir do pão: “E aconteceu que quando se acomodou, se acomodou à mesa com eles, tomando o pão, deu graças, partiu-o e o distribuiu entre eles. E os olhos deles se abriram e o reconheceram” (Lc 24,30-31).

A presença real de Jesus é confirmada mediante várias aparições nos evangelhos. Em João (20,19-23) apareceu aos discípulos e depois a Tomé (Jo 20,26). Não temos dúvida que as aparições em João como nos sinóticos confirmam a fé dos discípulos na ressurreição de Cristo, para que assim possam continuar a missão com fé e esperança de que Cristo continua sendo presente no meio deles. Mas também as aparições de Cristo nos ajudam a entender a presença real de Jesus no pão e no vinho que pode ter diversas significações para o mundo cristão do século XXI.

### **3.2 Múltiplas formas da presença real de Cristo à luz do Concílio Vaticano II**

A unidade perdida entre o período da patrística e da Idade Média, ou seja, entre teologia e ação ritual foi aos poucos se recuperando no concílio Vaticano II. Este último, assume o resultado dos estudos bíblicos e patrísticas sobre a eucaristia (BUYST; DA SILVA, 2003. p. 32.).

A eucaristia é estruturada por dois elementos fundamentais que são a oração eucarística unida à comunhão comunitária. Tomado numa dimensão horizontal a oração e a comunhão comunitária têm caráter da ceia. A oração eucarística é a bênção da mesa que supõe espontaneamente a comunhão comunitária. Podemos acrescentar uma dimensão vertical ao lado da dimensão horizontal. A dimensão horizontal é a comunidade reunida e a dimensão vertical é a *beraká*, é o louvor

a Deus por nossa criação e nossa salvação em Cristo. A oração eucarística e a comunhão formam uma estrutura indissolúvel. Constituem uma unidade fundamental e estrutural da celebração eucarística (VERHEUL, 1982, p. 80-81).

“A Eucaristia é *mysterium fidei*, mistério que supera os nossos pensamentos e só pode ser aceita pela fé” (JOÃO PAULO II, 2003, n.16). A Eucaristia é um mistério de fé. Sua ação é uma ação de sinais. O Pão e o vinho são sinais que podem ser fecundos se a comunidade os celebra realmente com fé (VERHEUL, 1982, P. 84). “A Eucaristia é o verdadeiro banquete, onde Cristo se oferece como alimento” (JOÃO PAULO II, 2003, n.16).

O Concílio Vaticano (SC, p.21) II já explica de que modo Cristo está presente na eucaristia. Cristo está presente na Igreja e nas ações litúrgicas. Esta é uma visão que nos faz entender diversas formas da presença real de Cristo. Quando o Concílio afirma que Cristo está presente na Igreja, logo devemos perguntar o que significa Igreja para o Concílio? Igreja é povo de Deus. Então, Cristo está presente no Povo de Deus. E dizer que Cristo está presente nas ações Litúrgicas é dizer que está presente em todos os atos celebrativos do povo de Deus. Estas formas de presença não desconhecem a presença real nas espécies do pão e do vinho, mas amplia essa presença.

O Senhor vem entre os seus *de muitos modos*, que exigem não simplesmente o “*ritus servandus*” de uma única “fórmula”, de uma única “matéria” e de um único “ministro”, mas sim a celebração comunitária de uma forma ritual, de uma matéria simbólica e em uma dinâmica eclesial entre assembleia celebrante, conjunto ministerial e presidência.<sup>9</sup>

Cristo está sempre presente nas ações litúrgicas, no sacrifício da missa como na pessoa do ministro. A presença de Cristo se manifesta na força dos sacramentos. Cristo está presente na palavra. Enfim, Cristo está presente na missão da Igreja que se realizam em prol dos necessitados. A luz do Concílio Vaticano II expressado em “*Sacrosanctum Concilium*” a liturgia é o exercício do múnus sacerdotal de Cristo (SC, n.7).

---

9. GRILLO, Andrea. Presença real e transubstanciação: conjecturas e esclarecimentos. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/574938-presenca-real-e-transubstanciacao-conjecturas-e-esclarecimentos-artigo-de-andrea-grillo> Acesso em 28/06/2021.

A presença real de Cristo se percebe onde existe: solidariedade, amor, fraternidade e comunhão. A partilha torna-se símbolo por excelência da presença real de Cristo nas comunidades cristãs. A presença real de Cristo hoje se percebe onde a paz e a justiça reinam sobre o medo e a injustiça. Eucaristia é a fonte da presença real de Cristo. Mas esta eucaristia precisa ser expressiva na vivência diária. A presença real de Cristo na Eucaristia é uma presença atuante no compromisso de cada batizado com o projeto de Deus revelado em Jesus.

Como expressa no Documento de Aparecida (DA, n.256) “Jesus está presente em meio a uma comunidade viva na fé e no amor fraterno. Jesus presente em todos os discípulos que procuram fazer sua existência de Jesus, e viver sua própria vida escondida na vida de Cristo (Cl 3,3).” Os discípulos experimentam a força da ressurreição de Cristo até se identificar profundamente com Ele: já não vivo eu, mas é Cristo que vive em mim (Gl 2,20) (DA, n.256). Cristo está presente em todas as pessoas que se identificam como Ele mediante atos e palavras. Jesus está presente nas pessoas que “dão testemunho de luta pela justiça, pela paz e pelo bem comum” (DA, n. 256). Jesus está presente nos pobres, aflitos e enfermos que exigem compromisso e dão testemunho da fé, paciência no sofrimento e constante luta para continuar vivendo (DA, n.256).

No reconhecimento da presença real de Cristo, na proximidade e na defesa dos direitos dos excluídos encontra-se a felicidade da Igreja a Jesus Cristo. O encontro com Jesus Cristo através dos pobres é uma dimensão constitutiva de nossa fé em Jesus Cristo. Da contemplação do rosto sofredor de Cristo neles e do encontro com Ele nos aflitos e marginalizados, cuja imensa dignidade, Ele mesmo nos revela, surge nossa opção por eles. A mesma união a Jesus Cristo é a que nos faz amigos dos pobres e solidários com seu destino (DA, n. 257).

Carra, em Sua tese, nos ajuda a entender tudo o que viemos expor sobre a presença real de Cristo para além de uma celebração ritual. Nada contradiz a presença real de Cristo numa celebração ritual, nada também diz tampouco à presença real de Cristo, está apenas numa celebração ritual. Então, podemos dizer que uma das formas da presença real de Cristo é a celebração ritual. E nessa ainda, Cristo está presente nela e em cada parte que forma o todo.

A presença real de Cristo dentro de uma celebração ritual é uma presença relacional. Essa se dá no presidente da celebração e nos participantes enquanto se relaciona com os outros. A presença real de Jesus se dá em atos e palavras, mas sempre num processo relacional. Para além da forma que são as palavras instituídas por Cristo, pode também levar em conta as ações de Cristo continuadas nos batizados como sua presença real. Para além do pão e do vinho a matéria da presença real de Cristo pode ser considerada como justiça e paz. A forma é sempre a maneira propícia para construir uma nova humanidade com respeito e dignidade.

## Considerações finais

Esta reflexão sobre a presença real de Cristo na Eucaristia teve seu ponto de partida a partir do Concílio de Trento averiguando a compreensão da presença real de Cristo, segundo a visão de Trento e apontando novas formas dessa presença na realidade atual. Procuramos, num primeiro instante, determinar as consequências da Reforma do Concílio de Trento onde nos elencamos algumas situações das celebrações que fizeram alguns teólogos se revolucionarem e exigirem tal reforma.

O Concílio de Trento foi uma reação oposta ao movimento protestante que reagiu fortemente em relação à prática da Igreja. Entre os reformadores havia várias posturas opostas sobre a presença real de Cristo. Então, depois de aludir algumas posições divergentes e, às vezes, complementos entre os reformadores, trabalhamos a hermenêutica da presença real de Cristo na eucaristia conforme a visão de Trento e por fim elencamos novas formas da presença real de Cristo.

De fato, o Concílio de Trento adota como explicação da presença real de Cristo o conceito de transubstanciação. Historicamente, este conceito, teve a função de salvaguardar um conteúdo em um contexto polêmico. Para Trento a presença Eucarística de Cristo começa no momento da consagração e perdura enquanto subsistirem as espécies eucarísticas. Cristo está presente inteiro em cada uma das espécies e inteiro em cada uma das partes de maneira que a fração do pão não divide o Cristo.

O Concílio de Trento destaca duas maneiras da presença de Cristo: uma natural e outra sacramental. A presença natural é no sentido de que Cristo está à

direita do Pai. A presença sacramental é a profissão de fé de que Cristo está na Eucaristia.

A forma de entendimento do Concílio de Trento da presença real de Cristo é limitada na matéria “pão e vinho” e na forma “as palavras da consagração”. Sem dúvida Cristo está presente nas espécies do pão e do vinho. Porém, esta forma de entendimento sequestra a presença real de Jesus em um determinado momento e desconhece essa presença em outras partes do mesmo rito da celebração.

Apontamos novas formas da presença real de Cristo tendo como pano de fundo a sagrada escritura e concílio Vaticano II. Cristo está presente em todos os atos litúrgicos. Isto é nos momentos celebrativos da vida inclusive numa celebração de aniversário. Está presente em todos os fiéis que assumem seu compromisso batismal seguindo e atuando o projeto de Deus revelado por Cristo. Concluimos repetindo que a presença real de Cristo hoje no nosso continente se percebe onde existe: solidariedade, amor, fraternidade e comunhão.

## Referências

- ALDAZÁBAL, José. *A Eucaristia*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- BARRETO, Juan; MATEOS, Juan. *O Evangelho de São João: Grande comentário bíblico*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulinas, 2018.
- BUYST, Ione; DA SILVA, José Ariovaldo. *O Mistério celebrado: Memória e compromisso I: Teologia litúrgica*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- CARRA, Zeno. *Estudo Teológico Fundamental sobre a presença eucarística de Cristo*. Assisi: Cittadella Editrice, 2018.
- Catecismo da Igreja Católica. CNBB: 2013.
- CONSTITUIÇÃO SACROSANCTUM CONCILIUM: *A sagrada Liturgia*. CNBB, 2003.
- ESCOLA MATER ECCLESIAE. *História da Liturgia: A vida litúrgico-sacramental da Igreja em sua evolução histórica Textos complementares e exercícios*. Disponível em <https://textosparaestudo.files.wordpress.com/2014/08/apos-tula-de-liturgia-1b.pdf> acesso em 26/05/2021 em 26/05/2021.
- GRILLO, Andrea. *A sineta na consagração e a transubstanciação*. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/573421> Acesso em 28/06/2021.
- GRILLO, Andrea. Presença real e transubstanciação: conjecturas e esclareci-

mentos. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/574938-presenca-real-e-transubstanciacao-conjecturas-e-esclarecimentos-artigo-de-andrea-grillo> Acesso em 28/06/2021.

JOÃO FRANCISCO, Manoel; BUYST, Ione. *O mistério celebrado: Memória e compromisso II*. São Paulo: paulinas, 2003.

JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica: Ecclesia de eucaristia*# 185. São Paulo: Paulinas, 2003.

SCHNEIDER, Theodor. *Manual de Dogmática*. Volume II. Petrópolis: Vozes, 2012.

VERHEUL, Ambroos. *A estrutura da fundamental da eucaristia*. São Paulo: Paulinas, 1982.

## Uma ontologia eucarística intersubjetiva

An intersubjective eucharistic ontology

*\*Agemir Bavaresco*

*\*\*Danilo Vaz-Curado. R. M. Costa*

### Resumo

A pesquisa assume como hipótese que a eucaristia para garantir sua atualidade na economia do cristianismo, enquanto presença real de Cristo, precisa ser interpretada de modo relacional e intersubjetivo. Como afirmar a presença real de Cristo na eucaristia através do pão e do vinho em sentido eclesiológico e pneumatológico? Explicita-se, em primeiro lugar, com base em Zeno Carra as insuficiências do modelo tomista-tridentino para a explicação do fato eucarístico, mostrando os problemas metafísicos da assunção da categoria de substância aristotélica por Tomás de Aquino e as dificuldades teológicas oriundas desta escolha por ele. Ao apresentar os limites da leitura substancialista, estática e dualista, o texto recorre, depois, a Hegel para articular uma leitura ontológica da eucaristia desde bases intersubjetivas e relacionais. Enfim, apresenta-se a ontologia eucarística intersubjetiva como ação pneumatológica que une, ao mesmo tempo, o evento da presença real de Cristo e o ato litúrgico eclesiológico realizado em comunidade.

**Palavras-Chave:** Ontologia; Eucaristia; Presença real; Substância; Intersubjetivo

### Abstract

The research assumes as a hypothesis that the Eucharist, in order to guarantee its relevance in the economy of Christianity, as a real presence of Christ, needs to

\*Doutor em Filosofia pela Universidade Paris I (Pantheon-Sorbonne). Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Contato: [abavaresco@puccrs.br](mailto:abavaresco@puccrs.br)

\*\*Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Contato: [danilo.costa@unicap.br](mailto:danilo.costa@unicap.br)

Texto enviado em  
21.09.2021

Aprovado em  
05.04.2022

Ano XXX - Nº 101  
Jan - Abr 2022



Programa de Estudos  
Pós Graduação em  
Teologia - PUC/SP

be interpreted in a relational and intersubjective way. How to affirm the real presence of Christ in the Eucharist through bread and wine in an ecclesiological and pneumatological sense? First, based on Zeno Carra, the insufficiencies of the Thomist-Tridentine model for the explanation of the Eucharistic fact are explained, showing the metaphysical problems of the assumption of the category of Aristotelian substance by Thomas Aquinas and the theological difficulties arising from this choice by he. By presenting the limits of a substantialist, static and dualist reading, the text then turns to Hegel to articulate an ontological reading of the Eucharist from an intersubjective and relational basis. Finally, the intersubjective Eucharistic ontology is presented as a pneumatological action that unites, at the same time, the event of the real presence of Christ and the ecclesiological liturgical act performed in community.

**Keywords:** Ontology; Eucharist; Real Presence; Substance; Intersubjective

## Introdução

**D**e modo geral, pode-se afirmar que o conceito de religião é a relação entre Deus e o ser humano e, de modo específico o cristianismo é uma religião da intersubjetividade, pois, com a ideia da encarnação essa relação é tematizada explicitamente pela religião cristã. O cristianismo tem na cristologia e na pneumatologia uma articulação intersubjetiva que se fundamenta na Trindade imanente ou intradivina. A estrutura interpessoal de Deus faz parte dos momentos da Trindade como estruturas intra-subjetivas, ou seja, constitutivamente, intersubjetivas. No acontecimento de Cristo realiza-se a verdade sobre a relação de Deus com o ser humano, de um lado, precisa ser interiorizada e, de outro, exteriorizada intersubjetivamente na instituição, pois em Pentecostes temos a consumação da Páscoa, o verdadeiro sentido da ressurreição. Ao contemplar a história constatamos que o sujeito é incluído no processo através de Cristo que assumiu a humanidade e a constituição da comunidade. A morte de Cristo desvaneceu sua presença empírica para ser sua presença espiritual, transformando sua individualidade subjetiva em comunidade intersubjetiva. “A comunidade é, portanto, a verdade do cristianismo: nela realiza-se o princípio que subjaz à religião cristã – a intersubjetividade que culmina no amor” (HÖSLE, 2007, p. 717).

O objetivo desta pesquisa é apresentar os limites de uma leitura substancia-

lista da eucaristia, que opera a partir de uma ontologia estática e dualista, baseada numa relação sujeito-objeto. Essa relação tende a estabelecer uma relação coisificada com a eucaristia como um ente coisificado, em que se reduz a experiência da presença de Cristo a um objeto externo sem implicações intersubjetivas e constitutivas de comunidade. Face a essa ontologia objetivista o desafio é elaborar uma ontologia eucarística intersubjetiva que permita ao crente contemporâneo uma resposta mais consistente à questão: Como perceber a presença real de Deus no mundo, de modo geral, e como perceber a presença real de Cristo na eucaristia, de modo especial?

Nossa hipótese é de que a relação com Deus enquanto Tu, ocorre intersubjetivamente na celebração eucarística, como reconciliação intersubjetiva dos fieis com Deus pela mediação pascal de Cristo, enquanto presença real na prática litúrgica comunitária. Ou seja, a estrutura relacional simétrica e transitiva celebrada na eucaristia como “já realizada” no passado, torna-se real e presente na felicidade da humanidade e o multiverso reconciliado em Deus, como empuxo para o futuro de relações intersubjetivas simétricas e transitivas de plenitude em comunidade.

Em primeiro lugar, apresentamos a teologia fundamental da presença de Cristo na eucaristia de Zeno Carra que descreve criticamente o modelo tomista-tridentino; depois, ele tematiza o novo modelo eucarístico emergente no século XX; e, conclui propondo o modelo de teologia fundamental e sacramental sobre a eucaristia. No segundo momento, desenvolvemos uma proposta de superação de uma ontologia substancialista por uma ontologia relacional a partir das estruturas lógico-dialéticas hegelianas como superação de estruturas estáticas e objetivadas do real em conceitos de organicidade intersubjetivos. Por fim, a pesquisa entende que o problema da transubstanciação precisa ser resignificado e reinterpretado a partir de uma estrutura relacional intersubjetiva, enquanto uma resposta de sentido ao crente contemporâneo para compreender e experimentar a presença real de Cristo na eucaristia.

## 1 – Presença de Cristo na Eucaristia a partir de Zeno Carra

Apresentamos uma breve reconstrução do livro de Zeno Carra sobre a pre-

sença de Cristo na eucaristia a partir de uma perspectiva de teologia fundamental (2018). O problema da pesquisa do livro é posto na Introdução: “Como o Senhor está presente em nossos dias” (CARRA, 2018, p. 11)? O problema é delimitado para o caso específico de como compreender, hoje, a presença de Cristo na eucaristia. Para responder a esse problema, Carra elabora um modelo teórico conforme a teologia fundamental. No 1º capítulo, “O modelo tomista-tridentino” explica que essa tradição separou o “ente” do rito, ou melhor houve uma entificação da eucaristia com implicações cristológicas, epistemológicas e antropológicas. Este modelo atravessou os séculos e perdurou até século XX, quando emergiram os movimentos litúrgicos que provocaram mudanças nessa tradição (capítulo 2). No 3º capítulo, o autor apresenta o seu modelo em chave de teologia fundamental. Ele critica o modelo clássico que reduz o sacramento a fixidez estática da presença de Cristo e, propõe a “forma do sacramento”, como uma relação processual em ação. Isso implica superar o modelo que se identifica com a “transubstanciação”, reduzida às palavras proferidas sobre o pão e o vinho. Ao passo que a celebração eucarística o todo desde a liturgia da palavra, a preparação dos dons, a oração eucarística, a fração do pão e a comunhão: “Realizar tal ação é a forma estrutural da missa” (Id. p. 207)<sup>1</sup>.

### 1.1 Modelo tomista-tridentino

Esse modelo foi articulado como uma resposta às disputas medievais e modernas através de Tomás de Aquino e do Concílio de Trento. O modelo é estruturado em seis eixos.

- a) Eixo ente - rito: O ponto de referência da eucaristia torna-se o ente e o rito é desconsiderado enquanto elemento constitutivo da celebração. Os quatro momentos rituais da ceia (tomou, deu graças/abençoou, partiu, deu) são subordinados ao segundo (deu graças/abençoou) que por sua vez repete a instituição: “Isto é... Este é”. Os outros três momentos perdem a pertinência ontológica, sobretudo, o momento da comunhão, em que “o fato da eucaristia já é cumprido com a consagração; a comunhão é uma consequência dela,

---

1. Ver resenha de Andrea Grillo. *Nova teologia eucarística*. “Hoc Facite”, de Zeno Carra em quatro partes disponível em IHU online, abril 2018: <http://www.ihu.unisinos.br/578069>

definida como uso do sacramento” (Id. p. 114).

- b) Eixo Cristo - ente: Neste eixo Cristo está presente e não agente da celebração. O que ocorre é a mudança metafísica do ente substancial do pão e vinho em ente substancial divino (transubstanciação). Essa mudança metafísica é que garante em si a presença de Cristo. Então, ocorre um predomínio do ente sobre o evento histórico-salvífico de Cristo (Páscoa), em que a celebração se torna uma representação linguístico-mental dos entes consagrados. As controvérsias medievais e modernas estão preocupadas em garantir a presença real de Cristo nos entes enquanto substância metafísica estática (cf. CARRA, 2018, p. 115).
- c) Eixo Cristo - rito: A patrística usa os conceitos figura, imagem e similitude como mediações de participação eucarística. Uma figura ou imagem do 1º testamento recebe em Cristo a sua realização como verdade no 2º testamento, ou ainda, um protótipo tem em Cristo a realização do tipo em sua plenitude. Então, a celebração da Igreja como protótipo da ceia participa do tipo da ceia de Cristo que estabelece um vínculo unitivo entre a figura e a verdade. Essa tradição patrística é substituída pela teologia do sacrifício dos entes. O rito repetido não faz mais memória da mediação da ação salvífica de Cristo. Cristo é deslocado para o centro ôntico substancialista dos entes e foca-se no rito vazio e nas repetições alegóricas sem participação da assembleia litúrgica (cf. CARRA, 2018, p. 116).
- d) Eixo ser humano – ente: O rito eucarístico é reduzido à sua dimensão ôntica e o acesso dá-se pelo intelecto. Os entes pão e vinho após a consagração em sua nova realidade metafísica realizada pela transubstanciação apenas podem ser acessados pelo pensamento e não pelos sentidos. Então, a conexão entre os entes e o ser humano recebem o significado dualista de alimento espiritual (noético) e alimento corporal (ôntico) (cf. CARRA, 2018, p. 117).
- e) Eixo ser humano – rito: O ser humano entra no rito como um expectador em que a eucaristia é uma representação que se oferece diante dele como um sinal externo de uma presença ôntica incompreensível. A eficácia do rito é automática, pois, basta o ser humano acessar pelos sentidos e aderir pela fé

o que está “atrás/dentro” dos entes que aparecem durante o rito. O rito segue uma lógica ôntica externa e dualista (cf. CARRA, 2018, p. 118).

- f) Eixo eucaristia – igreja: Para a patrística o fato eucarístico constitui a igreja, pois, há um vínculo recíproco entre a presença de Cristo na eucaristia e o corpo eclesial. A celebração do rito é a participação em uma ação constitutiva que cria vida eclesial. O modelo tomista-tridentino centraliza-se na presença ôntica e não na participação rito-ação. Nesse caso, a Igreja torna-se algo externo à eucaristia. Esse modelo baseia-se na teoria transsubstancialista que impacta todos os eixos acima descritos: a cristologia passa a ser estático-natural; a relação “ente – rito” acentua o instante da consagração e desequilibra o sentido do momento de comunhão eclesial para o lado do acesso individual intelectual, ao invés, do comunitário corporal integral; ou seja, a igreja torna-se secundária pois, o que importa é a prática intimista devocional do fiel no rito (cf. CARRA, 2018, p. 120).

Nesse 1º capítulo, o autor analisou o modelo tomista-tridentino, de um lado, apontando o esforço de Tomás e o Concílio de Trento para resolver o problema das disputas eucarísticas medievais e o fisicísmo eucarístico; de outro, descrevendo os limites da experiência eucarística, por exemplo, nas práticas litúrgicas (cf. CARRA, 2018, p. 90 - 111). Diante disso, ele propõe um novo modelo de teologia eucarística em seu 2º e 3º capítulos.

## **1.2 – Emergência do novo modelo no século XX**

O autor descreve as origens do novo modelo embasado no Movimento Litúrgico e na Reforma Litúrgica, bem como no debate epistemológico sobre a presença de Cristo na eucaristia entre os anos 1950 e 1960 em seu 2º capítulo.

- a) Movimento Litúrgico: O debate sobre liturgia introduz o tema da “ação”, ou seja, a liturgia como um ato celebrativo. Zeno Carra reconstrói o debate entre M. Festugière e R. Guardini a respeito das categorias tempo e espaço, na medida em que destacar o acesso espacial ao ente consagrado é valorizar a sua presença substancial, enquanto o acesso temporal centra-se no processo temporal. A dimensão temporal reforça a forma litúrgica como ação que a

*Sacrosanctum Concilium* irá tematizar.

- b) *Sacrosanctum Concilium* (SC): Pode-se identificar no documento três aspectos que tratam da presença de Cristo na eucaristia que reformulam o modelo tomista-tridentino. 1) a dimensão histórico-salvífica da liturgia (SC, 1-13) destaca uma dupla dimensão na eucaristia: ela é sacramento e sacrifício, isto é, presença do sacrifício pascal de Cristo. Ou seja, a eucaristia é a presença de um ato em que se celebra a presença do agente. Não é uma mera presença ôntica estática (sacramento), mas uma ação salvífica (sacrifício) (cf. p. 196); 2) a liturgia é um polo articulador da ação pascal, e não diversos modos fragmentados da presença de Cristo (SC, 7). O autor percebe, porém, que o texto conciliar ainda mantém uma dupla linguagem, isto é, a clássico-substancial e a ativo-formal; 3) A liturgia é a participação ativa e não uma mera assistência passiva, isto é, há uma diferença entre “partem capere” (tomar parte) e ad-stare (estar). Tomar parte é uma participação no acontecimento celebrativo em ação (cf. CARRA, 2018, p. 201), e não apenas estar como um expectador diante de Cristo substancialmente presente.
- c) O Novo missal introduz uma forma fundamental da missa que estrutura a forma da eucaristia em quatro ações de Cristo e da igreja: *accepit* (tomou), *gratias egit* (deu graças), *fregit* (partiu) e *dedit* (deu), isto é, a igreja atualiza as quatro ações como apresentação dos dons, oração eucarística, fração do pão e comunhão. Então, o acontecimento eucarístico não se reduz a proferir as palavras sobre a matéria do pão e do vinho para muda-las substancialmente, mas trata-se de participar de um acontecimento em ação que atravessa diacronicamente a história e estrutura organicamente a assembleia dos fiéis, a palavra proclamada, o espaço arquitetônico e todo o real reunido no tempo litúrgico. Portanto, “realizar tal ação é a forma substancial da missa” (Id. p. 207). A nova fórmula da consagração destaca os verbos de ação (tomar, comer e beber) como uma ação em processo acontecimental, dinâmico e histórico (cf. CARRA, 2018, p. 210).
- d) Debate epistemológico e o problema da presença real de Cristo: Nos anos 1940-1950, os teólogos Selvaggi e Colombo debatem o impacto da ciência

moderna sobre o pensamento eucarístico com o objetivo de salvaguardar o valor ontológico da eucaristia, ou seja, a presença de Cristo na eucaristia é física e metafísica. Porém, para Zeno Carra este debate não avança além do modelo tomista-tridentino.

O debate sobre a presença real de Cristo propõe reformular a teoria da transubstanciação através de dois congressos teológicos: 1) Chevetogne/Bélgica (1958) destacam-se Leenhardt, De Baciocchi e Ratzinger que discutem o aspecto fenomenológico religioso, operando um deslocamento do problema da presença de Cristo do plano ontológico para o da relação e com isso recuperam a dimensão pascal da eucaristia. Eles entendem que a teoria da transubstanciação no modelo tradicional elimina ou reduz o estatuto da autonomia do real tanto no sentido criatural como escatológica. 2) Passau/Alemanha (1959) destacam-se Welte, Schillebeeckx e Rahner e tratam da perspectiva ontológico-relacional da presença real de Cristo na eucaristia para superar o modelo tradicional de uma ontologia metafísica estática na relação sujeito-objeto. A estratégia é usar as categorias “dom” e “sinal”, porém, no entender de Zeno Carra apesar do esforço de criticar o modelo onto-gnoseológico cartesiano, acabam por reduzir o acesso puramente noético à presença de Cristo na eucaristia e não incluem a dimensão da ação como acontecimento histórico.

Enfim, a encíclica *Mysterium Fidei* (1965, Paulo VI) intervém advertindo sobre os riscos e bloqueia a reflexão em torno da presença real e retrocede para defender o modelo tradicional como único critério de discernimento. De fato, tal magistério é incapaz de dialogar com o *sensus fidelium* que não pode mais compreender a repetição de fórmulas de fê que se tornam *flatus vocis*, vazias de sentido e sem impacto prático celebrativo e existencial: “A verdade não está em um fluxo noético de ideias atemporais subterrâneo à história, mas sim na própria experiência da história dos fiéis” (CARRA, 2019, p. 184). Após reconstruir os debates sobre a novo modelo no século XX, Carra apresenta, no capítulo 3, a sua nova teologia eucarística.

### **1.3 – Modelo sistemático: teologia fundamental e sacramental**

a) Linhas teológico-fundamentais: Zeno Carra expõe a superação do modelo

tomista-tridentino em três níveis: a) o nível sincrônico/diacrônico articula os polos Cristo, ser humano, igreja, rito e objetos rituais de modo a reformular a doutrina na compreensão do dogma e heresia; b) do nível abstrato ao todo real e prático: superar a doutrina entendida como uma verdade ahistórica de conteúdo noético escondido em discursos e formulações herméticas e pensamentos abstratos que move a história. Ao contrário, Zeno afirma que é preciso reconhecer o todo real em seus polos estruturantes (a palavra bíblica, os sacramentos e as práticas) como lugares da inserção da verdade divina (cf. CARRA, 2018, p. 222-224). c) compreensão mais adequada dos dogmas como um esforço de compreensão hermenêutico do *sensus fidelium* para explicitar e orientar as formas da fé (cf. CARRA, 2018, p. 226). A verdade não é uma simples inferência intelectual de correspondência com o objeto, mas uma relação entre sujeito e objeto intersubjetivamente constituído e mediado em interação com o real.

b) Linha sacramental: O autor descreveu os problemas do modelo tradicional tomista-tridentino; herdou os debates do movimento litúrgico do século XX e as orientações do Concílio Vaticano II. Então, o diagnóstico é que há necessidade de propor um novo modelo de teologia eucarística a partir da dimensão cristológica, sacramental e ontológica.

1º) Cristo: o presentificado: Nesta dimensão cristológica, Zeno Carra, destaca que a presença de Cristo é a sua memória enquanto ação do “crucificado-ressuscitado” e não o seu corpo histórico físico. Ou seja, é a dimensão pascal em sua presença real enquanto promessa que todo o corpo humano será ressuscitado em sua forma relacional. Então, a presença corpórea e a presença pessoal são um corpo pascal unido em comunhão. O espaço histórico dessa corporeidade crística de plena relacionalidade é o processo dinâmico de uma forma estrutural de conexões relacionais e não um espaço estático entificado. Ou seja, a realidade já realizada de Cristo crucificado-ressuscitado é atualizada em cada celebração como *forma crucis* e *forma Christi* nas próprias nas ações da ceia: tomou, abençoou-deu graças, partiu e deu. Então, o espaço sacramental como forma relacional diacrônica é uma experiência da presença de Cristo na eucaristia (cf. CARRA, 2018, p. 234 – 241).

2º) O sacramento: O fato do sacramento não é um rito em que se muda um ente espacialmente situado, mas é o processo em que uma forma realiza no tempo histórico uma ação mediadora com o pão e o vinho articulado na ceia em ações interativas entre o celebrante, os dons oferecidos e os participantes. É o processo ritual como um todo litúrgico que é essencial para o sacramento. O modelo tradicional tinha como pressuposto uma metafísica ôntica grega em que as palavras e o pronome pronunciado efetuavam a correspondência entre o celebrante e os entes. Ao invés disso, uma leitura fenomenológica descreve o sacramento como uma ação ritual em que o pão e o vinho são a realidade da ação de um acontecimento da história salvífica. Por isso, o modelo da transubstanciação não é tão adequado para explicitar a tensão escatológica do sacramento. O pão e o vinho transubstanciados não expressam o movimento da irrupção progressiva do *eskaton* (a plenitude última), ou seja, os entes na celebração em sua *forma crucis e forma Christi* apontam para o destino final de toda a criação em processo de realização plena de um novo céu e uma nova terra. “O modelo que estamos esboçando, afirma Zeno, permite a reivindicação escatológica: a presença do ressuscitado emerge na história através da conexão formal-relacional *entre* os elementos. Estes, portanto, não perdem a si mesmos, mas se cumprem na sua relacionalidade com todo o resto, precisamente por serem assumidos na posição da forma sacramental” (CARRA, 2018, p. 247).

c) A ontologia eucarística supera a visão estática e ocasional do modelo tradicional. O acesso ao Cristo ressuscitado é dado através de uma forma relacional dinâmica ao invés de uma entidade ôntica substancial. Ou seja, os polos de conexão da forma e seus elementos estruturantes articulam um conjunto processual em movimento do todo eucarístico. A igreja em sua relação com a eucaristia é o *corpus Christi* como realidade mediadora da presença ontológica crística. A igreja como povo de Deus é o espaço da presença corpórea de Cristo pascal, ou seja, trata-se de uma realidade ontológica formada pela presença de Cristo não como um coleção de elementos postos um ao lado de outro de forma estática, mas um todo em movimento formado de múltiplos polos internos “da presentificação real, corpórea e não ocasional (portanto,

substancial) do próprio Cristo crucificado e ressuscitado” (CARRA, 2018, p. 252). Temos, portanto, uma nova ontologia como condição de tematizar a presença de Cristo na eucaristia.

## 2 – Da ontologia substancialista à ontologia relacional

Nosso objetivo é, primeiramente, explicitar o conceito de substância aristotélico e, depois, mostrar que a metafísica antiga cristalizou a substância, tornando-a um ente estático. Por isso, há a necessidade de transformar o conceito de ontologia substancialista para uma ontologia relacional conforme o modelo hegeliano.

O termo substância (οὐσία) é tratado por Aristóteles em sua *Metafísica* em três momentos: a) Substância sensível e perceptível é aquela que tem uma matéria que se distingue da forma (ARISTÓTELES, 2002, XII, 2). Ela é finita porque a forma está separada e exterior a matéria. Ela sofre a mudança em sua qualidade, quantidade e lugar, portanto, a matéria é a simples potência. Os momentos da matéria em geral são o substrato da mudança indiferente ao oposto que é a forma e o 1º motor. O ato é a unidade da forma e da matéria, sendo que o ato é o negativo como idealidade, o oposto e, portanto, aquilo que deve tornar-se.

b) A substância enquanto ato é aquilo que deve tornar-se, cujo conteúdo é o fim (ARISTÓTELES, 2002, IX, 2; VII, 7; XII, 3). A alma é a enteléquia, não como uma atividade formal cujo conteúdo provém de outra fonte, mas da própria realidade. Os dois extremos são a matéria como potência passiva e o pensamento como efetividade ativa. Em nenhum desses dois momentos está a mudança, pois eles estão em si como formas contrapostas.

c) A substância absoluta (ARISTÓTELES, 2002, XII, 6-7; IX, 8) é a unidade da potência, da atividade e da enteléquia. Ela é o imóvel em e para e, ao mesmo tempo, infunde movimento, sendo sua essência atividade pura, sem ter matéria, pois está o momento passivo onde se opera a mudança (HEGEL, 1995, 259 – 261).

Na idade média, substância significa matéria, uma coisa permanente e independente de seus acidentes, atributos ou modos; ela é a essência permanente

de uma coisa, isto é, o conteúdo essencial. Na modernidade, Descartes explica substância uma coisa que existe e que não depende de outra para existir, isso é o caso da substância absoluta, Deus. Spinoza entende, igualmente, a existência de uma única substância. Para Kant a substância é o que persiste através de toda a mudança, podendo ser o próprio eu ou a matéria. Para Hegel, há apenas uma substância que está em constante atividade, que gera e dissolve seus acidentes.

Hegel elabora uma nova ontologia da substância. A substância aparece em seus acidentes, sendo que estes são a própria dialética em aparência, isto é, a aparência do ser substancial produz os acidentes e a substância apenas é substância na medida em que produz e dissolve os acidentes. Então, os acidentes são e incluem a substância, assim como a substância se relaciona com os acidentes.

Hegel propõe uma virada ontológica fundamental no Prefácio da *Fenomenologia do Espírito* quando afirma que “tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como substância, mas também, precisamente, como sujeito” (HEGEL, 2002, § 17, p. 34). Ele entende que a substância deve tornar-se sujeito, ou seja, movimento relacional de sua estrutura conceitual. Na *Fenomenologia* o desenvolvimento da substância em consciência, autoconsciência e razão é a apresentação da desconstrução da substância estática da metafísica antiga e moderna a partir da reflexividade dialética em estruturas reflexivas e fluidas entre sujeito e objeto. Então, supera-se o dualismo substância e acidente na reflexividade dialética constitutiva de uma ontologia relacional. A explicitação lógica desta nova ontologia é estruturada na *Lógica da Essência*, através da relação de substancialidade enquanto uma relação interativa entre causa e efeito: “O curso da substância através da causalidade e da ação recíproca é portanto apenas o pôr que a ‘*autonomia é a relação negativa infinita para consigo*’ - relação negativa em geral, na qual o diferenciar e o mediar se tornam uma originariedade de [termos] efetivos autônomos uns relativamente aos outros” (HEGEL, 1995, § 157). A substância torna-se uma relacionalidade de ação recíproca entre polos autônomos em relação uns com outros, ou seja, torna-se uma substância com estruturas de reflexividade subjetiva: “A *verdade da substância* é o *conceito* – a autonomia que é o repelir-se de si mesmo para [termos] autônomos diferentes, enquanto esse repelir é idêntico consigo, e esse movimento alternado, que permanece *jun-*

to a si mesmo, o é somente *consigo*” (HEGEL, 1995, § 158). Portanto, a verdade da substância é o conceito, isto é, uma estrutura autônoma que, ao mesmo tempo, se diferencia (repulsão) e fica junto a si mesmo (atração, identidade) enquanto subjetividade que é desenvolvimento do conceito em silogismo de universalidade, particularidade e singularidade. Essa é a nova ontologia que se estrutura de forma subjetiva e intersubjetiva.

### 3 – Da transubstanciação à intersubjetividade

Em primeiro lugar reconstruiremos a apropriação tomista-tridentina do conceito de substância aristotélico e depois, apresentamos a aplicação tomista de substância no conceito de transubstanciação. A hipótese é que a substância aristotélica é compreendida por Tomás de uma forma estática. Esta aplicação nas substâncias do pão e do vinho retiram deles sua autonomia pela transformação de seu ente pela explicação teológica da transubstanciação. As substâncias de pão e do vinho tornam-se acidentes da substância divina pela explicação da transubstanciação. Então, temos uma entificação estática das substâncias do pão e do vinho com graves consequências para a verdade do real, pois, a transubstanciação torna o real separado de sua idealidade divina. E assim, a dimensão escatológica de todo o real como irrupção histórica de Deus no *eskaton* (a plenitude última do real) perde sua tensão emergente da divinização do real, quando “Deus será tudo em todos” e em que “haverá um novo céu e uma nova terra”.

Na opinião de Christian Iber<sup>2</sup>, do ponto de vista do pensar de Aristóteles, não pode haver uma transubstanciação de uma substância natural. Tomás de Aquino quer tornar a filosofia de Aristóteles compatível com a fé cristã. A ideia da incorporação do pão e do vinho, que devem ser transformados no corpo e no sangue de Cristo na consumação do ato sacramental da Eucaristia, é baseada no conceito divino. Desde Tomás de Aquino, a Igreja Católica insiste na presença real de Deus na realização do sacramento.

A eucaristia foi submetida a uma reavaliação por Lutero: Deus não está presente realmente ou substancialmente, mas está presente na palavra falada. Lutero

---

2. Opiniões escritas em e-mails pessoais entre o autor e o Prof. Christian Iber da Universidade de Freiburg.

visa uma verbalização e, portanto, a espiritualização do ritual. A solidariedade da comunidade não é constituída apenas pela presença real de Deus, mas por sua palavra. Deus está presente na comunidade através de sua palavra e não através da transubstanciação real do pão e do vinho.

Com Max Weber pode-se dizer que com Lutero há um desencantamento da magia divina pela espiritualização da eucaristia. O perigo é, naturalmente, que as fontes sagradas da integração social através da eucaristia se percam, conclui Iber.

O problema dessas considerações é que eliminam o problema ontológico da presença de Cristo na eucaristia. Nós, entendemos que se trata de reconstruir a ontologia substancialista em formato de ontologia relacional, como fez Hegel em sua *Lógica da Essência* e, enfim, explicitar essa ontologia em formato intersubjetivo como é proposto por V. Hösle (2007).

### **3.1 – Transubstanciação em Tomás de Aquino**

Há uma herança das disputas medievais sobre o problema de como Cristo está presente com seu corpo e sangue nos elementos materiais do pão e do vinho. O cerne da questão gira em torno da substância conforme a tradição aristotélica, que é o fundamento permanente do ato de ser, isto é, do ente em si mesmo. No caso da eucaristia o que interessa é a relação entre substância e acidentes enquanto esses são contingentes e permitem o acesso ao conhecimento através dos sentidos. “A presença de Cristo em seu corpo e sangue é colocada no nível fundamental da substância, enquanto permanecem os acidentes do pão e vinho como o termo sobre o qual nossos atos rituais inferem: pegar, mover, mostrar, partir, comer” (CARRA, 2018, p. 36). Então, a mudança ocorre na substância dos entes do pão e vinho:

A transubstanciação é uma mutação da substância dos elementos na substância do corpo e sangue de Cristo: não é uma substituição para a qual o primeiro daria lugar ao segundo por meio de sua aniquilação<sup>3</sup>; nem se trata de uma coexistência das duas substâncias lado a lado (consustanciação). A substância do pão e a do vinho são convertidas pelo poder de Deus,

---

3. Cf ST III, 75, 3.

contida como *virtude criada* nas palavras da consagração<sup>4</sup> confiadas por Cristo aos sacerdotes, na substância do corpo e sangue de Cristo. Esta conversão não é gradual, mas ocorre instantaneamente, no último, e no instante não identificável do proferimento das palavras consacratórias (id. p. 36).

Importante observar que não se trata de uma substituição, nem de uma coexistência de duas substâncias uma ao lado da outra (consubstanciação), mas de uma mudança substancial, ou seja, os entes não são mais substâncias materiais de pão e vinho, mas mudam suas substâncias em corpo e sangue de Jesus. Esse é o fenômeno da transubstanciação em que os acidentes permanecem para os sentidos, enquanto o intelecto capta a substância divina por debaixo dos entes. Há uma mutação ontológica.

Embora, Tomás tenha o mérito de ter enfrentado as disputas medievais sobre o fisicismo e o simbolismo ocasionalista, a teoria da transubstanciação apresenta um problema epistemológico quando muda o conceito de substância e acidente, pois, os acidentes são o meio de acesso aos sentidos e a substância apenas é alcançada pelo intelecto. Para Aristóteles esses dois momentos não são separáveis no nível real, uma vez que não há conhecimento intelectual da substância que seja independente da passagem sensorial dos acidentes.

No entanto, a operação, realizada por Tomás para dar conta do mistério da eucaristia, de separação verdadeiramente possível dos acidentes, subsistindo autonomamente e operando no nível sensorial, de uma substância que não é adequada para eles e, portanto, não funciona como um sujeito, em nossa opinião, compromete a unidade real da gnoseologia aristotélica (CARRA, 2018, p. 58).

A ruptura da epistemologia aristotélica operada por Tomás, no caso da eucaristia, é que o intelecto precisa alcançar o objeto que é a substância sobrenatural do corpo e do sangue de Cristo, indo além do que os sentidos percebem que são as espécies do pão e do vinho. Ou seja, há uma lacuna entre os acidentes e a substância de Cristo após a consagração que estabelece um dualismo real e lógico no ato de conhecer e experimentar a eucaristia entre o que os sentidos percebem e

---

4. Cf ST III, 78, 4.

o que o intelecto capta pela fé. Para Zeno Carra esse problema epistemológico da teoria da transubstanciação impacta num dualismo em vários níveis teórico-práticos, tais como, “sacramento-sacrifício; refeição sacramental - refeição espiritual; corpo-alma; acidentes-substância; sentidos-intelecto” (id. p. 60), e também nos campos da liturgia, antropologia e ontologia. Por isso, entendemos que é preciso fazer uma atualização da teoria da transubstanciação, ou seja, operar uma leitura intersubjetiva.

### **3.2 – Ontologia eucarística intersubjetiva**

Conforme Paulo a eucaristia é ágape, isto é, festa das comunidades cristãos que consiste em uma refeição comum com a qual celebra-se o rito eucarístico (1 Cor 11, 17-26). Trata-se de uma dimensão intersubjetiva em que os cristãos em uma refeição partilham alimentos em comum e fazem o ato litúrgico vinculado ao memorial fundacional da história da libertação repetindo, as fórmulas da Páscoa do Êxodo e atualizadas na Páscoa de Jesus. Paulo articula aqui a dimensão diacrônica da refeição eucarística: o passado da Páscoa do Êxodo, a presentificação na Páscoa de Jesus, e o futuro escatológico: “De fato, sempre que comeis este pão e bebeis esta taça, anunciais a morte do Senhor, até que volte” (1Cor 11, 26). Paulo acentua que a eucaristia é o ato da unidade e da comunhão da comunidade que tem implicações éticas de práticas intersubjetivas entre os comunitários que levam seus alimentos e os partilham com os pobres. O partilhar o pão em comunidade acentua a dimensão eclesiológica através das práticas litúrgicas.

A eucaristia como refeição convivial explicita a ontologia intersubjetiva eucarística, por exemplo, nas palavras sobre a taça de vinho: “E tomando a taça, pronunciou a ação de graças e deu-a e todos beberam dela. Disse-lhes: Este é o meu sangue da aliança, que se derrama por todos. Eu vos asseguro que não voltarei a beber do produto da videira até o dia em que o beber de novo no reino de Deus” (Mc 14,23-25). Trata-se de ato que aponta para a refeição escatológica inclusiva de todos, além dos doze. Por isso, o debate sobre o sangue derramado por “muitos” ou por “todos”, em uma dimensão de escatologia intersubjetiva é universal, ou seja, supera o reducionismo da salvação restrita a um grupo de eleitos.

“A presença real de Jesus Cristo nos elementos do pão e do vinho realiza-se através da atualização pneumática do evento de Cristo, assim como evento da ‘presença atual comemorativa’. Neste sentido o pão e o vinho são designados como imagem, símbolo, similitude ou reprodução do corpo e do sangue de Cristo” (EICHER, 2008, p. 210). Atualização pneumática, ou seja, pelo Espírito realiza-se a dimensão da intersubjetividade do evento eucarístico, isto é, os elementos do pão e do vinho são conectados intersubjetivamente entre a memória da subjetividade crística e dos comunitários eclesiais.

Nos primeiros séculos a patrística grega acentua a ideia de participação na realidade da presença de Jesus Cristo na eucaristia. Na igreja oriental mantém-se a tensão entre encarnação e escatologia a partir do esquema arquétipo-imagem, ou seja, a refeição eucarística “já” é a presença de Cristo e “ainda não”, na medida em que aponta para o futuro como promessa da realização em plenitude de sua presença constitutiva. A igreja latina tem uma propensão ao elemento individual e ético, enquanto a igreja latino-africana acentua a marca eclesial como em Agostinho (cf. EICHER, 2008, p. 211).

As controvérsias medievais sobre a oposição entre dado simbólico e dado real (cf. Ratramno de Corbie e Berengario de Tours) cinde a unidade do sinal sacramental e a realidade significada. Esse problema é resolvido com a teoria da transubstanciação, porém, se prolonga com as controvérsias da Reforma. O conceito de transubstanciação separa o nível metafísico do físico que gera um dualismo epistemológico com implicações antropológicas e eclesiológicas igualmente dualistas (Id. p. 212).

A reflexão teológica conciliar e pós-conciliar avança para uma nova compreensão do conceito de transubstanciação: “a celebração eucarística a partir de um entrelaçamento de relações (assembleia de pessoas – *ekklesia*; banquete – alimento eucarístico; anúncio – evento salvífico; presidente – o Cristo que age), na qual é inserida a relação do pão e do vinho com o corpo e sangue de Cristo” (EICHER, 2008, p. 214). A eucaristia tem uma estrutura relacional como presença pessoal e presença atual comemorativa do evento pascal enquanto presença real do seu corpo intersubjetivo.

O conceito transubstanciação é ampliado para transignificação, ou seja, o significado de um evento resulta da estrutura de relacionamentos. Então, o conceito de substância é resignificado como uma estrutura intersubjetiva de relações recíprocas em permanente movimento e mudança, que supera o conceito de substância como um ente ou realidade estática (F. Leenhardt; Schoonenberg). Então, “a confissão de fé ‘na presença real, viva e operante de Cristo na eucaristia’ não é necessariamente vinculada a terminologia da doutrina da transubstanciação” (EICHER, 2008, p. 215).

A dimensão pneumatológica do evento eucarístico funda-se na profissão de fé: “Creio no Espírito Santo” enquanto confissão da ação histórica do Espírito na igreja; e “creio na comunhão dos santos” enquanto a comunidade eucarística tem uma implicação pneumatológica. A comunidade eucarística é, conforme 1Cor 10,16s, o corpo de Cristo, ou seja, a comunhão dos fieis é edificada e alimentada pela participação eucarística. A *Sacrosanctum Concilium* afirma que o sujeito litúrgico da celebração eucarística é todo o povo de Deus (números 7; 44). Nesse contexto é fundamental compreender a invocação da descida do Espírito Santo (*epiclesse*) não apenas sobre o pão e o vinho, mas sobre toda a comunidade reunida, que pela força do Espírito toda a celebração torna-se transignificada. “Desse modo a comunidade dos fieis pode ser entendida ainda, em tudo e por tudo, como ‘sujeito’ da celebração eucarística” (EICHER, 2008, p. 216). Então, a constituição do sujeito ‘igreja’ opera-se pelo Espírito de Jesus Cristo como uma conexão de relações intersubjetivas.

## Conclusão

Para Schillebeeckx a afirmação da fé na presença de Cristo na eucaristia precisa de uma nova interpretação a partir dos seguintes aspectos: 1º) Conflito entre a filosofia natural aristotélica e a filosofia contemporânea: A filosofia moderna questionou a existência de uma realidade “atrás” do mundo fenomênico. A física quântica não explica as realidades materiais como substâncias, mas como energia dinâmica que constitui todo o real. Filósofos e teólogos que buscam relacionar mundo físico e teologia da eucaristia, afastam-se de reduzir a eucaristia a um fato de estruturas físico-químicas, ou seja, supera-se a compreensão do fisicismo

sacramental. Passa-se de uma ontologia natural para uma ontologia sacramental.

O 2º aspecto enfoca o sacramento em nível do ‘signo’: O concílio de Trento destacou os sacramentos como instrumentos da graça para opor-se aos Reformadores e assim deixou na obscuridade o valor-signo dos sacramentos. Porém, recuperou-se o valor-signo e a função –signo para explicitar a presença real, isto é, trata-se de uma ação-signo na eucaristia como unidade de sentido. O ponto de vista gnosiológico entende o signo como uma indicação de uma realidade ausente, ao contrário, o pensamento fenomenológico situa a realidade do signo a partir de uma antropologia de ação simbólica. A consideração do ato-signo distancia-se dos sacramentos como realidades objetificadas e estáticas e coloca as categorias da dinâmica intersubjetiva, ou seja, os sacramentos como encontros interpessoais em que Deus e os seres humanos se revelam eficazmente um ao outro, num ambiente de realização da realidade da graça (cf. JOSEPH, 1969, p. 136).

Um 3º aspecto é a nova interpretação da ideia de substância – A teologia eucarística dos Reformadores levou a superar o conceito de substância de Trento, que estava baseada numa filosofia aristotélica-tomista entificada. Enfim, a *Sacrosanctum Concilium* afirma a múltipla presença real de Cristo tendo na liturgia uma densidade própria, porém, todas são presenças reais. A multiplicidade de modos de presença tem a função de expressar a união entre Cristo e os membros da comunidade como espaço de efetivação de sua presença real, não ocasional, mas ontologicamente constitutiva.

Schillebeeckx entende que houve uma confusão de níveis sobre a teologia eucarística em geral, e sobre a transubstanciação em especial, ao perguntar: O pão cotidiano é ainda pão depois da consagração? No entender dele, essa pergunta carece de sentido pois ela pula do nível do culto para o físico. Pode-se fazer uma pergunta física, mas não se pode responder em nível do culto, ou seja, em nível teológico. Uma resposta física a uma pergunta sacramental pode dizer algo físico, porém, essa resposta é irrelevante sob o ponto de vista do sacramento eucarístico. “Por essa razão não é possível olhar a transubstanciação eucarística fora da esfera do significado próprio dos signos sacramentais. Esta pergunta tem

que se fazer num contexto especificamente *pascal* de Cristo que se dá a si mesmo [...] eximindo-se de considerações meramente físicas” (JOSEPH, 1969, p. 139).

Então, a função do pão e do vinho como atividade simbólica especificamente religiosa assinala que os sacramentos não são *coisas*, mas ações humanas em que os objetos materiais funcionam como meios de significado e realidade religiosa. No contexto da eucaristia, o pão e o vinho recebem o significado da doação de Cristo. As palavras da consagração não se dirigem simplesmente ao pão e ao vinho, mas são dirigidas aos crentes. A presença real de Cristo está nos cristãos através dos elementos do pão e do vinho, ou seja, a presença sacramental dá-se pela ação mediadora de doação de Cristo, unida a ação da igreja como comunidade congregada na eucaristia. Schillee ebx reitera: “A presença de Cristo na igreja é ‘co-constitutiva’ da eucaristia mesma” (JOSEPH, 1969, p. 140). Os dados do pão e vinho não são coisas, mas são o corpo eucarístico pela ação eucarística da igreja em comunhão com Cristo.

## Referências

- AQUINO, Tomás. *Suma teológica*. São Paulo: Loyola, 2003.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. V. II. São Paulo: Loyola, 2002.
- BÍBLIA DO PEREGRINO. Luís Alonso Schökel (org.). São Paulo: Paulus, 2006.
- CARRA, Zeno. *Hoc Facite. Studio teologico-fondamentale sulla presenza eucaristica di Cristo*. Assis: Cittadella, 2018, 287pp.
- EICHER, Peter. *Biblioteca di Teologia Contemporanea*. I concetti fondamentali della Teologia. V. 2. Brescia: Queriniana, 2008.
- HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. II. Fondo de Cultura Económica: México, 1995.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. V. I. São Paulo: Loyola, 1995.
- HÖSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel*. O idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade. São Paulo: Loyola, 2007.
- GRILLO, Andrea. *Nova teologia eucarística*. “Hoc Facite”, de Zeno Carra. Artigo disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/577335-nova-teologia-eucaristica-hoc-facite-de-zeno-carra-parte-1>
- IBER, Christian. *A verdade em Aristóteles e Tomás de Aquino*. Albert-Ludwigs-Uni-

versität Freiburg. Philosophisches Seminar. Wahrheit in der Geschichte der Philosophie. Sommersemester 2021. Handout.

JOSEPH, Powers M. *Teología de la Eucaristía*. Buenos Aires/México: Ediciones Carlos Lohlé, 1969.

## Por uma nova hermenêutica da eucaristia<sup>1</sup>

For a new hermeneutics of the Eucharist

\*Isidoro Mazzarolo

\*\*Jaime Lorandi

### Resumo

Este artigo apresenta um percurso de uma nova reflexão em torno da Eucaristia, conforme o pensamento de Ghislain Lafont. Trata-se de uma síntese que tematiza a exigência de uma suposta ‘nova’ teologia eucarística. O autor identifica o espaço para uma nova teologia eucarística, resgatando o Concílio Vaticano II e suas três constituições, em uma ‘destrução’ da teologia clássica, para libertá-la de uma leitura muito marcada por uma interpretação do sacramento do altar como ‘remédio para o pecado’. Uma ‘Eucaristia no Paraíso’ torna-se a provocação e desafio teológico para uma ressystematização do saber clássico sobre a comunhão, sobre o sacramento e sobre o sacrifício. Isso não deve ser perdido, mas só pode ser conservado às custas de um profundo e iluminador repensamento. Ghislain Lafont também utilizou o texto de Massimo Recalcati sobre o sacrifício e recuperou deste a definição de “sacrifício simbólico” como noção capaz de esclarecer a verdade da comunhão eucarística, outra passagem na “tradução da tradição”. Finalmente ele retoma a intuição de uma “Eucaristia no Paraíso” e a interpreta como “chave hermenêutica” de toda a história da salvação, até a plenitude de Cristo e a missão da Igreja. Antes de abordar o estudo da proposta de G. Lafont, este artigo traz o significado semântico da eucaristia e também das exigências

1. A proposta nasce de uma provocação feita pelas entrevistas do monge, recentemente falecido (abril de 2021) Ghislain Lafont, ao blog do teólogo e professor Andrea Grillo, *Come Se Non*, em 22 de fevereiro de 2018.

<sup>\*</sup>Doutor em Ciências Bíblicas e professor do PPG da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Contato: [jaime.lorandi@edu.pucrs.br](mailto:jaime.lorandi@edu.pucrs.br)

<sup>\*\*</sup>Mestrando em teologia bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Contato: [jaime@plasticositalia.com.br](mailto:jaime@plasticositalia.com.br)

Revista de Cultura  
Teológica

Texto enviado em  
07.09.2021

Aprovado em  
20.04.2022

Ano XXX - Nº 101  
Jan - Abr 2022



Programa de Estudos  
Pós Graduação em  
Teologia - PUC/SP

eucarísticas de Jesus com seus discípulos como a Nova Aliança e o seu Memorial. A partir de então realiza-se uma análise da “desconstrução” de Lafont e de seus conceitos de Eucaristia como sacrifício, sacramento, comunhão e louvor espiritual. A partir do conceito de que a Eucaristia é uma aliança de amor e comunhão, conclui-se com uma análise crítica sobre esta nova proposta hermenêutica de Ghislain Lafont.

**Palavras-chave:** Teologia; Eucaristia; Paraíso; Sacrifício; Sacramento; Comunhão

## Abstract

This article presets a new reflection around the Eucharist, according to the thought of Ghislain Lafont. It is a synthesis that precisely thematizes precisely the requirement of a ‘new’ Eucharistic theology. The author identifies the space for a new Eucharistic theology, rescuing the Second Vatican Council and its three constitutions, in a ‘deconstruction’ of classical theology, to free it from a reading very marked by an interpretation of the sacrament of the altar as ‘remedy for sin’. A ‘Eucharist in Paradise’ becomes the provocation and theological challenge for a resystematization of classical knowledge about communion, the sacrament and sacrifice. This should not be lost but can only be preserved at the expense of a deep and enlightening rethought. Ghislain Lafont also used Massimo Recalcati’s text on sacrifice and recovered from it the definition of “symbolic sacrifice” as a notion capable of clarifying the truth of Eucharistic communion, another passage in the “translation of tradition”. Finally he resumes the intuition of a “Eucharist in Paradise” and interprets it as the “hermeneutic key” of the whole history of salvation, to the fullness of Christ and the mission of the Church. Before addressing the study of G. Lafont’s proposal, this article brings the semantic meaning of the Eucharist and also the Eucharistic demands of Jesus with his disciples as the New Covenant and its Memorial. From then on an analysis of Lafont’s “deconstruction” and of his concepts of the Eucharist such as sacrifice, sacrament, communion and spiritual praise are carried out. Based on the concept that the Eucharist is an alliance of love and communion, it concludes with a critical analysis of this new hermeneutic proposal by Ghislain Lafont.

**Keywords:** Theology; Eucharist; Paradise; Sacrifice; Sacramento; Communion

## Introdução

**G**hislain Lafont, nascido em 1928, foi teólogo francês, monge beneditino da abadia de Pierre-Qui-Vire e professor emérito de teologia da Pontifícia Universidade Gregoriana e do Pontifício Ateneu de Santo Anselmo em Roma.

Em suas reflexões, o monge beneditino ‘percebe a exigência de uma ‘nova’ teologia eucarística. Desafio este que o autor desenvolve através da correlação

entre ‘três ordens’ – evangélica, litúrgica e política – enquadrando-as na herança do Concílio Vaticano II e nas suas três constituições – *Lumen Gentium*, *Sacrosanctum Concilium* e *Gaudium et Spes*, à luz da *Dei Verbum*”.<sup>2</sup>

Segundo Lafont, a eucaristia exige uma nova teologia porque a verdade da Revelação está sempre em antecipação em relação a nós. Há e sempre haverá experiências novas, conceitos novos, organizações inéditas de um conteúdo de fé que nenhum discurso pode esgotar.

A nova teologia eucarística poderia situar-se dentro de uma reaproximação inédita, nova, entre os três aspectos da comunidade humana:

- 1- comunidade evangélica - ordem da Caridade, animada pelo Espírito Santo;
- 2- comunidade litúrgica - ordem do Mistério, recebido de Cristo;
- 3- comunidade política - ordem da Liberdade, imagem de Deus criador.

As comunidades não são espaços estanques, podendo ser vistas como três momentos integrados da mesma comunidade de vida, de fé e de celebração. São comunidades que se correspondem. Como as circunstâncias da vida mudam constantemente e de formas diferentes, surge sempre, de novo, o problema de sua articulação, cada um tendo sua própria realidade, que não é nem idêntica aos outros, nem separada dos outros, enquanto a gestão de sua comunicação deve ser sempre de novo pensada e posta em prática. Nessa perspectiva, pode-se buscar uma “nova teologia eucarística”.

Para entender esta busca, G. Lafont apresenta a necessidade de uma provocação para uma ressystematização do saber clássico sobre a comunhão, sobre o sacramento e sobre o sacrifício. Tal saber não deve ser perdido, mas só pode ser conservado às custas de um profundo e iluminador repensamento. “Este novo pensar inicia pela compreensão da proposta de uma liturgia “eucarística”, sacramento e sacrifício, no mundo do Paraíso do Gênesis.”<sup>3</sup> Isto parece bastante estra-

---

2. LAFONT, Ghislain. Nova teologia eucarística: por que uma ‘nova’ teologia eucarística? Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/576249-nova-teologia-eucaristica-por-que-uma-nova-teologia-eucaristica-artigo-de-ghislain-lafont>.

3. LAFONT, Ghislain. Nova teologia eucarística: uma eucaristia no paraíso? Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/576382-nova-teologia-eucaristica-uma-eucaristia-no-paraiso-artigo-de-ghislain-lafont>.

nho à tradição teológica, pois nela a sacramentalidade parece ligada, em geral, à realidade do mundo pecador e redimido, pelo fato de que ela significa e realiza a redenção cumprida na dor por Cristo. Porém, neste repensar, pode-se compreender que todo alimento tomado pelo homem e pela mulher no paraíso pode ser chamado de “eucaristia”, ou seja, reconhecimento e ação de graças a Deus que dá e que veta, louvor da identidade divina e “sacrifício”, ou seja, aceitação e oferta de um limite posto pela Palavra de Deus. A obediência de não comer do fruto vetado é o sacrifício no Paraíso. A tentação era necessária para permitir que o homem e a mulher fizessem do limite da sua comida um “sacrifício espiritual”. Já o alimento tomado, enquanto nutre realmente, também expressa um reconhecimento no sentido profundo do termo “sacramento” para com Deus e para com sua palavra.

A tradição teológica se fundamenta na onipotência da palavra do Deus infinito; onde ela é absolutamente performativa: “ela diz e é feito”. Mas, para Ghislain, no relato do Gênesis, não parece ser assim: a palavra dirigida, mesmo sendo divina, não é onipotente de modo absoluto. Mesmo que tome a forma de um mandamento formal, ela precisa ser ouvida e compreendida por quem ouve, que é quem decide sobre sua própria resposta. Deus disse: *Não comerás!* E a mulher e homem comeram.

A decisão diante da tentação implica, então, aquilo que Ghislain chamou antes de “sacramento e sacrifício”: Comer ou não comer significa e realiza a relação entre as duas identidades, divina e humana; a verdade das duas identidades não é descoberta senão mediante a aceitação de um limite, portanto, de uma negação. E o resultado desse sacramento é a resposta à pergunta: Quem é Deus? Quem é o homem? E o estabelecimento da verdadeira relação entre homem e Deus (ordem e obediência).

Ghislain Lafont continua sua revisão da teologia eucarística,<sup>4</sup> “partindo do texto de M. Recalcati<sup>5</sup> sobre o sacrifício e recuperando deste a definição de

---

4. LAFONT, Ghislain. Nova teologia eucarística: o sentido do sacrifício simbólico. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/577445>

5. MASSIMO, Recalcati. Contro il sacrificio. Al di là del fantasma sacrificale. Milão: Raffaello Cortina, 2017.

“sacrifício simbólico” como noção capaz de esclarecer a verdade da comunhão eucarística.” Para o teólogo francês, “o sentido do sacrifício simbólico é aquele constitutivo da liberdade, da comunidade, da corporeidade e cujo evento ocorre mediante a linguagem.” Trata-se do “sacrifício de uma parcela de satisfação pulsional, do preço que é preciso pagar para acessar a dimensão humana da vida. Para que seu corpo possa assumir a forma humana da vida, o homem é obrigado a sacrificar uma parte de seu gozo; sem essa perda preliminar e irreversível (sacrifício de alguns gozos), não há possibilidade de constituição do sujeito (homem integral, livre e obediente). “Antropologicamente, entende-se que o ser humano apareceu quando teve a capacidade de fazer o gesto de um sacrifício simbólico”.

Na teologia clássica, segundo Lafont, vê-se o choque entre duas perfeições desiguais: a de Deus e a do homem. Assim a Eucaristia será o meio para re-presentar a Deus, dia após dia, o sacrifício expiatório. No sacrifício simbólico, encontra-se um Deus que dá e que fala, determinado a continuar o intercâmbio até um dom último e recíproco: a comunhão de todos os seres humanos no Cristo mediante o Espírito. Desde o instante da queda, esse Deus nunca renúncia, mas se empenha em uma longa história de aliança, em uma “educação do gênero humano”, onde o combate entre graça e pecado vai conhecer etapas, de vez em quando dolorosas ou felizes, até a vinda d’Aquele que devia vir. Após a vinda desse Messias esperado, cujo sacrifício simbólico tinha se inscrito na história da rejeição, a salvação continua mediante o jogo contínuo do sacrifício simbólico cumprido e tornado perfeito, em sintonia com a liberdade dos seres humanos, enquanto não se chegar ao “fim”, isto é, ao Símbolo cumprido, quando Deus será tudo em todos. Esse é, aos nossos olhos cristãos, o lugar da Eucaristia, como memória, presença e passagem.

## 1. O sacrifício simbólico

As duas reflexões anteriores de G. Lafont tentaram evidenciar o lado essencial do sacrifício: ele é um agente de humanização, pois permite um ato de reconhecimento não só do Deus que é e que fala, mas também de si e dos outros. Ele estrutura uma sociedade de sujeitos, certamente desiguais, porque o Deus revelado é reconhecido e aceito por eles como Deus na medida em que o ser humano

encontra a própria identidade e seu lugar na sua autenticidade e limitação. Mas a desigualdade aqui não impede, mas sim permite a comunhão verdadeira entre três temas: Deus, o eu e os outros. Trata-se, portanto, de um sacrifício simbólico, que também pode ser chamado de sacramental.

O livro do Gênesis fala do “início”, da constituição primitiva da humanidade. Lafont<sup>6</sup> “convida a pensar por um instante o jogo desse início e imaginar sua sequência. O que teria acontecido naquele jardim em que o homem e a mulher teriam resistido à tentação e vivido pacificamente após a renúncia da serpente”?

O autor responde que, na realidade, após a superação da tentação, o homem e a mulher não são mais os mesmos: eram inocentes e como tais permanecem, mas não são mais ingênuos, nem sobre Deus que, como benfeitor, fez-se interlocutor, nem sobre si mesmos, porque sua nudez natural tornou-se nudez consciente. Embora não tenham o conhecimento do bem e do mal, compreendem, no entanto, que estão sob a palavra de Deus: É precisamente isso que agora os define. Eles estão à escuta: Deus, que havia falado das árvores, daquelas doadas com largueza e daquela que ele havia reservado para si, talvez dirá outras coisas? Como manifestará novamente o dom que ele quer fazer a eles, como solicitará novamente sua liberdade? E será preciso esperar uma nova intervenção da serpente? Em termos de sacrifício, o que a palavra de Deus fará objeto de dom e o que fará objeto de proibição? Como o sacrifício simbólico entrará em jogo ao longo do tempo? Como chegará à sua plenitude?

Assim, explica o monge francês, parece legítimo imaginar que o Éden, como lugar eucarístico, também conhece o tempo de uma história sagrada, que pode colocar a humanidade, pouco a pouco, na órbita de uma comunhão perfeita. Em última análise, Deus não deixaria de falar antes de ter dito tudo, e esse “tudo”, como sabemos, é seu Filho.

O início da Carta aos Hebreus poderia ter dito sobre as pessoas inocentes aquilo que diz sobre as pessoas pecadoras:

---

6. LAFONT, Ghislain. Nova teologia eucarística: o primado do sacrifício eucarístico. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/577494>.

Muitas vezes e de modos diversos falou Deus, outrora, aos Pais pelos profetas; agora, nestes dias que são os últimos, falou-nos por meio do Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas, e pelo qual fez os séculos. É ele o resplendor de sua glória e a expressão de sua substância; sustenta o universo com o poder de sua palavra; e depois de ter realizado a purificação dos pecados, sentou-se nas alturas à direita da Majestade (Hb 1,1-3).

Se é assim, continua o beneditino, o termo final da economia iniciada no Éden deveria ser um tríptico e perfeito reconhecimento de Deus como Pai, de si como filho no Filho e dos outros como irmãos e irmãs, em uma comunhão que tende ao infinito. E o resultado dessa economia teria sido o mesmo que no início: um amor suficiente para escutar a palavra em um movimento de acolhida da novidade e de consentimento com a perda de algumas aquisições, até que Deus fosse tudo em todos e que todos fossem tais em si mesmos. Em segundo plano, o fiel descobre a configuração da dinâmica divina em que cada pessoa está voltada ao outro, a partir do outro e com o outro, em uma circularidade infinita.

Porém o pecado aconteceu, e foi fonte de divisão, de isolamento, de morte, de ódio, de destruição e não cessa de se multiplicar, inscrevendo-se na terra e nas sociedades. Com efeito, o que chama a atenção na leitura do Gênesis é a imediatividade do perdão. O homem não morre imediatamente, não desaparece. Deus continua falando com ele, mesmo que sob a forma de um juramento. O homem e a mulher geram e, se o pecado continua, Deus reage renovando sua aliança. Se o episódio dramático de Caim e Abel manifesta o fracasso da fraternidade, chega um terceiro filho, Set, início de uma nova estirpe. Se esta se esgotar, tudo recomeçará após o dilúvio com Noé.

Uma pedagogia construtiva se desenvolve dentro de uma multiplicação do pecado. Este não é negado, sua obstinação é reconhecida, os remédios imaginários são denunciados, mas uma reeducação moral e litúrgica é elaborada mediante uma Lei adaptada à fraqueza dos seres humanos; a revelação continua, mediante a Profecia. Sempre é renovada uma proposta da Palavra, por isso o convite ao sacrifício simbólico é sempre atual e permanente: este é o único lugar possível de encontro e de reconciliação. Tal convite, talvez, seja a chave herme-

nêutica fundamental de toda a Bíblia. Então, vem Jesus.

## 2. Os sacrifícios espirituais

A partir de então, Gislain Lafont descreve os sacrifícios espirituais do Filho e da Igreja.<sup>7</sup> “No sacrifício espiritual do Filho, Jesus, que é inocente, é assimilado aos seres humanos em busca de reconciliação com Deus. É o sentido do batismo em que ele reconhece como todos os outros uma vocação divina. Ele é declarado Filho predileto e é investido da missão de salvação: estabelecer o Reino universal graças à conversão de Israel. Como Adão, na sua plenitude original, ele é submetido à prova. Escuta palavras que não vêm de Deus e que o desviariam do serviço que deve fazer, substituindo-o por um poder imaginário. Ele opõe a elas a palavra que veio de Deus. Assim, ele se manifesta em uma situação de sacrifício simbólico. Ele escuta e continuará escutando, modelando sua conduta sob a inspiração do Espírito”.

Ao redor de Jesus, Lafont, identifica quatro grupos:

- 1 - As multidões, ávidas por uma salvação imediata para cada um e para todo o povo;
- 2 - Os discípulos chamados, que se revelam de boa vontade, mas de fraca inteligência sobre a pessoa de Jesus;
- 3 - Os fariseus, talvez os mais próximos de Jesus em nível de conhecimento e de interpretação da Lei, no entanto, pouco dispostos a se deixarem convencer e que a hostilidade dos outros leva ao ódio;
- 4 - Algum indivíduo tomado, em geral, entre os pobres capazes de compreendê-lo: o paralítico, o cego de nascença, outro cego (o mesmo?) Bartimeu, a idosa no templo, o centurião aos pés da cruz, Maria, mãe de Jesus.

Jesus acaba morrendo nas mãos daqueles que deveriam acolhê-lo, mas que permaneceram em seu imaginário religioso. Até o fim, ele permanece à escuta e, quando Deus permanece em silêncio, ele não abandona a invocação do Pai. A Cruz, assim, é a ação simbólica por excelência.

---

7. LAFONT, Gislain. Nova teologia eucarística: o primado do sacrifício eucarístico. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/577494>

A ressurreição, sem dúvida, é a resposta do Pai: o “Tu és meu Filho”, pronunciada no batismo e na transfiguração, é somente na ressurreição que chega à sua plenitude. Para Gislain Lafont, no sacrifício espiritual da Igreja, seguindo o exemplo de São Paulo, no capítulo 12 da Carta aos Romanos, ela poderia ser definida como “sacrifício espiritual”, em uma espécie de atmosfera de humildade, de caridade recíproca, de gestão comedida do saber. É isso que a torna agradável a Deus.

A constituição *Gaudium et Spes* dá um retrato desse sacrifício espiritual no mundo contemporâneo. Em certo sentido, a *Laudato Si* é uma releitura parcial e atualizada dela no primeiro quarto do século XXI. “Nela, descreve-se uma situação da qual se propõe uma análise, tenta-se um discernimento e define-se uma ação”.

A partir daí, vemos melhor em que consiste o sacrifício espiritual da Igreja. Trata-se, acima de tudo, de “escutar” a mensagem de salvação, adquirindo uma familiaridade com a Palavra, de acordo com o Salmo 119,105 (118,105): “Tua palavra é lâmpada para os meus pés e luz para o meu caminho”. Ela revela sem cessar o Cristo à Igreja.

Este sacrifício da Igreja é, sem dúvida, o lugar da oração comum e pessoal. Essa escuta implica também a vigilância de um espírito profético, pois, enquanto o fim não chega, há espaço para o aprofundamento criativo de que fala o texto citado pela *Dei Verbum*, 8: a escuta requer um discernimento espiritual.

Em segundo lugar, esse sacrifício consiste em viver de acordo com a norma evangélica da caridade, como viu bem o fariseu honesto que recolhia a última palavra profética de Jesus (Mc 12,28-34). No seu famoso texto sobre o sacrifício, Santo Agostinho<sup>8</sup> “compreendeu e expressou bem tudo isso. E correlacionou esse sacrifício espiritual com o sacrifício litúrgico da Igreja”.

O que é, então, a Eucaristia nessa perspectiva? Para Lafont, “ela poderia ser descrita assim: Na oração dirigida a Deus, a Eucaristia é celebração memorial

- da caridade crucificada do Cristo;

---

8. LAFONT, Gislain. Nova teologia eucarística: o primado do sacrifício eucarístico. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/577494>, citando AGOSTINHO, De civitate Dei, X, 1-7.

- da sua continuação no mundo presente através da escuta e da vida;
- da comunhão misteriosa que vai daquilo que Cristo sofreu àquilo que seus membros sofrem hoje;
- da antecipação simbólica do momento em que tudo estará cumprido”.

Nas suas reflexões, Gislain Lafont, o monge francês, entende que existe espaço para uma nova teologia eucarística. Explica que há e sempre haverá experiências novas, conceitos novos, organizações inéditas de um conteúdo de fé que nenhum discurso pode esgotar. Para entender esta busca, é necessária uma provocação para uma ressystematização do saber clássico sobre a comunhão, sobre o sacramento e sobre o sacrifício. O termo final da economia iniciada no Éden deveria ser um tríptico e perfeito reconhecimento de Deus como Pai, de si como filho no Filho e dos outros como irmãos e irmãs, em uma comunhão que tende ao infinito.

Para Lafont, também, é absolutamente necessário conservar, em uma teologia eucarística, a reciprocidade constante entre a comunidade evangélica, que se empenha no sacrifício espiritual e a comunidade litúrgica, que faz memória do Cristo. Uma não existe sem a outra, em uma relação de reciprocidade, e aquilo que constitui o vínculo, em todo o caso, é a realidade do sacrifício simbólico, rejeitado por Adão e tornado perfeito por Jesus.

### 3. Uma compreensão semântica

Antes de entrar no estudo da proposta de Lafont, precisamos entender o significado semântico da eucaristia. É mister distinguir *eucháris* de *eulógos*. Eucaristia (do grego εὐχαριστία, “ação de graças”) é a renovação do sacrifício de Jesus Cristo no Calvário (Jo 6,53-58; 1Cor 11, 23-32).

É a ação de graças a Deus. “As palavras *eucharistein* (Lc 22, 19; 1 Cor 11, 24) e *eulogein* (Mt 26, 26; Mc 14, 22) lembram as bênçãos judaicas que proclamam – sobretudo durante a refeição – as obras de Deus: a criação, a redenção e a santificação” (CIC, 1999, n. 1328).

“Quer o verbo *eulogien* (louvar/bendizer), quer o verbo *eucharistein* (dar graças) são compostos com um advérbio *eu* (bem/bom), sinônimo de *kalós* (belo/bonito)’ (BLASS/DEBRUNNER, 1984, § 102,3). “A eulogia e a eucaristia são dois substantivos associados a um advérbio de modo: *eu* + *logos* (= boa palavra); *eu* + *caris* (graça). A *eulogia* (louvor) está no campo semântico da palavra e a *eucaristia* está no campo semântico da ação” (MAZZAROLO, 2006, 145).

A Eucaristia é um sacrifício de louvor em ação de graças pela obra da criação. “No sacrifício eucarístico, toda a criação, amada por Deus, é apresentada ao Pai, através da morte e ressurreição de Cristo. Por Cristo, a Igreja pode oferecer o sacrifício de louvor em ação de graças por tudo o que Deus fez de bom, belo e justo, na criação e na humanidade” (CIC, 1999, § 1359).

#### 4. A eucaristia de Jesus com seus discípulos

Jesus faz uma celebração de ação de graças com a sua vida e missão. *Tendo amado os seus, amou-os até o fim* (Jo 13,2). Depois de lhe lavar os pés, perguntou-lhes: *Entendestes o que vos fiz? ... Pois bem, dei-vos o exemplo, para que, assim como eu vos fiz, também vós o façais* (Jo 13,12.15).

A Eucaristia é a ceia do Senhor, que comeu e bebeu com os discípulos na véspera da sua paixão e da antecipação do banquete nupcial do Cordeiro na Jerusalém celeste. É a fração do Pão e do Vinho, porque este rito, próprio da refeição dos judeus, foi utilizado por Jesus quando abençoava e distribuía o pão e o vinho como chefe de família, sobretudo aquando da última ceia. Será por este gesto que os discípulos O reconhecerão depois da sua ressurreição e é com esta expressão que os primeiros cristãos designarão as suas assembleias eucarísticas.

Toda a tradição cristã, na era apostólica, celebrava, no primeiro dia da semana, *o memorial do Senhor*, isto é, a missão, paixão e ressurreição. No relato de Lucas no livro dos Atos 2,42-47 e 4,32-35, a fração do pão e a oração eram características marcantes. Na explicação de J. Jeremias, “a celebração tinha quatro partes distintas: a *didachê*, como ensino; a *koinônia* como uma coleta de ajuda às necessidades ou como agápê fraterno; as *orações* iniciais e conclusivas; e a *fração do pão*” (ALDAZÁBAL, 2003, p. 23).

## 5. As exigências da Eucaristia de Jesus

Comer e beber foram, ao longo de toda missão de Jesus, um jeito de romper protocolos, preconceitos e barreiras criadas pelas estruturas. “À mesa, Jesus aproxima a todos (Lc 5,29-32; 7,36-50; 19,1-10), (MAZZAROLO, 2006, p, 128).

No centro da celebração da Eucaristia, temos o pão e o vinho que, pelas palavras de Cristo e pela invocação do Espírito Santo, tornando-se o corpo e o sangue do mesmo Cristo. Fiel à ordem do Senhor, a Igreja continua a fazer, em memória d’Ele e até à sua vinda gloriosa, o que Ele fez na véspera da sua paixão: “Tomou o pão..., Tomou o cálice com vinho...”. Tornando-se misteriosamente o corpo e o sangue de Cristo, os sinais do pão e do vinho continuam a significar também a bondade da criação. “Por isso, no ofertório, apresentação das oferendas, nós damos graças ao Criador pelo pão e pelo vinho, fruto “do trabalho do homem”, mas, primeiramente, “fruto da terra e da videira”, dons do Criador” (CIC, 1999, § 1.333).

### 5.1 Nova Aliança

Lucas (22,20) anuncia: “Este cálice é a nova aliança no meu sangue”. De modo global, podemos considerar os dois Testamentos (Antigo e Novo) como duas alianças. Entre os dois, os modelos podem ser considerados como semelhantes, mas há uma superação do Novo em relação ao Antigo. Para falar comparativamente sobre as duas Alianças, é preciso considerá-las na sua globalidade, sem querer justificar duas diferentes alianças ao longo da história do povo de Israel e do povo cristão. “Essas duas etapas da salvação (Antigo e Novo Testamento) podem ser vistas na perspectiva de sua *continuidade* e de suas *rupturas*. O Antigo Testamento tem uma “antiga” aliança que, no contexto hermenêutico do Novo Testamento, significa uma realidade a ser superada, e esta é, ao mesmo tempo, o germen de uma nova (Dt 30,1-10; Jr 31,31-33) que nasce com Jesus Cristo” (MAZZAROLO, 2006, p. 34).

### 5.2 Memorial

“Lucas (22,19) também anuncia: “Fazei isso em minha memória”. Ao or-

denar que repetissem os seus gestos e palavras, “até que Ele venha” (1 Cor 11, 26), Jesus não pede somente que se lembrem d’Ele e do que Ele fez, mas tem em vista a celebração litúrgica, pelos apóstolos e seus sucessores, do memorial de Cristo, da sua vida, morte, ressurreição e da sua intercessão junto do Pai” (CIC, 1999, § 1.341). Nesse memorial de Jesus inclui-se a Nova Aliança, a Nova Lei, o sacrifício, o louvor, o dar graças, a conversão, a partilha, a comunhão, o mistério da fé, a parusia na escatologia.

## 6. As propostas de G. Lafont – a “desconstrução”

Lafont acredita que os alicerces da eucaristia, que ele denomina de *clássica*, estejam no pecado, na desobediência dos seres humanos no Éden Aqui, porém, há um engano muito acentuado em relação a essa compreensão. Diante dessa compreensão, o autor fala em *desconstruir* um possível conceito tradicional, para propor uma eucaristia da palavra, a partir da criação: *ipse dixit et facta sunt* (isso falou e foi feito). Lafont segue seu raciocínio, afirmando:

Se tudo o que nos é relatado no Gênesis é justo, nota-se a necessidade de colocar uma “nova teologia eucarística”, governada, não da economia da reparação do pecado, mas da consideração do simbolismo constitutivo do Mistério de Deus, na relação com o homem (ao interno do qual, sem dúvida, deverá inserir-se o mistério da Redenção). Poder-se-ia imaginar que a impositação a seguir deva ser, ao mesmo tempo, uma espécie de “desconstrução” da teologia clássica e uma “construção” da nova teologia. Por desconstrução não entendo destruição, mas análise dos elementos, explicação da sua articulação, identificação dos benefícios e denúncia das insuficiências. Poderia nascer pouco a pouco, uma reconstrução sobre uma nova base do simbolismo originário, mas que conserve, colocando de modo diverso, os elementos da teologia clássica.<sup>9</sup>

A preocupação de Lafont com o simbolismo originário é justa, pois nos primórdios cristãos, a relação entre ato de culto e *práxis quotidiana* pressupunha uma condição ética mínima para participar do ato sagrado (Mt 5,21-26). Havendo qualquer conflito nas relações interpessoais, a legitimidade de parti-

---

9. LAFONT, Ghislain. Nova teologia eucarística: uma eucaristia no paraíso? (parte 2). Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/576382nova-teologia-eucaristica-uma-eucaristia-no-paraiso-artigo-de-ghislain-lafont>. Acesso 24.04.2022.

cipar do ato de culto estava comprometida. A *koinônia* era uma condição *sine qua non* para legitimar a participação nas reuniões do memorial do Senhor, nos primeiros dias da semana (At 2,42-47; 4,32-35).

A *desconstrução* postulada por Lafont deve ser o rubricismo, ritualismo e estereótipos obsoletos nas liturgias frias e vazias de sentido, totalmente desvinculadas da realidade que cerca a própria comunidade. As celebrações para inflar o próprio *ego* com cerimoniais do passado, devem sim ser desconstruídos.

## 7. Os conceitos de Lafont

### 7.1 A eucaristia como sacrifício

É provocadora, mas, ao mesmo tempo, conflitiva a afirmação da *possibilidade* de ter havido uma eucaristia no Éden. A pergunta é: Qual o conceito de eucaristia que Lafont possui? Ele afirma:

Por isso, eu penso que no Éden existiu uma proposta de Eucaristia, “sacramento e sacrifício”, conforme os termos mais clássicos: o alimento assimilado, enquanto nutre efetivamente, exprime também um reconhecimento no sentido profundo deste termo (sacramento) na direção de Deus e na direção de sua palavra; isso implica, ao mesmo tempo, uma oferta que compreende a renúncia à autonomia absoluta, para estabelecer a comunhão (sacrifício).

“Na narrativa do Éden, os seres humanos possuíam liberdade condicional, isto é, poderiam comer de todos os frutos das árvores do jardim, exceto de duas árvores: a árvore da Vida e a árvore do Conhecimento (Gn 2,8-9). É fundamental frisar que a palavra *gan* que é traduzida para o grego pela LXX por *parádeisos*, indica um lugar aprazível, harmônico e belo” (MAZZAROLO, 2013, p. 113).

Para Lafon, a interdição de não comer dos frutos das duas árvores do centro do jardim eram um sacrifício. Isso pode ser compreendido, mas esse sacrifício não contém o espírito do sacrifício eucarístico. O sacrifício eucarístico é uma ação prospectiva, positiva, altruísta e não restritiva. Não comer do fruto das árvores interditadas é um exercício típico da teologia do medo, do castigo e do

pecado. Um exemplo categórico dessa teologia é o ensinamento do velho Tobit ao filho Tobias, no momento em que o pai dá suas últimas instruções ao filho, antes de sua morte: *Não faças a ninguém aquilo que não queres que te façam* (Tb 4,15a). E Jesus, transformando a filosofia negacionista, constrói uma pedagogia positiva e construtivista: *Tudo aquilo que quereis que os homens vos façam, fazei-o vós, antes, a eles, pois esta é a Lei e os Profetas* (Mt 7,12).

É, de fato, muito complicada a compreensão de eucaristia, por parte de Lafont. Como poderia haver uma ação de graças apenas pelo fato de respeitar os frutos das árvores “proibidas”? Vê-se, aqui, uma teologia veterotestamentária do sacrifício: *não comer!* No entanto, quando se fala de eucaristia, especialmente na pedagogia de Jesus, entende-se um *fazer como eu fiz!*

Lafont vai em busca do sentido antigo do sacrifício, especialmente do sacrifício expiatório, mas não reporta, com suficiência, o sentido da superação já demonstrada pelo autor de Hebreus. Na eucaristia não existe um sacrifício expiatório, visto que esse já foi realizado de modo definitivo e conclusivo pelo próprio Cristo.

“O sacrifício está ligado de modo intrínseco à criação, pois, nas compreensões mais antigas do Antigo Oriente, o ser humano foi criado para o serviço dos deuses. “O que, convencionalmente, se chama *sacrificium* era ligado à necessidade absoluta de o homem alimentar os deuses e zelar pela sua subsistência. Como veremos, o sacrifício típico era o sacrifício-refeição/banquete oferecido quotidianamente ou com solenidade nos privilegiados encontros deuses-homens que eram as festas” (Beauchamp, 2006, p. 39).

Os sacrifícios sagrados e as eucaristias dos terapeutas, no testemunho de Filon de Alexandria, eram celebrações com vestes brancas, jejuns e muitas orações. Depois de uma iniciação, a prática religiosa compreendia orações quotidianas, leitura das Sagradas Escrituras e, os mais idosos, ensinavam os homens e as mulheres ao domínio de si. “Consideravam o sétimo dia como sagrado e festivo no mais alto grau. Comiam e alimentavam os corpos com pão temperado com sal e água pura, depois de terem alimentado o espírito” (YANG, 2006, p. 67).

## 7.2 A eucaristia como Sacramento

Lafont entende que, o fato do casal primordial ter recebido liberdade para comer muitos frutos, cada vez que se alimentavam podia ser considerada uma *eucaristia*, ou uma *ação de graças*. Esse conceito de eucaristia não corresponde à etimologia e ao sentido do termo. Se Lafont caracterizasse este gesto como um louvor ou agradecimento, o qual seria uma *todah* no hebraico, poderia ser correta, contudo, uma ação de graças não é um gesto de gratidão ou agradecimento, mas o resultado de uma ação, atitude que envolve o corpo inteiro, pois o louvor depende exclusivamente da palavra. Esse conceito, para Lafont, “seria apenas o reconhecimento da “autoridade” divina, pois Ele doa e Ele interdita”.<sup>10</sup>

## 7.3 A eucaristia como Comunhão

Lafont, em livro publicado em 1986, sustentou a tese de que o sacrifício de Cristo devia ser interpretado como um *sacrifício de comunhão*, e só, em segundo lugar, como um *sacrifício pelo pecado*. É difícil entender a posição de Lafont, pois a comunhão com Cristo, como vemos em 1Cor 10,14-11,1, é diferente. A comunhão no ato de culto indica comunhão na vida, nas atitudes, na conduta ética, por isso Jesus fez a distinção clara entre a família de sangue e a família de compromisso e aliança (Mc 3,31-35).

Uma das maneiras de compreender a especificidade da ceia eucarística é a de compará-la com as outras refeições comunitárias do mundo helenístico, culturais ou não, e também com as refeições judaicas que se banhavam nesse mesmo contexto (PERROT, 2006, p. 89).

No mundo helenístico, as refeições geravam comunhão entre familiares e amigos. As refeições culturais, os sacrifícios aos ídolos e a comensalidade nas assembleias geravam comunhão com as divindades e a consequente subserviência. Paulo utiliza essas práticas para alicerçar e fortalecer o conceito de *eucaristia como comunhão* com Cristo e, ao mesmo tempo, persuadir os coríntios a não

---

10. LAFONT, G. “In questo senso, ogni cibo assunto dall’uomo e dalla donna nel paradiso può essere detto “eucaristia”, ossia riconoscimento e azione di grazie a Dio che dona e che vieta, lode dell’identità divina e “sacrifício”, ossia accettazione e offerta di un limite posto dalla Parola di Dio.”

mais participarem das refeições dedicadas aos deuses pagãos (1Cor 10,16-17):

O cálice da bênção que abençoamos não é a comunhão com o sangue de Cristo? O pão que partimos não é comunhão com o corpo de Cristo? Porque de um único pão somos muitos no corpo, pois todos participamos do único pão (1Cor 10,16-17).

“A tese do Apóstolo é clara: não há comunhão com Cristo e comunhão com os ídolos, concomitantemente. *Ninguém pode servir a dois senhores...* (Mt 6,24). Desta forma, a eucaristia cristã gera compromisso, aliança, pacto e comunhão com toda a missão de Jesus dentro da comunidade de convivência” (MAZZAROLO, 2013, p. 86).

#### **7.4 A eucaristia como sacrifício de louvor espiritual**

Jesus acabou sendo crucificado por aqueles que deviam tê-lo acolhido (Jo 1,11), mas o seu sacrifício não foi apenas de louvor, pois envolveu toda a sua existência, desde a encarnação (Jo 1,14) e a sua transformação, abdicando da condição de Senhor, para assumir a condição de servo, até as últimas consequências (Fl 2,5-8), não como ato de louvor, através da palavra, mas como entrega total no processo da redenção (Mc 10,45).

No tocante ao sacrifício espiritual, Lafont cita Rm 12, mesmo não especificando os versículos, mas a interpretação nos parece longe do contexto paulino da carta. “No momento em que Paulo exorta os romanos a fazerem dos próprios corpos um sacrifício espiritual (Rm 12,1-2), ele está solicitando um novo conceito de sacrifício, não de louvor, pela palavra, mas do testemunho com a própria vida”.<sup>11</sup>

O conceito de *sacrifício espiritual* (Rm 12,1-2) implica uma *transformação existencial*, de forma que, *aquilo que agrada a Deus é uma nova forma mentis*, capaz de discernir o que agrada a Deus e não o que agrada aos homens: o que é bom e

---

11. LAFONT, G. La Chiesa potrebbe essere descritta come la comunità che ha ricevuto la testimonianza apostolica della morte e resurrezione di Gesù come atto fondatore dell'ultima tappa della storia della salvezza, quella che conduce l'umanità al Regno di Dio. Seguendo l'esempio di San Paolo, al capitolo 12 della Lettera ai Romani, essa potrebbe definirsi come “sacrifício spirituale”, in una sorta di atmosfera di umiltà, di carità reciproca, di gestione misurata del sapere: è questo che la rende gradita a Dio.

perfeito. Nesse contexto, qual é a compreensão de *eucaristia como sacrifício espiritual*? Os conceitos e parêneses, contidos em Rm 12, podem ser situados dentro de uma unidade maior (Rm 12,1-15,13) (LYONNET, 1989, p. 08).

Em outra passagem, bastante conflitiva na exposição de Lafont, está a afirmação, baseada em Rm 12, sem referência a versículos, de que a eucaristia é *essencialmente um louvor* e, a isso, chama de “*nova teologia eucarística*”.<sup>12</sup> Há, novamente, uma necessidade de distinguir o *louvor* que pertence à articulação da palavra e do discurso. “O louvor, pedagogia explícita como nova catequese aos neófitos greco-romanos e mesmo judaicos, era um amor sem hipocrisia, sem exclusões e de conversão integral ao evangelho” (MAZZAROLO, 2004, p. 315).

Na carta aos Romanos, Paulo “utiliza o verbo *parakaléo*, no imperativo, a fim de chamar atenção dos seus ouvintes e leitores para a urgência das reflexões e mudanças. As diatribes e discussões ocupavam longo tempo entre judeus e pagãos. Os greco-romanos tinham seus mitos e ritos, enquanto os judeus tinham suas crenças mais rígidas e tradições sustentadas por leis fortes. Nesse âmbito, Paulo utiliza o paradigma de Cristo, cuja oferta não foi de coisas estranhas ou alheias, mas de si próprio (Mc 10,45) e, por isso, convoca e exorta os cristãos à novidade do *sacrifício de louvor*, não com a palavra, com o incenso ou com as salmódias, mas com o próprio corpo (Rm 12,1-2)” (MAZZAROLO, 2014, p. 147).

O corpo vivo em ação, em missão e em doação de serviço, tornar-se-á o sacrifício agradável e santo a Deus, como expressão perfeita de ato de culto. “Afastando-se dos ritos pagãos das carnes dos pagãos e dos ritos de animais dos judeus, ambas as culturas e religiões compreenderiam a verdadeira forma da eucaristia na construção da pedagogia da inclusão, da construção da verdade e da justiça” (MAZZAROLO, 2014, p. 148). A novidade da parênese de Paulo, em

---

12. Una nuova teologia eucaristica dovrebbe ripartire da ciò che dice la parola stessa: eucaristia, felice parola di grazia, o ancora, dossologia, parola di gloria. Un complimento fatto a una signora, per il suo bel vestito, degli applausi che esplodono alla fine di una esecuzione musicale perfetta o di una conferenza insieme magistrale e modesta, l’elogio convinto di un defunto prima di seppellire il suo corpo, delle felicitazioni (dal latino felix, felice) che accolgono una certa prestazione, qualunque essa sia...considero questi esempi semplici e umani, perché credo che ci sono utili per riattivare in noi la gioia dell’ammirazione, senza la quale non può esserci parola di grazia. Nell’Eucaristia si tratta di una atto di meraviglia davanti a Gesù Cristo, che provoca la lode e incita spontaneamente alla partecipazione.

sua missiva aos Romanos, é que eles, uma vez ouvido o Evangelho, não deveriam mais *conformar-se* (*systhêmatisesthe*) com o mundo presente. Ele emprega o lexema 'aiôn que indica *era, época, saeculum*. Em outras palavras, depois do Evangelho, as ideologias, as filosofias político-econômicas e outras correntes de dominação deveriam ser minimizadas e, talvez, descreditadas, a fim de que a verdade, a maturidade humana e o amor pudessem acontecer.

## 8. A Eucaristia é uma aliança de amor e comunhão (Rm 12,9; 1Cor 10,10-30)

“O amor é não hipócrita (Rm 12,9), visto ser, por sua natureza intrínseca, um compromisso em todas as circunstâncias. Paulo sabia, ao menos por informações de viva voz, que Roma era uma metrópole complicada. Cerca de 60% da população era composta de escravos, em sua grande maioria trazidos das colônias, comprados ou feitos espólios de guerras, enquanto a elite se dava o luxo de tomar banhos requintados nas termas e gozar de privilégios nos anfiteatros e nas arenas” (MAZZAROLO, 2004, p. 313).

Por exemplo, as duas passagens em que Paulo fala da eucaristia, na *Primeira Carta aos Coríntios*, emergem em contexto polêmico: não se pode comungar ao mesmo tempo na ceia do Senhor e nas refeições dos sacrifícios aos ídolos, portanto, aos demônios (1Cor 10,10-22); não se pode comungar dignamente na ceia do Senhor se não se fizer isso juntos e não se compartilhar a comida (1Cor 11,17-34). O contexto é o dos modos equivocados de fazer a comunhão.

De sua parte, a *Carta aos Hebreus* já se lamenta de um desinteresse pelas sinaxes (Hb 10, 25). Em todo o caso, a impressão que permanece, depois de ler tudo o que pude encontrar, é que, paradoxalmente, quando o culto cristão se tornou livre, no século IV, com Constantino, os cristãos se afastaram da comunhão e, em grande parte, limitaram-se a assistir às liturgias, mas sem receber o sacramento.

Sabemos muito bem também que, se o capítulo 21 do *IV Concílio Lateranense*, bem mais tarde, quis tornar obrigatório um mínimo de prática sacramental na Páscoa, foi precisamente para frear uma maior deserção da

Eucaristia e da Penitência. A rigidez jansenista se movimentou sucessivamente na mesma direção. Na maior parte do tempo, continuou-se a *assistir* à missa, mas sem *participar da comunhão*.

Como explicar esse afastamento? Sem dúvida, por causa de uma conscientização, ressaltada na época pelos pastores, do grande abismo que se abre entre a dignidade sublime desse sacramento e a miséria moral do cristão médio. O pecado torna indigno da comunhão, como repetimos ainda hoje – “Senhor, eu não sou digno...”, – e, se a excomunhão solene é excepcional, produz-se uma excomunhão de fato, mais ou menos encorajada pelos pastores. A perfeição transcendente do sacramento pressupõe e exige a perfeição daquele que comunga.

“A ceia cristã nasce e se identifica com um gesto original e profundamente significativo que é a partilha do pão (e do cálice, quando era possível). Contudo, a influência dos banquetes helenísticos (aos ídolos), como sentido de comunhão entre o ofertante e a quem é ofertado, serve para que os primeiros cristãos, de modo particular Paulo, utilizem como paradigma para uma evangelização da comunhão na eucaristia” (PERROT, 2006, p. 89).

## Conclusões e novas propostas hermenêuticas

O “lapso” de Lafont é insistir na Eucaristia como sacrifício. Na pedagogia da igreja, pode ter havido um acento sobre a renúncia, a penitência, etc., mas no conceito bíblico, é aliança, pacto, compromisso, portanto, assume um sentido positivo, ativo e construtivo.

É elogiável o depoimento do monge Ghislain Lafont ao blog de professor Andrea Grillo, contudo, sendo tópicos de uma entrevista longa ou de algumas entrevistas breves, elas devem ser enquadradas no *gênero homilético*. Ao ler os tópicos no blog *Come se non* de Andrea Grillo, percebe-se tratar-se de um depoimento oral e não escrito, por isso, carece de fontes e fundamentos específicos das posições sustentadas. Contudo, a visão de Ghislain Lafont parece um tanto marginal em relação ao que se pode esperar numa perspectiva bíblica da *Nova Aliança, do Memorial de uma vida, do testemunho da Diaconia integral*.

Lafont, em suas entrevistas no blog de Andrea Grillo, propõe-se a fazer uma

nova leitura da Eucaristia, numa perspectiva *desconstrutivista*, a fim que esse novo enfoque pudesse contribuir com uma nova chave hermenêutica. Contudo, no seu resumo final, coloca a eucaristia dentro dos três tópicos salientados pelo Vaticano II (*Presbiterorum Ordinis e Lumen Gentium*). No Vaticano II, a liturgia é realçada em três aspectos:

- a. “A igreja é uma comunidade e comunhão de pessoas que participa do mistério de Cristo, como povo santo e sacerdócio real (1Pd 2,9; PO II);
- b. O último fundamento dessa comunidade é a eucaristia, através do qual o nosso sacrifício espiritual se une ao de Cristo, na adoração a Deus Pai;
- c. O terceiro aspecto dessa eucaristia se faz na presença do sacerdócio real, comum, dos fiéis batizados, mas também do sacerdócio hierárquico, os quais se encontram em três planos: o evangélico; o litúrgico e o político”.<sup>13</sup>

Em síntese, não nos parece que a proposta de Lafont seja novidade ou uma contribuição desconstrutivista para uma nova compreensão da eucaristia. Lafont não vai além de uma leitura do mistério da eucaristia, como memorial da instituição da Quinta-Feira Santa. Dentro de uma interpretação mística, insiste na celebração da missa, mas não vincula “os dois altares: o altar da mesa do mundo e o altar do memorial de Jesus” (MAZZAROLO, 2006, p. 177).

Repensar a eucaristia é devolver-lhe o sentido original: pacto, comunhão, aliança e compromisso em todas as dimensões. A primeira é a comunhão no *altar do mundo*, buscando construir passo a passo as utopias do *Sermão da Montanha* (Mt 5-7) e a segunda é a comunhão no *altar do memorial de Jesus*, isto é, a união entre o céu e a terra, a humanidade e a divindade, antecipando a eucaristia no Éden celeste.

## Referências

- AGOSTINHO, *De civitate Dei*, X, 1-7 Charleston: Nabu Press, 2011.
- ALDAZÁBAL, José. *A Eucaristia*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- BEAUCHAM, Paul. *O sacrifício no Oriente Próximo Antigo*. In: BROUARD, Maurice (org.). *Eucaristia, Enciclopédia da Eucaristia* (orig. francês).

---

13. LAFONT, G. Síntese do texto número 22 da entrevista, ao blog de Andrea Grillo.

- São Paulo: Paulus, 2006.
- BLASS, F.; DEBRUNNER, R. *Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch*. Goettingen, 1984.
- CATECISMO da Igreja Católica. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Loyola, 1999.
- CONCÍLIO Ecumênico Vaticano II, 1962-1965, Cidade do Vaticano. *Dei Verbum*.
- CONCÍLIO Ecumênico Vaticano II, 1962-1965, Cidade do Vaticano. *Gaudium et spes*.
- CONCÍLIO Ecumênico Vaticano II, 1962-1965, Cidade do Vaticano. *Lumen gentium*
- CONCÍLIO Ecumênico Vaticano II, 1962-1965, Cidade do Vaticano. *Sacrosanctum Concilium*.
- LAFONT, Ghislain. *Nova teologia eucarística: por que uma “nova” teologia eucarística?* Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/576249-nova-teologia-eucaristica-por-que-uma-nova-teologia-eucaristica-artigo-de-ghislain-lafont>> Acesso em 02 de ago. de 2021.
- LAFONT, Ghislain. *Nova teologia eucarística: uma eucaristia no paraíso?* Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/576382-nova-teologia-eucaristica-uma-eucaristia-no-paraiso-artigo-de-ghislain-lafont>> Acesso em 02 de ago. de 2021.
- LAFONT, Ghislain. *Nova teologia eucarística: o sentido do sacrificio simbólico*. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/577445>> Acesso em 01 de ago. de 2021.
- LAFONT, Ghislain. *Nova teologia eucarística: o primado do sacrificio eucarístico*. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/577494> Acesso em 01 de ago. de 2021.
- LAFONT, Gislain. *Nova teologia eucarística: uma eucaristia no Paraíso?* In: GRILLO, Andrea. *Blog Come se non*. Publicação em 22 de fevereiro de 2018.
- LYONNET, E. *Etudes sur l'Épître aux Romains. Analecta Biblica, 120*. Roma: PIB, VI (1989).
- MAZZAROLO, I. *A Eucaristia: memorial da Nova Aliança – Continuidade e Rupturas*. 2. ed., São Paulo: Paulus, 2006.
- MAZZAROLO, Isidoro. *Gênesis 1-11: e assim tudo começou*. Rio de Janeiro: Mazzarolo editor, 2. ed., 2013.
- MAZZAROLO, Isidoro. *Carta de Paulo aos romanos; educar para a maturidade e o amor*. Rio de Janeiro: Mazzarolo editor, 2. ed., 2014.

- MAZZAROLO, I. O amor é não-hipócrito. In: *Atualidade Teológica*, 18 (2004), p. 313-337.
- MAZZAROLO, Isidoro. *Primeira Carta de Paulo aos Coríntios – exegese e comentário*. Rio de Janeiro: Mazzarolo editor, 3. ed., 2013.
- LYONNET, E. Etudes sur l'Épître aux Romanins. In. *Analecta Biblica*, 120. Roma: PIB, p. 1-15.
- PERROT, Charles. A eucaristia no Novo Testamento. In: BROUARD, Maurice (org.). *Enciclopédia da Eucaristia*. São Paulo: Paulus, 2006, p. 79-118.
- RECALCATI, Massimo. *Contro il sacrificio. Al di là del fantasma sacrificale* (Contra o sacrifício. Para além do fantasma sacrificial) Milão: Raffaello Cortina, 2017.
- YANG, Seung Ai. A ceia sagrada no judaísmo da época helenista. In: BROUARD, Maurice (org.). *Enciclopédia da Eucaristia*. São Paulo: Paulus, 2006, p. 65-71.

## Eucaristia ed antropologia: dalla tradizione una possibilità altra

Eucharist and anthropology: another possibility of tradition

\*Zeno Carra

### Riassunto

Sono state rilevate alcune fatiche della sistematica tomista in materia eucaristica nel reggere come intrinseci elementi che pur appartengono all'esperienza cristiana del sacramento: è dunque urgente che il pensiero teologico contemporaneo elabori dei sistemi che li custodiscano in modo più deciso. Nel far questo ci si può confrontare con sistemi di autori della tradizione precedenti alla scolastica ed avvalersene come di radici feconde. Nella fattispecie, per rivitalizzare il nesso eucaristia-antropologia è a mio avviso degno di interesse il quadro emergente da talune pagine dell'*Adversus Haereses* di Ireneo di Lione.

### Abstract

Thomistic systematics in eucharistic matters does not hold as well elements that belong to the Christian experience of the sacrament: it is therefore urgent that contemporary theological thought elaborates systems that safeguard them in a more strong way. In doing this, one can compare with systems of authors of the tradition before the scholastic period and make use of them as fertile roots. In this case, what emerges from the pages of Irenaeus of Lyons' *Adversus Haereses* is in my opinion worthy of interest to revitalize the connection between the eucharist and anthropology

Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue  
ha la vita eterna e io lo risusciterò  
nell'ultimo giorno.  
Jo. 6,54

\*Doutor em Teologia e Ciências Patrísticas no Instituto Patristico Augustinianum. Professor Faculdade teológica del triveneto - studio teologico san zeno. Contato: zeno.carra@gmail.com

Revista de Cultura  
Teológica

Texto enviado em

21.09.2021

Aprovado em

31.01.2022

Ano XXX - Nº 101

Jan - Abr 2022



PUC-SP

Programa de Estudos  
Pós Graduados em  
Teologia - PUC/SP

## Introduzione

**A**pro questo scritto dichiarandomi onorato di partecipare alla raccolta di studi del seminario del prof. A. Bavaresco che della mia monografia *Hoc facite*<sup>1</sup> si è avvalso come strumento di discussione. Colgo quindi l'occasione per sviluppare una riflessione che da quelle pagine prenda il via: intendo recuperare sinteticamente alcune debolezze della proposta tomista colà rilevate e mostrare come la tradizione passata conservi radici teologiche altre dalle quali elaborare oggi sistemi che rendano meglio ragione di ciò che la dogmatica tomista non regge adeguatamente. Nella fattispecie riporterò e commenterò sinteticamente alcune pagine dell'*adversus haereses* di Ireneo di Lione.

### 1. Fatiche del sistema eucaristico tomista in ambito antropologico

In *Hoc facite* rilevavo la fatica del sistema tomista nel rendere ragione, tra altre, di due istanze non secondarie di quel dato centrale per l'esperienza cristiana che è l'eucaristia: da un lato la fruizione umana del sacramento; dall'altro il fine escatologico cui il sacramento sospinge l'umano. La sottile metafisica dell'ente elaborata da Tommaso per rendere ragione della presenza di Cristo al sacramento permette alla teologia di divincolarsi dalle strettoie in cui si era impelagato il dibattito medievale, ma comporta la relativizzazione di altri aspetti del mistero<sup>2</sup>.

1. In primo luogo, lo iato ontologico, introdotto da Tommaso tra sostanza ed accidenti nel caso specifico degli elementi consacrati, comporta la divaricazione, sugli opposti versanti dello stesso, del *quid* del sacramento – la presenza di Cristo – e degli atti umani che sugli elementi insistono – prendere, spezzare, mangiare, bere – (cf ST III, 77). La fruizione umana dell'eucaristia sta altrove rispetto alla consegna del Salvatore – *accipite et manducate; accipite et bibite* – e si sposta sull'accesso della mente illuminata dalla fede, separata nel caso

---

1. Cf CARRA, 2018.

2. Cf CARRA, 2018, p. 30-69; 111-120.

specifico dagli atti corporei dello stesso soggetto pensante e credente. Essa verrà a supportare quindi una prassi plurisecolare di astensione prolungata dei credenti dalla comunione e di predilezione per forme secondarie quali la contemplazione visiva dell'ostia consacrata.

2. In secondo luogo il concetto tommasiano di transustanziazione custodisce in modo abbastanza debole il nesso tra l'eucaristia e l'escatologia. Questo secondo aspetto si realizza per vari elementi concomitanti.

a. L'impostazione sostitutiva del rapporto tra il Cristo presenziato e le sostanze di pane e vino impedisce di fare dell'eucaristia il paradigma ed il vettore del processo di escatologizzazione del creato e della storia. Pane e vino, infatti, in quanto compendio di creazione e di storia umana che sulla creazione insiste (*fructum terrae/vitis et opera manuum hominum*<sup>3</sup>), vengono meno e "lasciano il posto" al corpo e al sangue di Cristo<sup>4</sup>. Concepire l'eucaristia come paradigma escatologico restando dentro le coordinate del sistema tomista porterebbe quindi a pensare ad un orizzonte escatologico in cui Cristo si impone sulla realtà della creazione e sulla storia prendendone il posto<sup>5</sup>.

b. La presenza eucaristica di Cristo secondo Tommaso non comporta in modo intrinseco il mistero pasquale e quindi la resurrezione. Ciò che di Cristo si fa presente alla consacrazione è la sostanza del suo corpo e del suo sangue, che allo stato attuale è nella condizione della resurrezione. La resurrezione non fonda la presenza eucaristica, ma ne è tirata dentro in seconda battuta, quale condizione di un corpo e sangue concepiti in modo totalmente avulso dalle loro determinazioni storiche: si fosse per ipotesi celebrata la messa nel sabato santo, si sarebbe presentificata la sostanza del corpo e sangue di Cristo morto, separati dall'anima (cf ST III, 76, a. 1). La storia, in questa visione, non concerne il livello della sostanza presentificata: il mistero pasquale, cuore della *historia salutis* non fonda il fatto della presenza eucaristica<sup>6</sup>.

---

3. *Missale romanum*: prece alla presentazione dei doni.

4. Cf GHIRARDI, 1956.

5. La proposta di Ratzinger di pensare l'escatologia come perdita dell'autonomia creaturale delle cose va pericolosamente in tale direzione: cf RATZINGER 1993; CARRA, 2018, p. 158-161.

6. DURRWELL, 1982, p. 15-19; CARRA, 2018, p. 61-64.

In virtù dei due elementi qui richiamati non è fuori luogo dire che, nel quadro tomista, l'escatologia concerne l'eucaristia in modo accidentale: da un lato in quanto rimangono puri accidenti gli elementi deposti sull'altare, creazione e storia che dell'escatologia sarebbero soggetti; dall'altro in quanto anche la stessa resurrezione, principio dell'escatologia, è, per così dire, "accidentale" rispetto alla presenza eucaristica di Cristo.

c. Ciò detto, va rilevato come Tommaso inserisca il vettore escatologico tra gli effetti dell'eucaristia, indicando in uno di essi la *adeptio gloriae* (ST III, 79, a. 2). Il quadro in cui tale elemento è inserito ne comporta tuttavia una certa qual debolezza, restringendo l'inerenza di tale spinta escatologica alla sola anima dell'uomo. Tommaso non vuole negare che l'eucaristia sia salvifica per tutto l'uomo e nel primo articolo della *quaestio* dedicata agli effetti del sacramento riconosce che essa opera su entrambe le dimensioni dell'umano, anima e corpo (cf ST III, 79, a. 1). Ciononostante, tale riconoscimento non gli impedisce di mantenere inalterato il principio generale per cui il soggetto cui inerisce la grazia è solo l'anima, non il corpo, che in sé non è soggetto di grazia. Il corpo beneficia "a cascata" degli effetti di quella grazia che l'eucaristia conferisce all'anima, sia al presente sia nel futuro stato di gloria (cf ST III, 79, a. 1, ad 3). Se al presente – lo abbiamo ricordato sopra al punto 1 – il corpo non ha ruolo intrinseco nella fruizione della grazia del sacramento, nemmeno alla fine, nella condizione della resurrezione futura dopo il giudizio, il corpo avrà un ruolo primario in quella gloria cui la grazia conduce: sarà solo l'anima ad intendere direttamente sul ciò che la rende beata, la visione di Dio. La visione beatifica *per se* è un atto della sola anima intellettuale, ad essa il corpo ha accesso solo *per accidens* (cf ST suppl., 92, a. 1-2) Se dunque è vero che l'antropologia tommasiana, per la sua assunzione del concetto aristotelico di *anima forma corporis*, si muove in un orizzonte tendenzialmente unitario e genera una visione escatologica che cerca di coinvolgere a pieno titolo la resurrezione dei corpi (cf ST suppl., 93, a. 1), resta il fatto che la natura prettamente intellettuale della beatitudine e della grazia, unite alla divaricazione dualista della metafisica dell'ente nel caso eucaristico, comportano la marginalizzazione del corpo, della sensorialità, dal cuore del trattato eucaristico e la restrizione della sua portata escatologica propria

alla sola vita dell'anima. Per il caso eucaristico, dunque, mi pare che si possa parlare di una certa qual regressione in direzione “platonica” che, riducendo l'eucaristia a “cibo dell'anima”<sup>7</sup>, può aver contribuito – quantomeno avallandola – alla caduta, nel vissuto spirituale, della tensione escatologica intrinseca al fatto eucaristia.

## 2. Urgenza di una sistematica altra

Gli elementi dell'eucaristia che il sistema tomista non regge adeguatamente non sono certo secondari: la forma conviviale della fruizione del sacramento sta nel mandato del Salvatore ed è parte della forma in cui sin dall'inizio il sacramento viene celebrato; lo stesso dicasi del suo ruolo escatologico che emerge dal nuovo testamento (cf 1 *Cor.* 11,26; *Jo.* 6,54) e di cui sono intessuti i testi della liturgia. Urge quindi alla teologia cattolica ritrovare una forma di comprensione della *ratio sacramenti* eucaristica che non lasci fuori come secondari tali elementi.

Se – stando a *Dei Verbum* 8 – la tradizione progredisce in direzione escatologica anche grazie alla riflessione teologica, quale sua funzione, e ciò non impone che le soluzioni materiali alle istanze che la storia propone debbano già trovarsi nel passato della riflessione credente, ciononostante può essere utile ritrovare alle nostre spalle, nella storia del pensiero, radici che ci supportino nel pensare in modo nuovi la fede e nel consegnarla al futuro.

Per quanto concerne l'eucaristia, ritengo che una radice feconda per sopprimere alle debolezze evidenziate della sistematica tomista si trovi nelle pagine di Ireneo di Lione<sup>8</sup>, in ciò che, dai suoi pochi cenni, lascia intendere del modo in

---

7. In questo Tommaso è in linea con AMBROSIUS, *de sacramentis* 5,23 o IDEM, *de mysteriis* 58, che fa dell'eucaristia il cibo dell'anima in antitesi alla sua inerenza corporea.

8. Originario di Smirne, in Asia Minore, fa parte della chiesa di Lione nell'ultimo quarto del II secolo. Dopo il martirio del vescovo Fotino, nella persecuzione del 177-178, viene eletto vescovo di tale chiesa. Ha rapporti stretti con la chiesa di Roma presso cui è mandato, ancora presbitero, come legato della comunità lionese, e presso cui interviene con una lettera a papa Vittore in occasione della controversia sulla data della Pasqua. Le sue opere principali pervenuteci sono i cinque libri dell'*adversus haereses* e la *demonstratio*. Per notizie sulla sua figura cf la datata ma ricchissima voce di VERNET, 1923, o, in sintesi, ORBE, 2006. Per introdursi al suo pensiero, tra le tante pubblicazioni, ci si può avvalere del prezioso opuscolo di AYÁN CALVO 2004, o, più estesamente, di BENATS, 2006.

cui egli, e con lui probabilmente l'ambiente spirituale da cui proviene, pensa l'eucaristia.

### 3. Ireneo di Lione quale radice feconda per un ripensamento sistematico

Il concetto di “eucaristia” è un dato trasversale all’opera di Ireneo, quale atteggiamento fondamentale del credente di fronte alla creazione ed alle opere di Dio in essa. Tale atteggiamento si oppone al disprezzo di marca platonica che i suoi avversari – gli gnostici valentiniani soprattutto – mostrano verso il cosmo sensibile. È tale atteggiamento spirituale trasversale che si compendia, per così dire, nel momento celebrativo della chiesa sul quale Ireneo ci ha lasciato alcune pagine<sup>9</sup>. Queste si concentrano prevalentemente nei libri quarto e quinto dell’*adversus haereses* (H). In H 4,17,5-18,5 egli ne tratta soprattutto nella prospettiva del sacrificio della nuova alleanza; in H 5,2,2-3 si sofferma maggiormente sulla sua portata antropologica ed escatologica. L’attenzione della critica si è purtroppo sovente attestata su queste pagine solo per discuterne la corrispondenza con la dogmatica della propria tradizione confessionale, interrogando i testi con domande estranee al contesto in cui essi sono stati scritti<sup>10</sup>. Ciò ha portato, a mio avviso, a perdere di vista elementi fecondi della riflessione del Lionese. Questi vorrei sinteticamente riprendere per mostrare una via altra che la tradizione passata ci consegna per pensare la *ratio sacramenti* dell’eucaristia.

Conformemente al *focus* antropologico di questo scritto, mi soffermo dunque sui passi del libro quinto di cui riporto di seguito il testo latino e i frammenti greci pervenutici (secondo l’edizione critica di Sources Chretiennes) e una mia traduzione abbastanza letterale. Sulla sinistra una numerazione delle proposizioni per facilitare l’indicazione dei *loci* nel commento a seguire.

<b>Irenaeus, <i>adversus haereses</i> 5,2,2-3 (SCh 153, 30-38)</b>			
	<b>Latino</b>	<b>Frammenti greci</b>	<b>Mia traduzione</b>

9. Per una bibliografia sull’argomento: ALÈS, 1923; ANDIA, 1986, p. 237-255; ARÓZTEGUI ESNAOLA, 2005; AYÁN CALVO, 2004, p. 66-74; BLAS PASTOR, 2014; IDEM, 2017; CHAIEB, 2011; DIDONE, 1998; EYNDE, 1940; LAITI, 1999; IDEM, 2000; LANNE, 1997; LINDEMANN, 2017, p. 921-929; ORBE, 1989, p. 299-313; IDEM, 1985, p. 129-165; PALASHKOVSKY, 1957; UNGER, 1973.

10. Cf ALÈS, 1923; ANDIA, 1986, p. 254-255.

a.	Vani autem omnimodo qui universam dispositionem Dei contemnunt et carnis salutem negant et regenerationem ejus spernunt, dicentes non eam capacem esse incorruptibilitatis. Si autem non salvetur haec, videlicet nec Dominus sanguine suo redemit nos, neque calix Eucharistiae communicatio sanguinis ejus est, neque panis quem frangimus communicatio corporis ejus est.		Sono del tutto stolti coloro che disprezzano l'intera creazione di Dio e negano la salvezza della carne e disdegnano la sua rigenerazione, dicendo che essa non è capace di incorruttibilità. Ma se la carne non venisse salvata, allora nemmeno il Signore ci avrebbe redento col suo sangue, né il calice dell'eucaristia è comunione al suo sangue, né il pane che spezziamo è comunione al suo corpo.
b.	Sanguis enim non est nisi a venis et carnibus et a reliqua quae est secundum hominem substantia, quae vere factum Verbum Dei sanguine suo redemit nos. Quemadmodum et Apostolus ejus ait: In quo habemus redemptionem per sanguinem ejus, remissionem peccatorum.		Il sangue infatti non è se non quello dalle vene e dalle carni e da tutta la rimanente sostanza umana: fattosi questa il Verbo di Dio ci ha redenti con il suo sangue. Come anche il suo apostolo ha detto: “Nel quale abbiamo la redenzione attraverso il suo sangue, la remissione dei peccati”.
c.	Et quoniam membra ejus sumus et per creaturam nutrimur, creaturam autem ipse nobis praestat, solem suum oriri faciens et pluens quemadmodum vult, eum calicem qui est <a> creatura suum sanguinem confessus est, ex quo auget nostrum sanguinem, et eum panem qui est a creatura, suum corpus confirmavit, ex quo nostra auget corpora.	Ἐπειδὴ μέλη αὐτοῦ ἐσμεν καὶ διὰ τῆς κτίσεως τρεφόμεθα, τὴν δὲ κτίσιν αὐτὸς ἡμῖν παρέχει, τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλων καὶ βρέχων καθὼς βούλεται, τὸ ἀπὸ τῆς κτίσεως ποτήριον ἴδιον αἷμα ὁμολόγησεν, ἐξ οὗ δεύσει τὸ ἡμέτερον αἷμα, καὶ τὸν ἀπὸ τῆς κτίσεως ἄρτον ἴδιον σῶμα διεβεβαίωσατο, ἀφ' οὗ τὰ ἡμέτερα αὐξήσει σώματα.	E poiché siamo sue membra e veniamo nutriti per mezzo della creazione – ed è lui stesso che dona a noi la creazione, facendo sorgere il sole e facendo piovere quando vuole – quel calice che è dalla creazione ha professato suo sangue, del quale accresce il nostro sangue, e quel pane che è dalla creazione ha confermato essere suo corpo, del quale accresce i nostri corpi.

d.	<p>Quando ergo et mixtus calix et factus panis percipit verbum Dei et fit Eucharistia sanguinis et corporis Christi, ex quibus augetur et consistit carnis nostrae substantia, quomodo carnem negant capacem esse donationis Dei quae est vita aeterna, quae sanguine et corpore Christi nutritur et membrum ejus &lt;est&gt;?</p>	<p>Ὅποτε οὖν καὶ τὸ κεκραμένον ποτήριον καὶ ὁ γεγωνὸς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ καὶ γίνεται εὐχαριστία καὶ σῶμα Χριστοῦ, ἐκ τούτων τε αὐξοῦν καὶ συνέστηκεν ἡ τῆς σαρκὸς ἡμῶν ὑπόστασις, πῶς δεκτικὴν μὴ εἶναι τὴν σάρκα λέγουσι τῆς δωρεᾶς τοῦ Θεοῦ, ἥτις ἐστὶ ζωὴ αἰώνιος, τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Κυρίου τρεφομένην καὶ μέλος αὐτοῦ ὑπάρχουσαν;</p>	<p>Quando dunque il calice mesciuto ed il pane confezionato riceve il verbo di Dio e diventa eucaristia del sangue e del corpo [gr.: eucaristia e corpo di Cristo], dai quali cresce e trae sussistenza la sostanza della nostra carne, come possono negare che sia capace di quel dono di Dio che è la vita eterna la carne che è nutrita del sangue e corpo di Cristo ed è suo membro?</p>
e.	<p>Quemadmodum et beatus Apostolus ait in epistola quae est ad Ephesios: Quoniam membra sumus corporis ejus, de carne ejus et de ossibus ejus, non de spiritali aliquo et invisibili homine dicens haec – spiritus enim neque ossa neque carnes habet – sed de ea dispositione quae est secundum verum hominem, quae ex carnibus et nervis et ossibus consistit, quae de calice qui est sanguis ejus nutritur, et de pane quod est corpus ejus augetur.</p>	<p>Καθὼς ὁ μακάριος Ἀπόστολος φησὶν ἐν τῇ πρὸς Ἐφεσίους ἐπιστολῇ ὅτι «Μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ, ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ», οὐ περὶ πνευματικοῦ τινος καὶ ἀοράτου ἀνθρώπου λέγων ταῦτα, «τὸ γὰρ πνεῦμα οὔτε ὀστέα οὔτε σάρκας ἔχει», ἀλλὰ περὶ τῆς κατὰ τὸν ἀληθινὸν ἄνθρωπον οἰκονομίας, τῆς ἐκ σαρκῶν καὶ νεύρων καὶ ὀστέων συνεστῶσης, ἥτις καὶ ἐκ τοῦ ποτηρίου ὃ ἐστὶν αἷμα αὐτοῦ τρέφεται καὶ ἐκ τοῦ ἄρτου ὃ ἐστὶ σῶμα αὐτοῦ αὐξεται.</p>	<p>Come il beato apostolo dice nella lettera agli Efesini: “Poiché siamo del suo corpo, della sua carne e delle sue ossa”, non sta dicendo queste cose di un qualche uomo spirituale ed invisibile – uno spirito infatti non ha né ossa né carni – ma di quella creazione che concerne il vero uomo, la quale è fatta di nervi ed ossa, che è nutrita del calice che è il Suo sangue ed è accresciuta dal pane che è il suo corpo.</p>

f.	<p>Et quemadmodum lignum vitis depositum in terram suo fructificat tempore, et granum tritici decidens in terram et dissolutum multiplex surgit per Spiritum Dei qui continet omnia, quae deinde per sapientiam in usum hominis veniunt, et percipientia verbum Dei Eucharistia fiunt, quod est corpus et sanguis Christi, sic et nostra corpora ex ea nutrita et reposita in terram et resoluta in ea resurgent in suo tempore, Verbo Dei resurrectionem eis donante in gloriam Dei Patris: qui huic mortali immortalitatem circumdat et corruptibili incorruptelam gratuito donat, quoniam virtus Dei in infirmitate perficitur [...].</p>	<p>Καὶ ὄνπερ τρόπον τὸ ξύλον τῆς ἀμπέλου κλιθὲν εἰς τὴν γῆν τῷ ἰδίῳ καιρῷ ἐκαρποφόρησε, καὶ «ὁ κόκκος τοῦ σίτου πεσὼν εἰς τὴν γῆν» καὶ διαλυθεὶς πολλοστὸς ἠγέρθη διὰ τοῦ Πνεύματος τοῦ Θεοῦ τοῦ συνέχοντος τὰ πάντα, ἔπειτα δὲ διὰ τῆς σοφίας τοῦ Θεοῦ εἰς χρῆσιν ἐλθόντα ἀνθρώπων καὶ προσλαμβανόμενα τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ εὐχαριστία γίνεται, ὅπερ ἐστὶ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, οὕτως καὶ τὰ ἡμέτερα σώματα ἐξ αὐτῆς τρεφόμενα καὶ τεθέντα εἰς τὴν γῆν καὶ διαλυθέντα ἐν αὐτῇ ἀναστήσεται ἐν τῷ ἰδίῳ καιρῷ, τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ τὴν ἔγερσιν αὐτοῖς χαριζομένου εἰς δόξαν Θεοῦ καὶ Πατρὸς, ὃς ὄντως τῷ θνητῷ τὴν ἀθανασίαν περιποιεῖ καὶ τῷ φθαρτῷ τὴν ἀφθαρσίαν προσχαρίζεται, ὅτι ἡ δύναμις τοῦ Θεοῦ ἐν ἀσθενείᾳ τελειοῦται [...].</p>	<p>E come il legno della vite deposto nella terra fruttifica [gr.: fruttificò] a suo tempo, e “il chicco di grano caduto in terra” e dissoltosi sorge [gr.: sorse] molteplice per opera dello Spirito di Dio che contiene tutto, e poi [questi elementi] per la sapienza [gr.: di Dio] pervengono all’uso dell’uomo [gr.: degli uomini], e ricevendo il Verbo di Dio divengono eucaristia, che è corpo e sangue di Cristo, così anche i nostri corpi, nutriti di essa e depositi nella terra e dissoltisi in essa, risorgeranno a suo tempo, quando il Verbo di Dio donerà loro la resurrezione nella gloria di Dio Padre: il quale [gr.: veramente] questo [corpo] mortale avvolge di immortalità e a questo [corpo] corruttibile gratuitamente dona l’incorruttibilità, poiché la potenza di Dio si compie nella debolezza [...].</p>
----	--	--	---

Il contesto di queste pagine è la polemica con quei cristiani – gnostici, marcioniti, ma anche ortodossi – che negano la salvezza della carne nel piano di Dio, e che propugnano quindi, in forme diverse, un’escatologia concernente la sola dimensione “interiore” dell’umano. Tra gli argomenti che usa, Ireneo ricorre anche alla pratica dell’eucaristia: [a] celebrarla professandone la sua pretesa fondamentale – che cioè in essa si viene messi in comunione reale con la carne ed il sangue del Verbo incarnato e che ciò è atto volto alla salvezza dell’uomo – denuncia come incoerenti le concezioni escatologiche “spiritualiste” e residuali

dei suoi interlocutori. Questo utilizzo argomentativo dell'eucaristia<sup>11</sup> lo porta ad esplicitarne la sua comprensione di cui mettiamo in evidenza gli elementi per noi qui rilevanti.

1. C'è un rapporto diretto tra la resurrezione della carne e l'eucaristia: questa è, nella storia, elemento di trazione dell'integrità dell'umano in direzione escatologica [f]<sup>12</sup>.

2. L'eucaristia inerisce come tale direttamente sulla dimensione corporea dell'uomo. Ireneo non la concepisce meramente come "cibo dell'anima": sono il pane ed il vino eucaristizzati, quindi corpo e sangue di Cristo, che nutrono la carne ed il sangue dell'uomo e le donano crescita. È del tutto fuori luogo supporre che Ireneo stia parlando qui metaforicamente: per lui l'eucaristia è il luogo per il quale la carne ed il sangue di Cristo nella loro realtà vengono in contatto salvifico con la realtà corporea esperibile dell'uomo [b; e]. La specificazione dell'inerenza dei primi sulla seconda nei termini del 'far crescere' e del 'dare sussistenza' è eloquente in merito: l'eucaristia insiste nel processo per cui il corpo, per la via della nutrizione, cresce nella storia<sup>13</sup>. La carne ed il sangue sono soggetti capaci della grazia [d; e]<sup>14</sup>.

È significativo rilevare la stessa struttura di pensiero già in Giustino, autore conosciuto ed apprezzato da Ireneo. Al termine della sua *prima apologia*, nel

11. Cf anche H 4,18,5 (SCh 100, 610): «Come ancora dicono che sia destinata alla corruzione e che non riceva vita [gr.: partecipi della vita] la carne che è nutrita dal corpo e sangue del Signore? o dunque cambiano tesi, o smettano di offrire quei doni di cui abbiamo parlato. La nostra tesi è consonante con l'eucaristia e l'eucaristia a sua volta conferma la nostra tesi». Sull'uso dell'eucaristia come argomento dottrinale, cf BENATS, 2006, p. 157-158; CHAIEB, 2003; EADEM, 2017; LAITI, 2000, p. 103-106; MINET, 2002, p. 115-121; ORBE, 1979, p. 39-50; TREMBLAY, 1978, p. 33-35; 120-126. Discordo dalla tesi per cui gli interlocutori di queste pagine sarebbero solamente i membri ortodossi della grande chiesa dalla soteriologia platonizzante; argomento sostenuto da ORBE, 1979, p. 9-18 e ripreso da ANNA, 2017, p. 387-390.392. Lo stesso argomento infatti è utilizzato in H 4,18,4-5 (SCh 100, 608) contro coloro «che dicono che queste realtà che sono qui dalla nostra parte sono state create dalla defezione, dall'ignoranza e dalla passione», parole in cui si riconosce il riferimento agli avversari gnostici.

12. Cf anche H 4,18,5 (SCh 100, 610-612): «Come infatti quel pane che è dalla terra, ricevendo l'invocazione di Dio, non è più pane comune, ma eucaristia, costituita di due elementi, terreno e celeste: così anche i nostri corpi ricevendo l'eucaristia non sono più corruttibili, poiché hanno la speranza della resurrezione [gr.: in eterno]».

13. UNGER, 1973, p. 146-150; 162-163.

14. Cf anche H 4,18,5 (SCh 100, 610): «Gli offriamo infatti quelle cose che sono Sue, coerentemente predicando la comunione e l'unità (κοινωνίαν καὶ ἑνωσιν) della carne e dello Spirito».

rendere conto delle celebrazioni dei cristiani, scrive:

«[...] quel nutrimento (τροφήν) eucaristizzato per mezzo della parola di preghiera da lui derivata, del quale sono nutrite per scambio (κατὰ μεταβολὴν τρέφονται) il nostro sangue e le nostre carni, abbiamo appreso essere la carne ed il sangue di quello stesso Gesù incarnatosi»<sup>15</sup>.

La specificazione dello “scambio” nel processo nutritivo mostra che anche per l’apologista il sacramento inerisce direttamente sul livello corporeo dell’uomo.

3. Quanto detto custodisce di converso la manducazione conviviale come intrinseca alla *ratio sacramenti*: è la via per mezzo della quale l’uomo ha accesso al presenziato; in quanto si fanno nutrimento, la carne di Cristo ed il suo sangue ineriscono all’umano [c-e].

4. A fondamento di questi aspetti enucleati emerge anche una nota trasversale del pensiero ireneano: una visione marcatamente continuista della storia di salvezza, per cui creazione, incarnazione, escatologia sono concepite come un *continuum* diacronico senza salti o interruzioni [c; f]. In questo quadro pane e vino sono frutti della creazione e, restando tali, possono ricevere il Verbo di Dio ed essere corpo e sangue di Cristo. Non è necessario che venga meno il loro essere creaturale perché essi siano eucaristia. L’offerta della creazione si fonde senza soluzione di continuità con l’offerta di Cristo<sup>16</sup>. L’unica azione creatrice e salvante di Dio insiste su tutte queste fasi del processo: è lo Spirito che contiene la creazione e la anima a far spuntare grano ed uve e a condurli ad essere nutrimento per la vita dell’uomo; ed è il Verbo che si impossessa di essi e li rende la sua carne ed il suo sangue senza per questo destituirli del loro essere cibo e bevanda, ma innestandosi in ciò. Proprio come cibo e bevanda, al contempo creature e realtà cristologica, essi nutrono la vita terrena dell’uomo e la preparano a conseguire l’incorruttibilità futura nella gloria del Padre. Si tratta di una visione molto

15. JUSTINUS, 1 *apologia* 66,2 (Sch 507, 306).

16. Cf anche H 4,18,4 (Sch 100, 608-610): «Ma come costerà loro che quel pane in cui sono state rese grazie sia il corpo del loro Signore, e il calice il suo sangue, se non confessano che lui stesso è il Figlio del Creatore, cioè il suo Verbo, per il quale il legno porta frutto e sgorgano le sorgenti e la terra da per primo lo stelo, poi la spiga, ed infine il grano pieno nella spiga?». Cf anche H 3,11,5.

lontana dall'impostazione in cui noi siamo abituati – ormai preriflessamente – a distinguere tra creazione e salvezza, tra natura e grazia, tra vita terrena e vita eterna, tra storia ed eternità. Ireneo non conosce lo iato tra questi opposti versanti del nostro modo di impostare le cose, o, meglio, li conosce perché pervadono la teologia dei suoi avversari che dividono ontologicamente ed escatologicamente la creazione dalla salvezza, la storia dall'eternità, e ad essi si oppone, facendo di questa vita l'oggetto della cura presente ed escatologica di Dio<sup>17</sup>.

## Conclusione

Queste sintetiche pagine in cui Ireneo lascia trapelare un modo di pensare non si possono confrontare a parità con il trattato eucaristico dell'Aquinate, sia per estensione materiale sia per articolazione dettagliata dei passaggi della riflessione. Esse però, messe accanto a quelle, restituiscono una *mens* altra, un quadro dai colori differenti, ed in questo confortano la sistematica contemporanea nel ricercare strade che la portino oltre il sistema tomista, a rendere conto in modo più completo dell'esperienza eucaristica. Il pensiero di Ireneo sull'eucaristia tiene assieme la fruizione salvifica del sacramento con il suo accesso corporeo di alimento, il dato creaturale e storico di pane e vino con la comunione reale alla vita di Cristo, la celebrazione storica presente con la propulsione forte alla pienezza escatologica nella gloria della resurrezione della carne; il tutto senza perdere una fede fortemente realista dell'identità di pane e vino con il corpo e sangue di Cristo.

Dal punto di vista materiale, questa capacità “sintetica” dei vari contenuti in

---

17. Un elemento che nel sistema di Ireneo regge la continuità tra la storia e l'escatologia è il millennio. Si tratta di un tempo intramondano collocato dopo la *parusia* e la resurrezione dei giusti in cui questi godranno con Cristo della creazione rinnovata nella loro carne risorta. Il millennio precede la consegna del Regno di Cristo al Padre, quando l'escatologia si compirà in pienezza ed i beati vedranno Dio faccia a faccia. Questo elemento, venuto meno nella riflessione successiva, impedisce di concepire l'*escaton* in senso eccessivamente verticale, come una eternità atemporale avulsa dalle coordinate spazio-temporali della storia, e lo dispone come sussunzione e compimento di questa storia che lo va preparando. Il millennio è descritto nei termini di un grande banchetto di festa in cui i frutti della terra, in tutto il loro inaudito rigoglio, si offriranno ai giusti affinché questi, con Cristo, elevino sulla creazione la loro eucaristia al Padre: cf H 5,33,3. Come profezia del millennio vengono interpretate le parole di Gesù nell'ultima cena sul calice che berrà nuovo nel Regno di Dio: cf H 5,33,1. Tra i numerosi studi sul millenarismo di Ireneo segnalò: NORELLI, 1978; ORBE, 1983; PASQUIER, 2008; SIMONETTI, 1998; TANZARELLA, 1997.

questione rende a mio avviso la sua riflessione una radice feconda da ripercorrere e sviluppare: feconda per le istanze della fede degli uomini e donne di oggi che, nelle forme del vivere contemporaneo, con insistenza chiedono di ritrovare una *salus carnis* troppo a lungo dimenticata dalla spiritualità *mainstream*; feconda per le istanze della teologia, maturate nel secolo ventesimo, che desidera ritrovare le pratiche corporee come sue funzioni intrinseche (ad esempio la liturgia per la riflessione sacramentaria), ma che, ipotecata a secoli di pensiero dualista platonizzante, le relega ancora spesso a derivazioni di second'ordine; feconda infine per il dialogo ecumenico in quanto permette alla dogmatica cattolica di recuperare, come suoi, contenuti cui la richiamano le sistematiche di altre confessioni o chiese<sup>18</sup>.

Anche da un punto di vista formale la comparazione tra il sistema tommasiano e le pennellate ireneane è fecondo: ci insegna infatti che la tradizione, quanto alle sue radici passate, è in certi aspetti più plurale di quanto siamo soliti pensare. Se concordano su determinate istanze – il realismo eucaristico ad esempio – i due quadri differiscono sui contenuti su cui ci siamo soffermati. Essi non sono riducibili l'uno all'altro, come due fasi del medesimo sviluppo delle idee. Eppure sono espressioni di autori di indubbia ortodossia che hanno cercato di rendere ragione della loro fede. Troppo spesso – prendendo in senso strettamente contenutistico l'*eodem dogmate, eodem sensu, eademque sententia* di Vincenzo di Lerino citato dal Concilio Vaticano I (DH 3020) – abbiamo schiacciato la storia della teologia in un irreal *consensus vocium* che facciamo coincidere con la visione prevalente ereditata dalle epoche immediatamente precedenti la nostra, e non abbiamo saputo vedere la pluralità di piante diverse che sorgono nell'unico giardino del pensiero cristiano. Abbiamo interrogato i testi del passato solo in quanto si mostravano conformi al pensiero presente, ignorando la loro resistenza a questo nostro modo di interrogarli. Lo studio della patrologia mostra l'artificialità di questo modo di procedere: ci si rende ben presto conto che non

---

18. Ad esempio il concetto luterano della cosiddetta “consustanziazione”, difficilmente accettabile dentro il quadro tomista della metafisica aristotelica dell'ente (cf CARRA, 2018, 75-76), ritrova senso in un quadro come quello ireneano. Ireneo, non a caso, è una fonte patristica dei riformatori: cf ALÈS, 1923, p. 33. Sul dialogo ecumenico in materia, cf LEHMANN – PANNENBERG, 1990, p. 89-101.

tiene affatto quella frase ancora diffusa nel repertorio dei teologi, “i Padri dicevano”: perché non esiste “il” pensiero dei Padri. La lettura serena dei documenti del passato ci offre la felice sorpresa della varietà del pensiero credente e, con questo, ci riapre la possibilità di una certa creatività teologica assieme a utili piste per esercitarla.

In una recensione, si mise in dubbio l’ortodossia del mio saggio *Hoc facite* per il fatto che ho voluto discostarmi da Tommaso<sup>19</sup>. Senza entrare affatto in discussione con gli argomenti che portavo, il recensore criticava: non si può mettere in discussione Tommaso perché Tommaso è la tradizione. Orbene, Tommaso non si è forse discostato – sciente o meno – da quella radice della stessa tradizione che è la concezione eucaristica su cui ci ragguaglia Ireneo? Va per questo considerato eterodosso o, al contrario, impone di espungere dalla tradizione come eterodosse le pagine del Lionese? Una concezione stretta e monolitica di tradizione infila la teologia nel vicolo cieco del pensiero settario; abbeverarsi senza miopie ai testi antichi la può aiutare invece a continuare ad essere funzione di quella Tradizione che è la consegna della fede agli uomini e donne di oggi.

## Riferimento

- ALÈS, A. D'. La doctrine eucharistique de saint Irénée. *Recherches de Science Religieuse*, Paris, vol. 13, p. 24-46, 1923.
- ANDIA, YSABEL, DE. *Homo vivens, Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*, Paris: Brepols, 1986.
- ANNA, A. D'. *Les 'Négateurs de la salus carnis internes' à l'Église' et le conflit exégétique avec Irénée sur les Épîtres de Paul*, in *Irénée de Lyon et les débuts de la bible chrétienne. Actes de la journée du 1.VII.2014 à Lyon*, edd. A. Bastit – J. Verheyden, Turnhout: Brepols, 2017, p. 383-399.
- ARÓZTEGUI ESNAOLA, M. Lugar que ocupa la creación en el culto según san Ireneo de Lyon. *Teología y catequesis* Madrid, vol. 95, p. 175-197, 2005.
- AYÁN CALVO, JUAN-JOSÉ. *La promesa del cosmos. Hilvanando algunos textos de San Ireneo*, Madrid: Ed. San Dámaso, 2004.
- BENATS, BART. *Il ritmo ternario della verità, La teologia di Ireneo di Lione*, Roma: Città Nuova, 2006.

19. Cf GAGLIARDI, 2018, 301-308.

- BLAS PASTOR, JOAQUÍN. *Deo nutriente. Hermenéutica de las imágenes conviviales en la teología de Ireneo de Lyon: de la creación al milenio*, Madrid: Ed. San Dámaso, 2014.
- BLAS PASTOR, JOAQUÍN. *Rationalis Esca (AH 4.16.3): Manger<sup>[1]</sup> et connaître dans l'exégèse irénéenne de Dt 8,3*, in *Irénée de Lyon et les débuts de la bible chrétienne. Actes de la journée du 1.VII.2014 à Lyon*, edd. A. Bastit – J. Verheyden, Turnhout: Brepols, 2017, p. 285-295.
- CARRA, ZENO. *Hoc facite. Studio teologico-fondamentale sulla presenza eucaristica di Cristo*, Assisi: Cittadella, 2018.
- CHAIEB, M.-L. *La théologie eucharistique d'Irénée de Lyon*, in *Eucharistie et vie chrétienne, Quatrième colloque hilarien*, Poitiers: Centre théologique de Poitiers, 2003, p. 7-14.
- CHAIEB, M.-L. *Anthropologie et Action de Grâce chez Irénée. Connaissance des Pères de l'Église*, Bruyères-le-Châtel, vol. 82, p. 51-56, 2011.
- CHAIEB, M.-L. *La référence au dernier repas du Christ<sup>[1]</sup>. Une question herméneutique au cœur des arguments eucharistiques d'Irénée de Lyon*, in *Irénée de Lyon et les débuts de la bible chrétienne. Actes de la journée du 1.VII.2014 à Lyon*, edd. A. Bastit – J. Verheyden, Turnhout: Brepols, 2017, p. 319-336;
- DIDONE, M. *Reminiscenze di celebrazione eucaristica in Ireneo di Lione*, in *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica*, vol. 20, *L'eucaristia nei Padri della Chiesa*, ed. S. A. Panimolle, Roma: Borla, 1998, p. 79-100.
- DURRWELL, FRANÇOIS-XAVIER. *L'eucaristia sacramento del mistero pasquale*, Roma: Ed. Paoline, 1982.
- EYNDE, D. VAN DEN. *Eucharistia ex duabus rebus constans. S. Irénée, Adv. Haereses, IV, 18,5. Antonianum*, Roma, vol. 15 p. 13-28, 1940.
- GAGLIARDI, M. Recensione. *Alpha Omega*, Roma, vol. 21, p. 301-308, 2018.
- GHIRARDI, M. *Ai margini d'una controversia eucaristica. La Scuola Cattolica*, Milano, vol. 84, p. 289-300, 1956.
- LAITI, G. *Ricapitolazione e benedizione in Ireneo di Lione. Studi Ecumenici*, Venezia, vol. 17, p. 425-436, 1999.
- LAITI, G. *La fede della chiesa è fede eucaristica. Fede ed eucaristia in Ireneo di Lione*, in *Dono di grazia e rendimento di grazie*, edd. E. Falavegna – L. Girardi, Verona: Gabrielli, 2000, 99-111.
- LANNE, E. *Liturgie et eschatologie dans l'œuvre de saint Irénée de Lyon*, in *Idem, Tradition et communion des églises*, Leuven: Leuven University Press, 1997, 151-164.
- LEHMANN, KARL – PANNENBERG, WOLFHART (edd.) *The Condemna-*

- tions of the Reformation Era Do They Still Divide?*, Minneapolis: Fortress, 1990.
- LINDEMANN, A. *Die eucharistische Mahlfeier bei Justin und bei Irenäus, in The Eucharist. Its Origins and Contexts. Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, vol. 2, *Patristic Traditions, Iconography*, edd. D. Hellholm – D. Sänger, Tübingen: Mohr Siebeck, 2017, 901-933.
- MINET, VÉRONIQUE. *L'empreinte divine. La théologie du corps chez saint Irénée*, Lyon: Profac, 2002.
- NORELLI, E. *Il duplice rinnovamento del mondo nell'escatologia di S. Ireneo, Augustinianum*, Roma, vol. 18, p. 89-106, 1978.
- ORBE, ANTONIO. *Espiritualidad de san Ireneo*, Roma: Pont. Univ. Gregoriana, 1989.
- ORBE, ANTONIO. *Teología de san Ireneo*, vol. 1, Madrid-Toledo: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985.
- ORBE, ANTONIO. Adversarios anónimos de la *Salus carnis* (Iren., *Adv. Haer.*, V, 2, 2s). *Gregorianum*, Roma, vol. 60, p. 9-53, 1979.
- ORBE, ANTONIO. San Ireneo y el régimen del milenio, *Studia Missionalia*, Roma, vol. 32, p. 345-372, 1983.
- ORBE, ANTONIO. «Ireneo di Lione». *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. 2, ed. A. Di Berardino, Genova-Milano: Marietti, 2006, 2609-2621.
- PALASHKOVSKY, V. La théologie eucharistique de S. Irénée, évêque de Lyon. *Studia Patristica*, vol. II (Texte und Untersuchungen 64), Louvain, p. 277-281, 1957.
- PASQUIER, CYRIL. *Aux portes de la gloire. Analyse théologique du millénarisme de saint Irénée de Lyon*, Fribourg: Editions Universitaires Fribourg Suisse, 2008.
- RATZINGER, JOSEPH. *Il problema della storia dei dogmi nella teologia cattolica*, in Idem, *Natura e compito della teologia*, Milano: Jaca Book, 1993, 109-130.
- SIMONETTI, M. Il millenarismo cristiano dal I al V secolo. *Annali di storia dell'esegesi*, Bologna, vol. 15, p. 7-20, 1998.
- TANZARELLA, S. Ogni acino spremuto darà venticinque metrete di vino. *Vetera Christianorum*, Bari, vol. 34, p. 65-85, 1997.
- TREMBLAY, REAL. *La manifestation et la vision de Dieu selon Saint Irénée de Lyon*, Münster: Aschendorff, 1978.

UNGER, D. J., The Divine and Eternal Sonship of the Word According to St. Irenaeus of Lyons. *Laurentianum*, Roma, vol. 14, p. 357-408, 1973.

VERNET, F. «Irénee». *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. 7, Paris: Letouzey et Ané, 1923, p. 2394-2533.

### ■ **Abbreviazioni:**

DH: DENZIGER, HEINRICH – HÜNERMANN, PETER (edd.) *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et moribus*, Bologna: Dehoniane, 1995

H: IRENAEUS, *adversus haereses libri quinque*: edd. Sources Chrétiennes 100; 152-153; 210-211; 263-264; 293-294.

ST: THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*.

## A forma escatológica do corpo de Cristo: Uma aproximação da teologia eucarística de Zeno Carra com a antropologia escatológica de Fabrice Hadjadj

The eschatological form of the body of Christ:  
An approximation of the eucharistic theology of Zeno Carra  
with the eschatological anthropology of Fabrice Hadjadj

*\*Rafael Martins Fernandes, PUCRS*

*\*\*Vinicius da Silva Paiva*

### Resumo

De que forma Jesus Cristo se faz presente no sacramento da Eucaristia? Essa é a questão central que o teólogo italiano Zeno Carra investiga em seu estudo de teologia fundamental sobre a presença de Cristo na Eucaristia. Carra propõe a forma processual do rito litúrgico como *locus* da presença de Cristo. Já o filósofo francês Fabrice Hadjadj enxerga no acontecimento da Ressurreição a inauguração de um espaço escatológico onde estaria o Corpo ressuscitado de Cristo, ao qual se tem acesso por meio da Eucaristia. Enquanto Hadjadj elabora princípios de uma física eucarística para enfatizar a presença escatológica de Cristo, Carra, contrapondo-se a uma concepção metafísica da realidade, propõe a forma relacional e vetorizada do Cristo histórico e do Cristo pascal como origem de sua presença sacramental. Em um esforço de convergência entre o conceito de forma adotado por Zeno Carra e o enfoque escatológico de Fabrice Hadjadj, o artigo reflete sobre a presença de Cristo na Eucaristia e sobre o processo de configuração a Cristo como forma eucarística de vida cristã. Em sua conclusão, o artigo propõe o alargamento do modelo de Carra para inclusão da perspectiva escatológica de Hadjadj e reconhece no relato de Emaús (Lc 24, 13-35) tanto a presença processada pelas formas de mediação,

\*Doutor em Teologia, Pontifícia Universidade Lateranense, PUL, Roma, Itália. Professor colaborador no Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Contato: [rafael.martins@pucrs.br](mailto:rafael.martins@pucrs.br)

\*\* Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCRS). Contato: [teologodemaria@gmail.com](mailto:teologodemaria@gmail.com)

Texto enviado em

04.10.2021

Aprovado em

07.02.22

Ano XXX - Nº 101

Jan - Abr 2022



PUC-SP

Programa de Estudos  
Pós Graduação em  
Teologia - PUC/SP

quanto a presença dada e revelada do Cristo ressuscitado.

**Palavras-chave:** Eucaristia; Presença eucarística; Corpo de Cristo;; Forma. Escatologia

## Abstract

How is Jesus Christ present in the sacrament of the Eucharist? This is the central question that the Italian theologian Zeno Carra investigates in his study of fundamental theology about the presence of Christ in the Eucharist. Carra proposes a procedural form of the liturgical rite as the locus of Christ's presence. The French philosopher Fabrice Hadjadj, on the other hand, sees in the event of the Resurrection the inauguration of the eschatological space where the risen Body of Christ would be, which is accessed through the Eucharist. While Hadjadj elaborates principles of a eucharistic physics to emphasize the eschatological presence of Christ, Carra, in opposition to a metaphysical conception of reality, proposes the relational and vectorized form of the historical Christ and the Paschal Christ as the origin of their sacramental presence. In an effort to converge the concept of form adopted by Zeno Carra and Fabrice Hadjadj's eschatological approach, the article reflects on the presence of Christ in the Eucharist and on the process of configuration to Christ as the eucharistic form of Christian life. In its conclusion, the article proposes the expansion of Carra's model to include Hadjadj's eschatological perspective and recognizes in the Emmaus account (Lk 24, 13-35) both the presence processed by the forms of mediation, as well as the given and revealed presence of the Christ risen.

**Keywords:** Eucharist; Eucharistic presence; Body of Christ; Form. Eschatology

## Introdução

**N**este artigo será feita uma comparação entre a teologia eucarística de Zeno Carra, exposta em sua obra *HOC FACITE: Studio teologico-fondamentale sulla presenza eucaristica di Cristo*, e alguns dos “princípios eucarísticos” (1º, 2º, 3º e 8º) elaborados por Fabrice Hadjadj, na obra *O Paraíso à Porta: Ensaio sobre uma alegria que desconcerta*. Trata-se de uma aproximação conceitual em torno da presença de Cristo na forma eucarística em Carra e na forma escatológica em Hadjadj. O primeiro desenvolve sua pesquisa na perspectiva da teologia fundamental e o outro na perspectiva antropológica.

Parte-se da obra de Zeno Carra, que repropôs a discussão sobre os modelos teológicos da presença eucarística de Cristo. Segundo ele, o modelo clássico to-

mista já não corresponde à experiência da realidade do homem contemporâneo e o novo modelo, fundado nos movimentos teológicos do século XX, encontra-se inacabado. A proposição de Carra é dar continuidade à construção deste novo modelo de compreensão da Eucaristia. E, isto, ele o faz de modo original. O objetivo é confrontar a teoria de Carra com a teologia do corpo escatológico de Cristo em Fabrice Hadjadj, trazendo novos elementos que possam contribuir para a elaboração de uma compreensão da Eucaristia que, fiel à Tradição eclesial, consiga melhor expressar a presença de Deus para o ser humano atual.

Na primeira seção, dedicada a Zeno Carra (Corpo presente), será apresentado seu conceito de forma, sua crítica à concepção metafísica da realidade e à compreensão da presença eucarística na categoria ôntico-espacial. Será abordada sua hipótese sobre o dar-se processual da forma litúrgica enquanto *locus* da presença de Cristo e a dinâmica relacional entre a *forma crucis* e a *forma Christi* que possibilitaria o surgimento do Presentificado no rito eucarístico sem a remoção da condição criatural do pão e do vinho.

Na segunda seção, dedicada a Fabrice Hadjadj (Corpo glorioso), será apresentado seu ensaio sobre uma física eucarística pautada na Ressurreição de Cristo como evento escatológico fontal onde uma nova linguagem simbólica é inaugurada: não apenas o símbolo remete à realidade, mas também a realidade remete ao símbolo, como uma presença pneumática vivificante que faz do Corpo glorioso de Cristo a via de comunhão sacramental onde Deus abraça o ser humano na Eucaristia.

Na última seção (Corpo eucarístico), buscar-se-á alguma convergência entre a visão sistêmica de Carra e a visão poética de Hadjadj, complementando o debate em torno da presença de Cristo na Eucaristia com enfoques e contribuições de outros autores. Na conclusão, o relato de Emaús (Lc 24, 13-35) mostrar-se-á decisivo para a elaboração de uma síntese a partir do confronto entre as teorias dos dois autores estudados.

## 1. Corpo Presente

Nesta parte será analisada a obra de Zeno Carra, que está situado no horizonte epistemológico da teologia fundamental e se utiliza do debate em torno do

conceito de forma para propor uma nova compreensão a respeito da presença de Deus na Eucaristia e na História. Desenvolve sua pesquisa fazendo um acurado levantamento histórico da doutrina eucarística

em Tomás de Aquino e no período que o sucede até o Concílio de Trento; e, também, nos autores do século XX que discutiram a viabilidade de uma nova teologia eucarística. Em seu livro *HOC FACITE Studio teologico-fundamentale sulla presenza eucaristica di Cristo*, o autor, além de desenvolver sua perspectiva na linha teológico-fundamental, também aborda aspectos na linha dogmático-sacramental, como por exemplo, o corpo pascal de Cristo em sua forma processual de presentificação. Explicaremos brevemente seu pensamento para depois relacioná-lo com a antropologia escatológica de Fabrice Hadjadj.

Para compreender as formulações teológicas de Zeno Carra, tendo em vista a epistemologia da complexidade adotada pelo autor, é preciso abandonar a ideia de uma simples substância (física ou metafísica) que se esconda por detrás daquilo que é visto. Nesse sentido, Carra faz ressoar a crítica contemporânea à entificação como explicação última da realidade e defende uma compreensão sistêmica do real, ou seja, a realidade é viabilizada por um sistema de conexões que ele chama de “formas”. A realidade seria, portanto, um entrelaçamento das relações de seus componentes e isso aplicado à Revelação permite ter acesso não apenas ao conteúdo revelado, mas às “formas” pelas quais Deus vem até nós, sendo já essas mesmas formas a própria Revelação.

Para compreensão do conceito de forma em Zeno Carra, não se deve buscar simplesmente uma definição, pois dar uma definição já seria torná-la conteúdo e sucumbir novamente à tentação de um entificismo. Então, no caso da presença de Deus, o primeiro passo deve ser acolher essa presença mediada pelas formas. Em sua obra, o autor se propõe a responder à seguinte pergunta: Como falar sobre a presença de Deus na história do ser humano e no mundo a partir do eixo central que é a presença sacramental eucarística? Como articular a presença no sacramento da Eucaristia com a História enquanto forma processual da Revelação? Ele parte da premissa de que essa presença eucarística não pode mais ser dita e praticada na categoria ôntico-espacial de um conteúdo (substância), mas sim

na “dinâmica relacional do dar-se processual de uma forma” (CARRA, 2018, p.259).

É evidente que, por esse motivo, Zeno Carra precisou propor uma nova compreensão do mistério eucarístico, já que a categoria de transubstanciação não lhe atende mais. Sem abandonar a definição dogmática da presença real de Cristo no sacramento, o autor buscou consolidar, pela via da teologia fundamental, uma nova “forma” de acesso ao dogma, que fosse não “i-mediata”, mas “mediada” pelas formas que se apresentam e nas quais cada um estaria responsabilmente envolvido como um dos polos dessa presença. Ele se utiliza da figura geométrica do poliedro para esboçar seu modelo de compreensão da realidade. Zeno Carra cita a Eucaristia, o papa, os dogmas, a Escritura e a oração como exemplos de entes representativos que estariam preenchidos pela presença de Deus (CARRA, 2018, p.260), desde que em posição espacial de relação com os outros pontos poliédricos dessa presença. Esta visão sistêmico-relacional é seu principal contraponto a uma concepção metafísica da realidade.

Já aqui duas oportunas observações podem ser feitas. A primeira diz respeito ao fato de o “eu” humano ser um dos polos do poliedro no sistema proposto por Carra, o que já se configura como uma premissa antropológica do modelo. Outra questão importante a ser destacada é que, ao restringir a possibilidade da experiência imediata da presença de Deus e sustentar que tal presença é necessariamente mediada pelas “formas”, não se altera o dado fenomenológico da realidade, já que se continua fazendo experiência das formas pelas quais Deus se apresenta a nós. O risco de se abandonar o modelo metafísico da substância é justamente o de reduzir a presença divina à subjetividade da percepção humana. Para superar esse reducionismo, Zeno Carra vai aderir à contribuição de Loris Della Pietra (CARRA, 2018, p.260) pela qual o rito é pensado como uma realidade variada, múltipla e dinâmica de elementos. Essa dinamicidade das formas aplicada ao evento histórico será para Carra a garantia da objetividade do modelo.

Para Zeno Carra, a forma não seria um fato estático, a não ser por uma abstração crônica, mas um evento histórico, contínuo e coerente. Depurando a linguagem ocidental profundamente marcada pela metafísica, ao invés de se dizer

“Deus está”, deveria ser dito “Deus estando”, já que essa presença se dá de forma continuada e perene. Este é um ponto que mereceria um maior aprofundamento exegético para avaliar o quanto a concepção bíblica que se tem da presença de Deus está afetada por uma ontologia que nem sempre remonta à concepção original do conceito de presença no cristianismo nascente. De que forma (palavra-chave do modelo de Zeno Carra) Deus será tudo em todos (cf. 1Cor 15,28)? Na comparação de Della Pietra citada por Carra (CARRA, 2018, p.260), uma estátua seria um bom exemplo de presença na forma fixa, enquanto uma obra musical um exemplo de presença na forma dinâmica, tal qual o rito eucarístico, onde vários elementos precisam entrar em ação para que a presença de Cristo surja como sacramento da Eucaristia.

Como o objetivo deste artigo é relacionar a nova teologia eucarística de Zeno Carra com a escatologia antropológica de Fabrice Hadjadj, a proposta é se deter em como Zeno Carra aborda o tema da Eucaristia na perspectiva escatológica em seu modelo de teologia fundamental e que interface pode ser estabelecida com o modelo antropológico de Hadjadj. Apesar de sua obra não ser de teologia dogmática, mas sim de teologia fundamental, o brilhante esforço metodológico empregado por Carra para conceber o modelo poliédrico da presença de Deus, que passa pela mediação das formas históricas da revelação cristã e se dá através de uma dinâmica litúrgica processual, é uma boa oportunidade para se repensar, não os fundamentos dogmáticos, mas a experiência que fazemos da presença do Cristo que caminha conosco, mas que só é reconhecido ao partir o pão (cf. Lc 24, 30-31).

Citando uma conferência de Joseph Ratzinger em 1964 sobre a transubstanciação e a questão do sentido da Eucaristia (CARRA, 2018, p.160), Zeno Carra reconhece que a presença eucarística tem por fundamento o acontecimento pascal e vê na ressurreição de Cristo uma possibilidade de expansão dessa presença em um novo regime totalmente relacional e não mais na forma físico-natural do Cristo pré-pascal. Entretanto sua crítica se dirige ao fato de que na doutrina da transubstanciação, a presença de Cristo removeria a autonomia criatural do pão e do vinho, que, por sua vez, se tornariam simples sinais (signos) da presença divina sem qualquer dimensão relacional com a realidade material. O que Ratzinger

considera como sinal escatológico, Carra, seguindo a opinião de M. Ghirardi, se pergunta: Que tipo de relação escatológica a mutação da substância do pão e do vinho nos apontaria como destino comum de todas as criaturas? Será que a condição escatológica vindoura implicará em uma renúncia ontológica? Portanto, para Zeno Carra, existe uma incompatibilidade do sistema eucarístico tomista com aquilo que ele entende ser a verdadeira dimensão escatológica da Eucaristia (CARRA, 2018, p.165).

Para explicitar sua tese, faz-se necessário tratar especificamente do corpo de Cristo enquanto presentificado na forma eucarística. Apesar de complexa, sua abordagem apresenta uma visão renovada a respeito da vocação humana diante do mistério divino, pois para que Cristo se faça presente, é indispensável a ação humana, sempre coordenada e interconectada com outros atores da realidade. Para Zeno Carra, o corpo ressuscitado de Cristo é o cumprimento da dimensão corpórea e da natureza relacional do ser humano. Esse corpo pascal é plenamente relacional em sua conectividade com o mundo circundante e se constitui como a plenitude de tudo aquilo que é humano, cumprimento da corporeidade prometida na criação e escatologização da humanidade de Cristo realizada plenamente na cruz (CARRA, 2018, p.237). O corpo glorioso é a verdadeira humanidade aberta, assumida e amadurecida pelo Filho em superação ao pecado, que é retratado como uma força inercial regressiva, divisiva e atrófica, verdadeiro fechamento, que poderia ser perfeitamente chamado, em linguagem escatológica, de condição infernal.

Para Zeno Carra, o corpo de Jesus é o conteúdo e o fundamento da presença eucarística: seu corpo terreno faz parte da dinâmica do processo de constituição do seu eu histórico- relacional e seu corpo ressuscitado (corpo pascal) é o resultado desse processo, portanto, estatuto escatológico da presença de Cristo na Eucaristia e na história (CARRA, 2018, p.237). Sendo assim, para se tornar presente de forma completa (pessoal e corporal), ele propõe compreender a Eucaristia como relação do vetor do corpo terreno do Cristo homem com o vetor do corpo pascal do Cristo Filho e, somente através da dinâmica celebrativa do rito eucarístico, tem-se o pleno acesso ao corpo total de Cristo. Zeno Carra afirma que o corpo de Jesus passou da *forma crucis* (forma histórica) para a *forma Christi*

(cumprimento glorioso da *forma crucis*) e conclui que “o corpo glorioso de Cristo é esta forma, ou seja, o feixe de conexões, coerente e orgânico enquanto estruturado em torno do ponto adimensional do seu eu pessoal” (CARRA, 2018, p. 239).

A partir dessa complexa conceituação, Zeno Carra situa a Eucaristia enquanto mediação sacramental da presença real e corpórea do crucificado-ressuscitado. O Cristo é o Presentificado (CARRA, 2018, p.234) que passou da condição terrena para a condição gloriosa e nos deixou na Última Ceia a forma celebrativa do mistério pascal: “fazei isto em minha memória” (Lc 22,19). A alternativa encontrada por Carra para superar o pressuposto metafísico da transubstanciação foi enfatizar toda a ação litúrgica como o *locus* da presença e não apenas o momento da consagração. Pão e vinho se tornam vetores conectivos da forma litúrgica processual onde o pão não precisa deixar de ser pão para que se torne corpo de Cristo, já que é a “forma relacional” o lugar da presença sacramental de Cristo (CARRA, 2018, p. 247), superando-se assim, em sua opinião,

o modelo clássico baseado no pensamento ôntico-espacial de origem grega e não condizente com a mentalidade judaica.

Ao final desta brevíssima síntese sobre a teologia eucarística de Carra, surgem algumas perguntas: Haveria realmente a necessidade de se explicar a presentificação do corpo de Cristo por meio de uma compreensão vetorizada da realidade? Será que o dado escatológico da presença do Ressuscitado não seria suficiente para garantir a presença sacramental de Cristo no rito eucarístico? Poderá essa compreensão da presença de Cristo na forma processual histórico-gloriosa dizer algo sobre o futuro da humanidade em Deus? Para Zeno Carra, a forma é o lugar teológico da presença de Cristo, mas para Fabrice Hadjadj, como será visto a seguir, é o próprio corpo do Ressuscitado o espaço onde nos encontraremos com Ele. Sem dúvida, o esforço metodológico de Zeno Carra em torno do conceito de forma ajudará a alargar a compreensão a respeito da presença de Cristo na Eucaristia.

## 2. Corpo Glorioso

Nesta seção, a reflexão se dará a partir da obra de Fabrice Hadjadj, que propõe o acesso à condição humano-existencial pela via poética, como, por exemplo, quando afirma categoricamente que “a vida eterna não é um estado,

mas um encontro. Ela não é a entrada em alguma coisa, mas a união a alguém” (HADJADJ, 2015, p.266). Hadjadj não faz teologia de forma sistemática, inclusive esboça certa crítica a quem se aproxima do mistério apenas pela via racional, rejeitando a via contemplativa e espiritual, como se quisesse reduzir o mistério à matéria cinzenta (HADJADJ, 2015, p.332). Seu ensaio antropológico e filosófico resgata e elabora princípios de uma nova física espacial, chamando-os de “eucarísticos”. E é neste ponto que o artigo busca aprofundar algumas de suas afirmações sobre o corpo glorioso de Cristo e sobre a Eucaristia enquanto mistério de antecipação escatológica.

Para Fabrice Hadjadj um corpo glorioso é “atravessado visivelmente pelas águas vivas do Espírito” (HADJADJ, 2015, p.321). O tema da corporeidade é central no pensamento do autor e sua interpretação sobre a afirmação de Jesus “Na casa de meu Pai há muitas moradas” (Jo 14,2) é genuína, pois essa morada seria o próprio corpo glorificado de cada pessoa em comunhão com o Corpo de Cristo. Hadjadj trabalha a lógica da superabundância e não tem medo de abordar o tema da morte. Aliás, em tom jocoso diz que “para fazer um bom ressuscitado, é preciso primeiro fazer um bom morto” (HADJADJ, 2015, p.329). É por isso que em seu primeiro princípio de “física eucarística” afirma que o corpo glorioso é primeiramente um corpo entregue (HADJADJ, 2015, p.330).

O segundo conceito de uma física eucarística para Hadjadj diz respeito ao corpo glorioso em sua condição espiritual: será mais espiritual quanto mais for carnal (HADJADJ, 2015, p. 335). Trata-se de uma carne invisível e irradiante, mas sempre corpo. Tendo presente o ensinamento de Agostinho de que a alma não pode ir a lugar algum a menos que tenha um corpo, ele considera que as almas dos justos, até que venha a ressurreição, se encontram em referência ao corpo glorioso de Cristo (HADJADJ, 2015, p. 308). Portanto, o corpo de Cristo passa a ser o *locus* escatológico dos justos que entram na eternidade. E se é no corpo glorioso de Cristo que subsistiremos, cresce de importância o mistério eucarístico como antecipação escatológica e estágio intermediário de comunhão. Aliás, comunhão é o outro nome do sacramento da Eucaristia.

Sendo o corpo glorioso de Cristo tão importante para o futuro da humani-

dade, faz sentido que em sua condição terrena, Jesus tenha se dedicado a nos deixar o memorial de sua paixão como caminho de acesso às realidades celestes: “Ninguém vem ao Pai, a não ser por mim” (Jo 14,6). Portanto, toda comunhão com Cristo é de certa forma uma comunhão eucarística. Esse entendimento aberto a respeito da Eucaristia se constitui como visão holística e inclusiva do sacramento, na qual toda a humanidade é chamada a tomar parte. Para Hadjadj, o futuro da humanidade será um futuro eucarístico vivido na corporeidade gloriosa de Cristo. Fazendo eco à afirmação paulina de que nosso conhecimento é limitado e de que agora apenas vemos por um espelho (1Cor 13,12), Hadjadj usa a imagem do tapete ao reverso para dizer que “a intriga da minha vida não é muito clara porque está costurada às outras intrigas inumeráveis da História” (HADJADJ, 2015, p. 300) e, portanto, só no final toda a verdade será conhecida.

Hadjadj desenvolve princípios baseados na configuração do corpo de Cristo após a Ressurreição. Uma de suas principais afirmações é de que no momento da Ressurreição, Cristo saiu de nosso espaço e inaugurou um espaço de outra ordem. Em seu terceiro princípio de física eucarística, diz que a glória de um corpo é proporcional à sua hospitalidade (HADJADJ, 2015, p 338), ou seja, é capaz de conter nosso espaço e não ser contido por ele. Para fundamentar esta tese, recorre à hipótese do filósofo Jacques Maritain de que o nosso espaço é um dos espaços possíveis e que “outro espaço” não relacionado ao tempo, mas à eternidade, poderia coexistir invisivelmente de forma paralela. Seria nesse espaço transcendente que estariam os corpos gloriosos de Jesus e Maria, porque um corpo precisa necessariamente ocupar um espaço, já que “a ideia de uma carne sem medidas é uma contradição em termos e tudo aquilo que é corporal é necessariamente localizável” (HADJADJ, 2015, p.336).

Para Hadjadj, o acontecimento pascal da ressurreição de Cristo é o evento fontal da nova configuração de seu corpo glorioso. Esse disruptivo acontecimento histórico inaugura uma nova lógica simbólica que parte do dado escatológico celebrativo para uma compreensão da presença de Deus como experiência vital da realidade humana. Todo o mistério eucarístico pode ser relido pela via existencial dessa presença pneumática, inclusive o milagre da transubstanciação enquanto dogma fundamental da fé católica. Com seus princípios de “física eu-

carística”, Hadjadj reposiciona a contemplação do mistério, saindo de uma consideração meramente ôptica para uma compreensão mística do rito celebrado. Dessa nova hermenêutica emerge a necessidade de uma nova prática de comunhão eclesial, já que o Cristo comungado é o Cristo glorificado e sua presença é a “forma” de se participar da liturgia celeste já inaugurada.

Para Fabrice Hadjadj é exatamente no acontecimento extraordinário da Ressurreição que se abre a possibilidade da comunhão eterna com Deus e isto implica em reconhecer a lógica eucarística da Encarnação, pela qual Jesus Cristo, ao assumir nossa natureza humana e sua corporeidade, fez de seu próprio corpo um sacramento (via de acesso) para a eternidade. Hadjadj diz que “o Corpo de Cristo é o Templo do universo inteiro. E assim serão também os corpos, ainda que de maneira subordinada, daqueles que pertencem a Cristo” (HADJADJ, 2015, p.339). Portanto, também nossos corpos quando forem ressuscitados e gloriosamente constituídos farão parte dessa nova condição, já que, para Hadjadj, vamos nos tornar “corpos não contidos no espaço, mas corpos que dispõem em torno de si o espaço do mais sublime acolhimento, corpos cósmicos, corpos fontes, corpos templos para uma liturgia imperecível” (HADJADJ, 2015, p. 326).

Ao todo, Fabrice Hadjadj elabora nove princípios de física eucarística. Como o artigo relaciona a obra de Hadjadj com a de Zeno Carra na perspectiva escatológica, é importante citar também seu oitavo princípio: “o corpo glorioso, na medida em que é eucarístico, é um corpo poético” (HADJADJ, 2015, p. 358). Ao tratar especificamente da Eucaristia, ele se apóia na doutrina da transubstanciação de Tomás de Aquino e reconhece que quando se recebe as espécies consagradas do pão e do vinho ocorre um ato de efetiva comunhão com o corpo de Cristo em sua condição escatológica usando para isso a imagem do abraço divino. A lógica que adota não é a do símbolo que remete à realidade, mas da realidade que remete ao símbolo. Não se trata apenas do Cristo que se faz presente na hóstia consagrada, mas da hóstia consagrada que revela a presença real de Cristo que extrapola nosso espaço e o contém.

Participar da Eucarsitia é participar da perspectiva escatológica do corpo ressuscitado de Cristo e fazer uma experiência de comunhão como membros de

um mesmo corpo místico, vivo e gloriosamente presente. A celebração eucarística, para Fabrice Hadjadj, possibilita o acontecimento desse encontro com o divino, mas não sem a efetiva participação humana. Não é apenas o sacerdote que age, mas todos que participam da missa interagem na cena eucarística. E neste ponto há uma perspectiva comum com a visão de Zeno Carra. Para Hadjadj, a mediação eucarística é invertida na medida que “não é mais a criatura que é para mim caminho para o Criador, é o Criador que se torna caminho para a criatura” (HADJADJ, 2015, p.279). Portanto, quando pão e vinho transubstanciados se tornam sinais escatológicos da presença divina, ingressam no âmbito da teonomia, já que a existência é sustentada por uma presença que tudo abraça. Seria essa a forma pela qual Deus um dia será tudo em todos (cf. 1Cor 15,28)?

Para Hadjadj, o corpo noético é sempre um corpo poético. A poesia não é apenas expressão artística, mas o próprio jeito divino de se relacionar com o ser humano. A alegria não é mero sentimento, mas a nova condição da criação inaugurada pelo Ressuscitado. Celebrá-lo na Eucaristia é antecipar a poesia que vem. Cada encontro com Cristo na Eucaristia é uma experiência com o transcendente carnal que nos espera. Verdadeiramente Ele está ali sem estar contido ali, está presente sem estar localizado, pois Ele mesmo é o nosso lugar. Estar sem estar limitado pode, na opinião do autor, se coadunar com o modelo tomista de substância. Por sua vez, essa substância é espiritual e carnal, verdadeiro corpo de Cristo dado, celebrado e comungado. Sua conclusão é de que “antes do mistério da eucaristia, era possível crer que, para ir ao invisível, era preciso afastar-se cada vez mais do carnal. No momento, convém afirmar que a carne faz parte das coisas invisíveis e celestes” (HADJADJ, 2015, p.335).

Por fim, importante destacar também o conceito de tempo em Hadjadj, já que o autor admite a existência de um tempo não cronológico, que define como “tempo espiritual, agido e não suportado, que se dilata e se contrai segundo o andante ou o allegro de nossa canção. Digamos até que se trata do tempo verdadeiro com sua flecha precipitando-se infinitamente para o alvo” (HADJADJ, 2015, p. 293). Esse tempo de atração, que se dilata e anda de acordo com a música, faz alusão à celebração litúrgica, pois através da liturgia também se pretende con-

densar e atualizar no presente o acontecimento histórico e eterno do sacrifício de Cristo. Reconhecer na dinâmica eucarística o tempo do *eschaton* equanto tempo da eternidade, é estar “na plenitude de seu cumprimento e no frescor de seu começo” (HADJADJ, 2015, p. 274).

Cabe aqui perguntar até que ponto a poética de Fabrice Hadjadj, ainda que mais atraente do que a metodologia de Zeno Carra, pode, de forma concreta, contribuir sistematicamente para uma nova teologia eucarística? De fato, em sua obra *O Paraíso à Porta: Ensaio sobre uma Alegria que Desconcerta* Hadjadj não pretendeu sistematizar uma teologia eucarística, mas, assim como Carra, criou seu próprio percurso para contemplar o mistério da presença divina no mundo e na história. A visão poliédrica da realidade de Zeno Carra, enquanto exercício metodológico, e a perspectiva escatológica de Hadjadj possibilitam o esforço de síntese que será feito na última seção do artigo em torno do tema da presença de Cristo na Eucaristia.

### 3. Corpo Eucarístico

Nesta parte, o percurso será diferente, ao invés de partir daquilo que os autores trataram sobre a presença eucarística de Cristo, serão buscados enfoques complementares que auxiliem a aproximação da teologia fundamental de Zeno Carra da antropologia escatológica de Fabrice Hadjadj. Esta é a paradigmática afirmação da *Sacrosanctum Concilium*:

Na Liturgia terrena, antegozando, participamos da Liturgia celeste, que se celebra na cidade santa de Jerusalém, para a qual, peregrinos, nos encaminhamos. Lá, Cristo está sentado à direita de Deus, ministro do santuário e do tabernáculo verdadeiro; com toda a milícia do exército celestial entoamos um hino de glória ao Senhor e, venerando a memória dos Santos, esperamos fazer parte da sociedade deles; suspiramos pelo Salvador, Nosso Senhor Jesus Cristo, até que Ele, nossa vida, Se manifeste, e nós apareçamos com Ele na glória (SC 8).

Não se pode ignorar que a liturgia eucarística extrapola a dimensão terrena. Há certa dificuldade de se falar na categoria “Céu” pelo simples fato de estar fora do alcance da capacidade argumentativa do ser humano, mas nisso Fabrice Hadjadj tem toda razão ao evocar a via poética como via de acesso a uma reali-

dade que ultrapassa a compreensão humana. Aliás, liturgicamente falando, pode se afirmar que a liturgia celeste é mais completa do que a terrena porque Cristo Ressuscitado encontra-se primeiramente lá e só depois aqui de forma eucaristicamente secundária. É comum nos esquecermos de que a Ascensão de Cristo marcou o término de sua presença terrena e deu início a um novo tempo: o tempo do Espírito Santo. Mesmo que tenha dito que permaneceria conosco até o final dos tempos (cf. Mt 28,20), o Jesus terreno já não está mais entre nós, ressuscitou, partiu e até hoje não voltou. Segundo Michael Böhnke, somente uma compreensão pneumatológica da presença de Deus pode nos reaproximar do Ressuscitado (BÖHNKE, 2020, p. 17).

Jean Corbon tem uma afirmação bastante interessante a esse respeito: “A Ascensão do Senhor é realmente o espaço novo da liturgia dos últimos tempos” (CORBON, 2014, p.43). Também o grande liturgista Jesús Castellano, baseado em J.A. Jungmann, sustenta que a presença celeste de Cristo, após a Ascensão, é a forma primária de sua existência e todas as demais são secundárias e devem ser explicadas em função da forma primária (CASTELLANO, 2008, p.145). Diz que “a humanidade de Cristo se torna espiritual, pneumática, perde sua relação espacial e adquire uma nova dimensão e relação referindo-se aos homens: é uma presença divinizada, estendida, profunda” (CASTELLANO, 2008, p.159). Duas noções parecem se destacar até aqui: espaço e forma. Sem dúvida, não se pode ignorar a relevância do novo espaço ocupado por Cristo Ressuscitado após sua Ascensão, ainda que esse espaço seja seu próprio Corpo enquanto *locus* escatológico de sua presença, como defende Hadjadj. Mas, além do espaço, a forma também é extremamente relevante para a presença eucarística, pois não há liturgia sem conexão relacional com a forma primária da existência de Cristo no Céu.

Sobre o conceito de presença, há de se observar, segundo Castellano, que a definição de presença passou a ser a de uma relação interpessoal entre dois seres através de uma mútua abertura que permita a intercomunicação, onde “supera-se simplesmente a noção de presença espacial ou local, ou, ao máximo, essa classe de presença que constituía a base de toda reflexão filosófica anterior, é relegada à categoria de meio, de mediação, para a relação interpessoal” (CASTELLANO, 2008, p. 158). E faz sentido que a presença local deixe de ser fim em si mesma,

haja vista a possibilidade, sempre frequente, de nos encontrarmos com pessoas que se mostram ausentes mesmo quando estão próximas. E por outro lado, após o advento da era digital, a distância, que sempre foi sinônimo de ausência, pôde ser superada pela presença *on line*, ainda mais em tempos de pandemia. Como dizer que o encontro *on line* não é real ou que a pessoa não está presente quando uma verdadeira comunicação se estabelece?

Mas em se tratando do sacramento da Eucaristia, o modo *on line* não é suficiente, já que uma “comunhão espiritual”, enquanto experiência pneumática da presença de Cristo, não corresponde ao desejo histórico de Jesus de se fazer comida e bebida. Há que se respeitar o sinal e a forma do banquete (CANTALAMESSA, 2015, p.46), ou seja, o próprio Jesus Cristo quis que sua presença fosse mediada por um alimento comestível e bebível, especificamente, o pão e o vinho. Se por algum motivo o discípulo comungante deixar de fazer a experiência do pão e do vinho, não estaria comprometida a forma escolhida por Cristo para ser fazer presente? O próprio Cardeal Cantalamessa reconhece que a Eucaristia, “mais que presença real de uma pessoa, é vista como memorial de um evento, a morte-ressurreição de Cristo” (CANTALAMESSA, 2015, p. 94). E não é qualquer evento, é um evento ao mesmo tempo histórico e eterno. Negar um desses polos seria desconfigurar o sacramento e em última análise impossibilitar a presença sacramental de Cristo.

Chega-se aqui a um ponto de contato da teologia eucarística de Carra com a antropologia de Hadjadj. Não é possível ignorar que a Eucaristia exige a interconexão dos elementos históricos da vida de Cristo (última ceia, paixão, morte e ressurreição) com os elementos sacramentais da celebração. Sem Cristo não há rito. Sem rito não há Eucaristia. Celebrar a Eucaristia é participar na oferta presencial de Cristo, é de fato sentar-se à mesa como convidado do banquete preparado pelo Rei e que muitos optaram por não comparecer (cf. Mt 22,5). No entanto, este Rei preside sua própria liturgia celeste, e, portanto, a forma pela qual sua presença acontece necessariamente é uma “forma escatológica”. A visão poliédrica da realidade extrapola (ou seja, expande para além dos polos) o espaço e o tempo litúrgicos. É necessário alargar o modelo para incluir as formas escatológicas de mediação.

Alargar o modelo de Zeno Carra não significa simplesmente dizer que o *eschaton* é um dos polos do poliedro. Seria reducionismo achar que uma relação processual com o transcendente possa ser compreendida e enquadrada em nosso modelo mental. Por isso, o maravilhamento de Hadjadj diante do evento da Ressurreição e sua contemplação poética a respeito do Corpo de Cristo como espaço transcendente de comunhão não deve ser descartada.

Sobre nossa participação em Cristo na “forma escatológica”, disse Corbon:

A Transfiguração do Verbo faz entrever a plenitude daquilo que Ele inaugurou na sua Encarnação e manifestou desde o seu Batismo nos seus milagres: o Corpo do Senhor Jesus é o sacramento que dá a vida de Deus aos homens. Quando a nossa humanidade consentir em unir-se à humanidade de Jesus, participará, então da natureza divina (cf. 2Pd 1,4), será divinizada. Se todo o sentido da economia da salvação consiste nisso, compreenderemos que a liturgia é, afinal, a sua realização. A divinização do homem será participação no Corpo de Cristo (CORBON, 2014, p. 71).

Trata-se, portanto, de um caminho para a meta escatológica onde a “morte será definitivamente absorvida pela vida quando o pleroma dos santos tiver cumprido aquilo que dever ser da cristificação da humanidade e do cosmos” (CLÉMENT; RUPNIK, 2010, p.24) – para usar uma linguagem da teologia ortodoxa. Olivier Clément diz ainda que “o Corpo do Ressuscitado é real, o único plenamente real, sem ser objetivado, porque é matéria penetrada pelo Espírito” (CLÉMENT; RUPNIK, 2010, p. 28). Hadjadj também considera não ser possível falar de um corpo glorioso sem considerar a ação vivificante do Espírito. Já no modelo de Zeno Carra, o Espírito Santo aparece muito pouco e talvez isso dificulte sua compreensão da Eucaristia como corpo pneumático. Para Clément, o corpo do Ressuscitado é um corpo pneumático que “quebra e transforma a existência fenomênica, isto é, as modalidades de nossa existência” (CLÉMENT; RUPNIK, 2010, p.28).

Talvez aqui se possa aplicar o princípio tomista de que o Corpo de Cristo no sacramento da Eucaristia não é substância perceptível aos sentidos, mas somente ao “olho espiritual” do intelecto (NADEAU, 2005, p.170). O papel do Espírito é

deveras importante nesse contexto. Para Castellano, “a presença eucarística não é o fato mais alto e sublime, a meta e a recompensa do cristão, mas o sinal e o meio da presença pneumática permanente de Cristo, significada e aumentada por esse sinal sacramental” (CASTELLANO, 2008, p.170). Ou seja, a presença pneumática do Ressuscitado fora da Eucaristia (na Palavra, na Assembleia, na oração) densifica-se e se torna corporal na celebração litúrgica graças à epiclese, ao poder do Espírito que torna eucaristicamente presente o corpo pascal de Cristo e nos configura a ele.

Por isso, Michael Böhnke defende a via epiclética como a mais elevada forma histórica da certeza da presença de Deus (BÖHNKE, 2020, p. 87). Invocar sua presença, recebê-la e comungá-la nas espécies eucarísticas do pão e do vinho significa estar “na presença do corpo pascal do Senhor, do corpo glorioso, isto é, do corpo transformado pelo Espírito Santo na ressurreição” (NADEUA, 2005, p.157). Sem a ação vivificante do Espírito quer seja no rito, quanto em nós, não é possível saborear antecipadamente a consumação escatológica revelada no banquete eucarístico (BENTO XVI, 2009, n.30, p.50). Nessa mesma Exortação, Bento XVI diz que “em cada celebração eucarística, realiza-se a unificação escatológica do povo de Deus” (BENTO XVI, 2009, n.31, p.51). Falando da forma eucarística da vida cristã, ele diz que não é “o alimento eucarístico que se transforma em nós, mas somos nós que acabamos misteriosamente mudados por ele” (BENTO XVI, 2009, n.70, p.102) e dessa forma, configurados a Cristo, nos tornamos, por meio Dele, “pessoas eucarísticas” (BENTO XVI, 2009, n.96, p.141).

## Conclusão

Espera-se que essas breves considerações sobre as obras de Zeno Carra e Fabrice Hadjadj sirvam de estímulo à leitura dos autores e ao aprofundamento de uma nova teologia eucarística que dialogue com a Escatologia e com a Pneumatologia. A forma processual e dinâmica proposta por Carra como chave hermenêutica para compreensão da presença de Cristo na celebração eucarística só pode ser validada, em nossa opinião, se levar em consideração o dado escatológico de uma “presença dada” antes da “presença processada” e que o Corpo ressuscitado de Cristo em sua forma escatológica não se constitui como um dos

polos do poliedro, mas como espaço transcendente onde o próprio poliedro está circunscrito.

Uma das narrativas bíblicas mais eloquentes sobre a presença do Ressuscitado é o episódio de Emaús (cf. Lc 24, 13-35), sobre o qual serão tecidos os comentários finais do artigo, mas, antes, é necessário reconstruir a sequência dos acontecimentos:

- a) Os discípulos de Emaús não reconhecerem o Cristo Ressuscitado enquanto caminhavam e conversavam com Ele (cf. Lc 24, 15-17): tratava-se de uma presença real e corpórea e mesmo assim não o reconheceram. A presença de uma pessoa foi percebida, mas a pessoa não foi reconhecida.
- b) Os discípulos de Emaús contam para Cristo Ressuscitado a versão sobre os últimos acontecimentos (cf. Lc 24, 18-24): os discípulos ficaram sabendo da narrativa da Ressurreição, mas não acreditaram porque ninguém ainda tinha visto Jesus.
- c) Cristo Ressuscitado relembra e reinterpreta as Escrituras aos discípulos de Emaús, que sentem “o coração arder” enquanto o ouvem (Lc 24, 25-27.32): a palavra de Cristo uma vez dirigida aos discípulos ativa uma percepção espiritual ainda não compreendida, mas já sentida.
- d) Sentados à mesa, no momento da refeição, Cristo Ressuscitado é reconhecido e desaparece (Lc 24, 28-31): É na sequência ritual de tomar o pão, abençoá-lo, parti-lo e dá-lo aos discípulos, que a pessoa de Cristo é reconhecida.

No episódio de Emaús fica evidente que a presença de Cristo Ressuscitado é experimentada de forma progressiva. Vários elementos celebrativos e rituais precisam ser acionados para que aquela a presença se densifique: a caminhada, a contextualização dos últimos acontecimentos, a reinterpretação das Escrituras e finalmente o rito da fração do pão, que foi interpretado pela Tradição como uma referência à Eucaristia. Independente das várias possibilidades exegéticas que o texto admita, duas conclusões podem ser tiradas:

1ª) Que a presença pneumática de Cristo no coração dos discípulos se fez sentir no momento que Cristo ensinava sobre as Escrituras e se tornou mais

densa e determinante no momento da fração do pão, levando-os a reconhecerem Jesus; portanto, embora a presença de Cristo seja única, é possível termos diferentes níveis de acesso a essa presença, o que Zeno Carra chama de mediação processual pelas formas. O discípulo será sempre um dos polos do poliedro e sua participação nos diversos momentos do rito é fundamental para que o encontro com Cristo aconteça. E para além do relato bíblico, essa premissa antropológica do modelo faz parte da experiência da vida cristã.

2ª) Antes do desfecho eucarístico da narrativa de Emaús, a presença do Ressuscitado já era uma presença dada, ainda que não processada ou manifesta. Se a Eucaristia é mediação para comunhão com Cristo, não deveria ser tomada como um fim em si mesma, porque o Cristo comungado convida à fé na promessa de que Ele mesmo retornará glorioso a este mundo no fim dos tempos. A Eucaristia como antecipação escatológica deveria suscitar, primeiro, a extasiante alegria do paraíso, como ensaia Hadjadj, mas também um profundo compromisso com as pessoas e com o mundo em que vivemos, já que, pelo Espírito, estão todos em processo de configuração a Cristo. E por fim, vale recordar que, ao partir o pão e ser reconhecido pelos discípulos, o evangelho não relata que Cristo os tenha deixado, mas apenas que “ficou invisível diante deles” (Lc 24,31).

## Referências

- BENTO XVI. *Sacramentum Caritatis: Sobre a Eucaristia, fonte e ápice da vida e da missão da Igreja*. 5 ed. São Paulo: Paulinas, 2009.
- BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. Nova edição rev. e ampl.. São Paulo: Paulus, 2012.
- BÖHNKE, Michael. *O Espírito de Deus na ação humana: Pneumatologia prática*. São Paulo: Paulina, 2020.
- CANTALAMESSA, Raniero. “ISTO É O MEU CORPO”: À luz de dois hinos eucarísticos. 4 ed. São Paulo: Ed. Loyola, 2015.
- CARRA, Zeno. *HOC FACITE: Studio teologico-fondamentale sulla presenza eucaristica di Cristo*. Assis: Citadella Editrice, 2018.
- CASTELLANO, Jesús. *Liturgia e vida espiritual: Teologia, celebração, experiência*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- CLÉMENT, Olivier; RUPNIK, Marko Ivan. *Ainda que tenha morrido viverá: Ensaio sobre a ressurreição dos corpos*. São Paulo: Paulinas, 2010.

- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, 1962-1965, Cidade do Vaticano. Constituição Sacrosanctum Concilium In: VIER, Frederico (Coord.). Compêndio do Concílio Vaticano II. 25.ed. Petrópolis: Vozes, 1996.
- CORBON, Jean. A fonte da liturgia. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 2014.
- HADJADJ, Fabrice. O Paraíso à porta: Ensaio sobre uma alegria que desconcerta. São Paulo: É Realizações Editora, 2015.
- NADEAU, Marie-Thèrese. Eucaristia: Memória e presença do Senhor. São Paulo: Paulinas, 2005.

## Teologia da eucaristia em Teilhard de Chardin

Theology of the Eucharist in Teilhard de Chardin

\*Tiago de Fraga Gomes

\*\*Everton Ricardo Berny Machado

### Resumo

Na tradição cristã a celebração eucarística sempre ocupou um lugar central. O Concílio Vaticano II reconhece-a como fonte e cume de toda a vida cristã. Embora a Eucaristia ocupe um lugar de grande relevância na fé cristã, a sua compreensão não está isenta de questionamentos propostos pela cultura moderna. Uma reflexão atualizada da teologia da Eucaristia é uma tarefa necessária e permanente para manter viva a fé sacramental da Igreja e expressar de forma atual o que de fato se crê. Contudo, essa reflexão não pode ignorar as contribuições da *Sacrosanctum Concilium* e a renovação litúrgica das últimas décadas. O presente estudo visa confrontar a contribuição do Concílio Vaticano II com a teologia litúrgico-eucarística do jesuíta Teilhard de Chardin que contribuiu consideravelmente para um diálogo entre ciência e fé. Parte-se da tese de que é possível encontrar pontos afins capazes de propor uma compreensão da Eucaristia na sua dimensão cósmica.

**Palavras-chave:** Teilhard de Chardin; Eucaristia; Liturgia Cósmica;  
*Sacrosanctum Concilium*

### Abstract

In the Christian tradition, the Eucharistic celebration has always been central. The Second Vatican Council recognizes it as the source and summit of all Christian life. Although the Eucharist occupies a place of great relevance

\*Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).  
Contato: [tiago\\_mail@yahoo.com.br](mailto:tiago_mail@yahoo.com.br)

\*\*Mestrando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Contato: [evertonocd@yahoo.com.br](mailto:evertonocd@yahoo.com.br)

Revista de Cultura  
Teológica

Texto enviado em  
21.09.2021  
Aprovado em  
07.01.2022

Ano XXX - Nº 101  
Jan - Abr 2022



Programa de Estudos  
Pós Graduação em  
Teologia - PUC/SP

in the Christian faith, its understanding is not exempt from questions raised by modern culture. An up-to-date reflection on the theology of the Eucharist is a necessary and permanent task to keep the sacramental faith of the Church alive and to express in an up-to-date way what is actually believed. However, this reflection cannot ignore the contributions of the *Sacrosanctum Concilium* and the liturgical renewal of recent decades. The present study aims to confront the contribution of the Second Vatican Council with the liturgical-eucharistic theology of the Jesuit Teilhard de Chardin, who contributed considerably to a dialogue between science and faith. It starts with the thesis that it is possible to find similar points capable of proposing an understanding of the Eucharist in its cosmic dimension.

**Keywords:** Teilhard de Chardin. Eucharist. Cosmic Liturgy. *Sacrosanctum Concilium*.

## Introdução

A presente pesquisa é movida pelas seguintes questões: Como apresentar a presença de Jesus na Eucaristia de tal forma a ser acessível aos nossos contemporâneos, sem renunciar ao seu sentido original? Quais novas compreensões do mistério eucarístico podem ajudar a expressar plenamente o mandato do Senhor de fazer isto em sua memória? É possível buscar superar o dualismo clássico que espiritualizou o mistério eucarístico?<sup>1</sup> Como apresentar a Eucaristia na sua relação com a consciência ecológica atual? (cf. LS 237). A tradição tomista e tridentina elaborou um modelo epistemológico da presença eucarística que isolou os sujeitos eclesiais do rito, influenciando a compreensão teológica da presença real de **Cristo** nos atos litúrgicos.

O Concílio Vaticano II, com a Constituição *Sacrosanctum Concilium*, se ocupou da renovação litúrgica, recolhendo diversas discussões e debates apresentados pelo Movimento Litúrgico. Embora alguns críticos apresentem lacunas no documento conciliar, não deixa de ser um marco na compreensão teológica do mistério eucarístico e na forma de celebrá-lo. Assim, a atual busca por uma nova compreensão do mistério da presença de Jesus na Eucaristia precisa dialogar

---

1. Zeno Carra, em sua obra *Hoc Facite*, apresenta a problemática a respeito da compreensão do acesso à presença de Jesus na Eucaristia. Segundo Carra, o modelo tridentino-tomista se impôs durante séculos como a única compreensão, trazendo consequências na forma de celebrar a missa e no culto eucarístico. Carra acredita que essa compreensão reducionista da Eucaristia está na raiz do afastamento dos fiéis da participação da missa.

com os textos conciliares.

Acredita-se que o físico Teilhard de Chardin tem uma contribuição significativa para uma compreensão atual da teologia eucarística. Não só pelo seu pensamento, que se localiza na fronteira entre fé e razão, mas por ter se ocupado, ainda que de forma breve, do tema da Eucaristia. Seu escrito *A missa sobre o altar do mundo* traz elementos novos na compreensão do acesso à presença de Cristo na Eucaristia. Para Teilhard de Chardin, a missa tem um prolongamento e uma dimensão cósmica, de tal modo que na matéria se pode encontrar a *diafania* de Deus. Essa compreensão, que não deve ser entendida de forma panteísta, mas sim, panenteísta<sup>2</sup>, permite ao ser humano moderno superar o dualismo clássico presente em boa parte das expressões religiosas ocidentais. Além disso, tal compreensão permite o resgate da natureza como espaço sagrado, que possui a sua liturgia própria e que, por isso, deve ser respeitada e cuidada. A Eucaristia Cósmica compromete ao cuidado ecológico.

## 1. Eixos teológicos da *Sacrosanctum Concilium* na compreensão da eucaristia

A fim de se obter uma melhor compreensão e valorização dos textos conciliares, convém realizar um breve resgate histórico dos antecedentes do Concílio Vaticano II. O Movimento Litúrgico foi um dos grandes precursores do Concílio Vaticano II. Ele anima, promove e dá fundamento para a reforma litúrgica levada a cabo pelos Padres Conciliares. A esse respeito, Annibale Bugnini afirma: “Um caminho rumo à recomposição ganhou terreno com o Movimento Litúrgico, que se propôs devolver à liturgia plenitude expressiva e santificadora, reconduzir os

---

2. Segundo Boff, “o ‘panenteísmo’ (em grego: pan = tudo; en = em; theos = Deus). Quer dizer: Deus está em tudo e tudo está em Deus. Esta palavra foi proposta pelo evangélico Friedrich Krause (1781-1832), fascinado pelo fulgor divino do universo. O panenteísmo deve ser distinguido claramente do panteísmo. O panteísmo (em grego: pan = tudo; theos = Deus) afirma que tudo é Deus e Deus é tudo. Sustenta que Deus e mundo são idênticos; que o mundo não é criatura de Deus, mas o modo necessário de existir de Deus. O panenteísmo não aceita nenhuma diferença: o céu é Deus, a Terra é Deus, a pedra é Deus e o ser humano é Deus. [...] Tudo não é Deus. As coisas são o que são: coisas. No entanto, Deus está nas coisas e as coisas estão em Deus, por causa de seu ato criador. A criatura sempre depende de Deus e sem Ele voltaria ao nada de onde foi tirada. Deus e mundo são diferentes. Mas não estão separados ou fechados. Estão abertos um ao outro. Se são diferentes, é para possibilitar o encontro e a mútua comunhão” (2012).

fiéis à sua ampla participação e compreensão” (BUGNINI, 2018, p. 39).

O papa Pio X contribuiu com essa efervescência litúrgica promovendo a participação ativa dos fiéis na missa, além da reforma do canto litúrgico e o encorajamento da comunhão frequente. Já o Papa Pio XII contribuiu nesse debate publicando em 1947 a Encíclica *Mediator Dei*, onde incorpora as principais demandas do Movimento Litúrgico. Contribuições significativas, como a restauração da Vigília Pascal, ocorreram graças à Comissão Piana promovida pela Congregação dos Ritos. As diversas publicações e congressos no âmbito da liturgia, ajudaram significativamente na conscientização sobre a necessidade de uma profunda renovação litúrgica.<sup>3</sup>

Essa consciência da necessidade da renovação litúrgica permitiu a *Sacrosanctum Concilium* ser o primeiro documento conciliar promulgado. Ao mesmo tempo que tal fato indicava para a maturidade e a relevância do tema, supôs alguns riscos e limites consideráveis. Não faltou nesse cenário quem se opusesse veementemente à reforma liturgia proposta pelo Concílio. Nesse sentido, as palavras do Papa Paulo VI no encerramento da segunda sessão do Concílio são sintomáticas a respeito das dificuldades daquele momento:

Se introduzimos agora alguma simplificação nas expressões do nosso culto e se procuramos torná-lo mais compreensível ao povo fiel e mais adaptado à sua linguagem atual, não quer dizer que pretendamos diminuir a importância da oração, colocá-la depois de outros cuidados do ministério sagrado ou da atividade pastoral, nem ainda empobrecê-la na sua força expressiva e no seu valor artístico; queremos apenas torná-la mais pura, mais genuína, mais próxima das suas fontes de verdade e de graça, mais capaz de se tornar patrimônio espiritual do povo (PAULO VI, 1963).

O objetivo da renovação litúrgica era, nas palavras do Papa Paulo VI, tornar a liturgia mais “pura”, “genuína”, “próxima das suas fontes”, “capaz de se tornar patrimônio espiritual do povo”. Esse audacioso projeto possuía um caráter eminentemente pastoral. A preocupação dos Padres Conciliares recaiu, sobretudo,

---

3. Para um adequado resgate desses fatos históricos, indica-se: BUGNINI, Annibale. *A reforma litúrgica*.

nas consequências práticas e pastorais de tal renovação. As implicações teóricas e a mudança de paradigma na compreensão do mistério eucarístico não foram suficientemente abordadas. Essa crítica encontramos em Zeno Carra que afirma: “Os Padres ainda não enxergam a conexão intrínseca entre a reforma da prática litúrgica e o acesso global aos dados da presença eucarística, incluindo o seu aspecto doutrinal” (CARRA, 2018, p. 194). De fato, o objetivo do Concílio não era estabelecer novos dogmas, mas permitir que a Igreja transmitisse de forma compreensível a sua doutrina. Os Padres Conciliares tiveram o cuidado de não enveredar por um perigoso labirinto doutrinal que poderia paralisar o processo de renovação. Optou-se por focar no aspecto pastoral da celebração eucarística.

Na sua análise sobre a *Sacrosanctum Concilium*, Zeno Carra, propõem três núcleos centrais da doutrina sobre o acesso à presença de Jesus na Eucaristia presentes no documento conciliar: nível histórico-salvífico da liturgia; presença de Cristo nas ações litúrgicas; e centralidade da participação dos fiéis (CARRA, 2018, p. 195). O objetivo da presente pesquisa, ao analisar esses três núcleos, é diferente do autor citado. Aqui, serve-se desses núcleos teológicos presentes no texto conciliar como fundamento de uma teologia eucarística atualizada, como emana do próprio Concílio Vaticano II.

### **1.1 A liturgia na sua dimensão histórico-salvífica**

Os padres conciliares procuraram localizar a liturgia no mistério da Igreja, enfatizando a sua ligação com o mistério salvífico. Acentua-se que na liturgia, “especialmente no divino sacrifício da Eucaristia se atua a obra da nossa redenção” (SC 2). Assim, o mistério eucarístico celebrado “atua” ou “realiza” a redenção humana no hoje da história. Portanto, há uma estreita relação entre celebração, redenção e história humana. O que é celebrado, realiza a salvação humana de forma sacramental, processual e plena. A dimensão processual se refere ao tempo e ao espaço em que ocorre a vida humana. A dimensão plena se refere a uma plenitude já obtida pelos méritos de Cristo, mas ainda assimilada de forma gradual pela humanidade.

A *Sacrosanctum Concilium* afirma que a liturgia “simboliza através de sinais sensíveis e realiza em modo próprio a cada um a santificação dos homens”

(SC 7). O texto conciliar recorda que o desígnio de Deus é a salvação de todo o gênero humano. O Deus de Israel se manifesta na história concreta do povo. O cume desse projeto de salvação encontramos em Jesus, o Messias esperado, o enviado do Pai. Jesus Cristo pela sua vida, morte e ressurreição restaurou a ligação de Deus com suas criaturas. Ele é o instrumento de salvação. A liturgia eucarística faz memória desse evento ímpar celebrado na Cruz e perpetuado através dos séculos em cada celebração eucarística.

É importante ressaltar também a dimensão escatológica da celebração eucarística. O Concílio afirma: “na liturgia da terra nós participamos, saboreando-a já, da liturgia celeste, que se celebra na cidade santa de Jerusalém, para a qual nos encaminhamos como peregrinos” (SC 8). Esse aspecto conecta a nossa realidade histórica com a realidade escatológica. A liturgia nos permite “saborear” a plenitude que aguardamos na parusia. A compreensão da Igreja é de que a história humana se destina à plenitude em Cristo. Essa convergência de todas as coisas em Cristo está presente na liturgia celebrada pela Igreja. O documento conciliar afirma: “Contudo, a liturgia é o cimo para o qual se dirige a ação da Igreja e, ao mesmo tempo, a fonte donde emana toda a sua força” (SC 10). Com essa rica imagem – fonte e cume – a Igreja ressalta o lugar elevado da liturgia e sua função salvífica. De fato, Cristo é o princípio e o fim de todas as coisas. A liturgia torna presente essa verdade da fé de forma sacramental e escatológica.

## **1.2 presença de Cristo nas ações litúrgicas**

A *Sacrosanctum Concilium* n. 7 trata da presença de Cristo na liturgia. O texto enuncia os diversos lugares dessa presença: “na sua Igreja”, “nas ações litúrgicas”, “no sacrifício da missa”, “na pessoa do ministro”, “nas espécies eucarísticas”, “nos sacramentos”, “na sua Palavra” e “quando a Igreja ora e salmodia”. Essa presença de Cristo é compreendida como a forma de Cristo associar a si a sua esposa, a Igreja. Na liturgia, a Igreja une a sua voz à voz do Cristo e apresenta a oferta dele ao Pai como sua. Na liturgia é Cristo, sacerdote da nova e eterna Aliança que apresenta ao Pai o seu próprio sacrifício para a reconciliação do gênero humano.

O sacerdócio de Cristo, por meio de sua Igreja, é o que permite essa “abun-

dante” presença. No entanto, a Igreja distingue as diversas formas de presença, dando o adjetivo de “por excelência” para as espécies de pão e vinho consagrados. Essa distinção que, no pensamento de Zeno Carra bloqueia a compreensão do novo modelo proposto por ele, “arriscando fazer o fato da presença de Cristo cair em um discurso um tanto indiferente e, portanto, em última análise, insignificante” (CARRA, 2018, p. 199), contudo, não afeta o que se pretende propor na presente pesquisa partir da *Missa sobre o altar do mundo* de Teilhard de Chardin, pois a presença cósmica de Cristo é um prolongamento da presença eucarística, presente na matéria do pão e do vinho.

### **1.3 Centralidade da participação dos fiéis**

O terceiro núcleo teológico que encontramos no documento conciliar sobre a liturgia é a participação dos fiéis. Os padres conciliares almejavam a participação consciente, ativa e frutuosa dos fiéis (SC 11). A participação na celebração do mistério eucarístico não pode ser compreendida como mero ato de compreender o que se celebra, mas de vivenciar o mistério celebrado. A tradução dos textos litúrgicos para a língua vernácula, diversas vezes recomendada pelo Concílio Vaticano II (SC 36; 54; 63; 101), é o meio e não o fim da intuição conciliar. O objetivo não é a mera compreensão do que se reza; isso, por si só, não garante a plena participação dos fiéis. Para que a liturgia chegue à sua plena eficácia, são necessárias disposições pessoais para isso.

A *Sacrosanctum Concilium* n. 11 afirma que “para chegar a essa eficácia plena, é necessário que os fiéis se acerquem da sagrada liturgia com disposições de reta intenção, adaptem a mente às palavras, e cooperem com a graça divina para não a receber em vão”. Por isso, se recomenda que os pastores procurem “que os fiéis participem dela conscientemente, ativa e frutuosamente”. O número 48 da *Sacrosanctum Concilium* retoma a mesma recomendação quando se refere especificamente à celebração eucarística: “Por isso, a Igreja procura, solícita e cuidadosa, que os cristãos não assistam a este mistério de fé como estranhos ou expectadores mudos, mas participem da ação sagrada, consciente, piedosa e ativamente”.

A participação plena dos fiéis na Eucaristia será possível na medida que se

desenvolver uma espiritualidade eucarística que envolva e impregne a vida inteira do fiel. A vivência eucarística não pode reduzir-se a participar do ato litúrgico. A Eucaristia tem uma prolongação cósmica, como dirá Teilhard de Chardin. A construção de uma espiritualidade eucarística aprofunda elementos que emanam da doutrina eucarística, como: a dimensão da gratidão e da gratuidade, da doação e do serviço, da partilha e da solidariedade, da promoção da vida e da superação das injustiças.

## 2 Pensamento de Teilhard de Chardin sobre a eucaristia

Pensar uma teologia eucarística atualizada, que seja fiel às intuições conciliares e supere uma compreensão reducionista da Eucaristia como um ente desvinculado do seu entorno teológico e eclesial, é um desafio para o pensamento teológico. Uma contribuição significativa para isso pode ser encontrada no pensamento de Teilhard de Chardin, físico jesuíta, que embora tenha focado seus estudos no fenômeno humano<sup>4</sup>, deixou uma preciosa contribuição em um pequeno ensaio intitulado *A missa no altar do mundo*. Pretende-se analisá-lo e depois verificar as pontes que se podem estabelecer entre esse pensamento e as intuições conciliares.

### 2.1 A missa no altar do mundo

Esse breve escrito de Teilhard de Chardin é fruto de suas vivências místicas e de seu apurado estudo sobre a matéria do ponto de vista científico. A ocasião é narrada por ele mesmo: “Senhor, já que mais uma vez, não nas florestas do Aisne, mas nas estepes da Ásia, eu não tenho nem pão, nem vinho, nem altar”. Em plena expedição científica, privado dos elementos materiais para celebrar a Eucaristia propõem um novo caminho de acesso à presença de Jesus. Prossegue em sua narração: “elevant-me-ei, acima dos símbolos, até a pura majestade do Real e vos oferecerei, eu, vosso sacerdote, sobre o altar da Terra inteira, o trabalho e a fadiga do mundo” (TEILHARD DE CHARDIN, 1978, p. 191).

Teilhard de Chardin não explicita o que significa “elevant-se acima dos símbolos da fé”, porém, é possível interpretar essa afirmação como “ir além de uma

---

4. “Não sou filósofo nem teólogo, mas sim um estudioso do ‘fenômeno’, um físico no antigo sentido grego” (TEILHARD DE CHARDIN *apud* TRESMONTANT, 1966, p. 16).

matéria específica (pão e vinho), para toda a matéria (o mundo criado)”, elementos onde a Eucaristia é celebrada. Na introdução a edição francesa encontra-se uma nota de esclarecimento de N. M. Wildiers sobre esse ponto:

Ele refletia então sobre a irradiação da Presença eucarística no Universo. Certamente não confundia essa presença, fruto da transubstanciação propriamente dita, com a presença universal do Verbo. Sua fé no mistério eucarístico era não só ardente: era tão precisa quanto firme. Mas, justamente, essa fé se apresentava suficientemente forte e suficientemente realista para que dela descobrisse as consequências ou como dizia, os “prolongamentos” e as extensões (WILDIERS In: TEILHARD DE CHARDIN, 1978, p. 202-203).

A presente pesquisa concorda com a interpretação de Wildiers, haja visto que em sua argumentação resgata textos de Teilhard Chardin que confirmam esse parecer.<sup>5</sup> Nesse sentido, ao mesmo tempo que se discorda de Zeno Carra, que vê na transubstanciação um impedimento para se acessar a presença de Cristo na Eucaristia, se defende que a mesma seja compreendida com uma implicação cósmica. Assim, para o físico jesuíta, a missa cotidiana, celebrada nos mais recônditos cantos da Terra, tem uma função cósmica que pode ser acessada em qualquer tempo e espaço.

Para Teilhard de Chardin, as palavras consagratórias ultrapassam o pão e o vinho sobre o qual são pronunciadas e se estende a todo o Cosmos, fazendo nascer o Corpo Místico de Cristo. Assim, a matéria inteira sofre uma lenta e

---

5. “Quando o Cristo desce sacramentalmente em cada um de seus fiéis, não é somente para conversar com eles [...], quando Ele diz, através do padre: *Hoc est corpus meum* (Isto é o meu corpo), essas palavras ultrapassam o pedaço de pão sobre o qual são pronunciadas; fazem nascer o Corpo Místico inteiro. Para além da hóstia transubstanciada, a operação sacerdotal se estende ao próprio Cosmos. [...] A matéria inteira sofre, lenta e irresistivelmente, a Grande Consagração. [...] Quando o Cristo, prolongando o movimento da sua encarnação, desce ao pão para substituí-lo, sua ação não se limita à parcela material que sua Presença vem, por um momento, volatilizar. Mas a transubstanciação se aureola de uma real, ainda que atenuada, divinização de todo o Universo. Do elemento cósmico em que se inseriu, o Verbo age para subjugar e assimilar a Si todo o resto. [...] Para interpretar dignamente o lugar fundamental que a Eucaristia ocupa na economia do mundo [...], penso ser necessário dar um grande lugar, no pensamento e na oração do cristianismo, às extensões reais e físicas da Presença eucarística [...] Assim como chamados propriamente ‘nosso corpo’ o centro local de nossa irradiação espiritual [...], é preciso dizer que o Corpo inicial, o Corpo primário do Cristo, está limitado às espécies do pão e do vinho. Mas [...] a hóstia se assemelha a um foco ardente donde irradia e se propaga a sua chama” (WILDIERS, N.M. Notas. In.: TEILHARD DE CHARDIN, 1978, p. 203).

irresistível consagração. A consagração não se limita à parcela material nas espécies eucarísticas, mas se prolonga à toda matéria. Esse processo de divinização cósmica deve ser entendido a partir da vocação escatológica de unificação em Cristo de todas as coisas. Contudo, a hóstia permanece sendo o “corpo inicial” ou “corpo primário” de Cristo eucarístico. O “corpo cósmico” ou “corpo místico” será um prolongamento desse primeiro.

O texto elaborado por Teilhard de Chardin naquele dia da Transfiguração em 1923 é muito inspirador, pois mescla uma linguagem poética, com convicções científicas e vivências místicas. Não é fácil dar-lhe a devida interpretação. Mas, a opção do autor pela linguagem simbólica em si já revela o conteúdo inefável da sua vivência eucarística naquela manhã. O texto se encontra dividido em cinco partes: ofertório, o fogo no mundo, o fogo acima do mundo, comunhão e oração.

Teilhard de Chardin, na *Missa sobre o altar do mundo*, identifica em toda a matéria uma liturgia eucarística. O grande objetivo da consagração da matéria é chegar à comunhão plena de todo o Cosmos em Cristo. Ele não ignora a dimensão sacrificial que compõe o mistério eucarístico e se identifica com toda a desagregação. O fogo que consome e transforma tudo é o símbolo evocado para expressar o desejo do uno.

## **2.2 Processo de cosmogêneses e história da salvação**

Na construção de uma teologia eucarística atualizada, pretende-se, nessa parte da pesquisa, estabelecer uma aproximação entre os núcleos teológicos da renovação litúrgica promovida pelo Concílio Vaticano II e o pensamento de Teilhard de Chardin. Parte-se da hipótese de que o pensamento do físico jesuíta colabora para se pensar uma Eucaristia Cósmica. A consequência dessa hipótese seria ocasião para conduzir à um “alargamento cósmico” da teologia eucarística.

Na última página do seu diário, datado três dias antes de sua morte, Teilhard de Chardin propõem uma síntese de seu pensamento por meio de um esquema expresso na sequência de palavras: “Cosmos = Cosmogêneses → Biogêneses → Noogênese → Cristogêneses” (TEILHARD DE CHARDIN, 1978, p. 249). Para Teilhard de Chardin, a evolução constante que sofre a matéria converge para um

sentido comum, que ele chama de Cristogêneses. No entanto, tudo começa com a Cosmogêneses. Claude Tresmontant explica o conceito de Cosmogêneses da seguinte forma:

A evolução, em seu sentido pleno – quer dizer, estendida ao conjunto do real –, significa que o real não apareceu de uma só vez, instantaneamente, senão que, ao contrário, a realidade está inventando-se, desde milhares de milhares de ano. O conceito de evolução significa que nos encontramos, situados não num cosmos acabado, mas arrastados em um processo de cosmogêneses (TRESMONTANT, 1966, p. 16).

Para o físico jesuíta, a realidade está “inventando-se progressivamente”. O Cosmos não está acabado, mas em um processo de “cosmogêneses”. Portanto, nos encontramos em um universo inacabado, em evolução, em “constante gênese”. Porém, essa cosmogêneses não está orientada ao acaso, mas possui um sentido, uma finalidade. A originalidade do pensamento de Teilhard de Chardin está exatamente nesse sentido para o qual converge a evolução.<sup>6</sup> Aqui se pode estabelecer um paralelo entre essa evolução destinada a um fim e a economia da salvação. Ambos apontam para uma realidade histórica em crescimento e a um fim de plenitude.

A cosmogêneses está orientada para um prazo de maturação, que em termos metafísicos, pode ser identificado com a plenitude dos tempos. A compreensão cristã da economia da salvação crê em um Deus que conduz a história para a sua plenitude. Esse processo gradual está orientado para uma plenitude vindoura que se estabelecerá em Cristo. A liturgia é o lugar onde se atualiza de forma sacramental o designo salvífico de Deus. Assim, há uma profunda ligação entre o que se chama na tradição cristã de “história da salvação” e o processo de cosmogêneses proposto por Teilhard de Chardin.

### **2.3 O ponto ômega e a cristificação do universo**

Teilhard de Chardin demonstra como na natureza as coisas convergem para

---

6. “Sobre o fato geral de estarmos situados em um Universo inacabado e em gênese, ou seja, sobre o fato de haver uma evolução, todos os sábios já estão de acordo. Mas, na questão de saber se a evolução deste Universo é orientada, direcionada, se tem um sentido, o mesmo não acontece” (TRESMONTANT, 1966, p. 20).

uma unidade. Exemplo disso se dá na forma como acontece um agrupamento de células em um organismo biológico, assim como se dá, de modo semelhante, um agrupamento de indivíduos em um organismo social. Portanto, pensar em uma convergência da evolução cósmica, não é algo sem propósito. Nesse sentido, Tresmontant confirma que “a existência de um ponto Ômega cósmico se concretizou desde o momento em que se impôs a nosso espírito a evidência de que o universo era psiquicamente convergente” (TRESMONTANT, 1966, p.53).

O universo tende a convergir em um ponto único. Essa união não anula as partes. Os indivíduos não estão destinados a perder-se no todo. As partes permanecem em sua realidade, mas sempre em relação com os demais. A esse respeito esclarece: “Haja visto que não há fusão, nem dissolução das pessoas elementares, o centro em que estas se unem deve necessariamente ser distinto delas, ou seja, tem sua própria personalidade” (TRESMONTANT, 1966, p. 55). Para Teilhard de Chardin o ponto Ômega é a maturação do processo cósmico total. O término do mundo não pode ser outro do que a unidade real dos seres na diversidade das suas pessoas. A criação parece orientada para uma personalização, que ele denomina com a letra ômega. Cristo ocupa o posto do ponto Ômega para o qual converge todas as coisas e no qual todas encontram a sua plenitude.

Essa teoria formulada a partir do desenvolvimento da matéria encontra um respaldo bíblico na Carta de São Paulo aos Efésios. O hino sobre o “plano divino da salvação” (Ef 1,3-14) expressa que o designo de Deus é recapitular todas as coisas em Cristo. Cristo confere um sentido unitário a toda a obra da criação. Ele redime e resgata o mundo decaído com o seu sacrifício na Cruz. Os Novos Céus e a Nova Terra almejados são fruto dessa recapitulação em Cristo, onde Deus será tudo em todos (1Cor 15,28).

## **2.4 A liturgia cósmica**

O pensamento de Teilhard de Chardin conduz a pensar uma liturgia cósmica na qual a história de salvação segue seu processo evolutivo destinado à sua concretização em Cristo, o ponto Ômega. Embora o termo “liturgia cósmica” possa parecer algo novo, a intuição já se encontra presente nas Sagradas Escrituras. O Salmo 19 é um exemplo de que a criação proclama a glória do Senhor, em uma

liturgia silenciosa que se estende pelos tempos.

Os céus contam a glória de Deus, e o firmamento proclama a obra de suas mãos. O dia entrega a mensagem a outro dia, e a noite a faz conhecer a outra noite. Não há termos, não há palavras, nenhuma voz deles se ouça; e por toda a terra sua linha aparece, e até aos confins do mundo a sua linguagem (SI 19,2-5).

Há também outro texto muito representativo desse pensamento que é o hino de Daniel onde toda a criação é convocada a bendizer o Senhor. “Vós todos, obras do Senhor, bendizei o Senhor” e conclama cada um dos elementos a se unir nessa liturgia cósmica: “Céus”, “águas acima dos céus”, “sol e lua”, “estrelas do céu”, “chuvas e orvalhos”, “ventos”, “fogo e calor”, “frio e ardor”, “orvalhos e aguaceiros”, “gelo e frio”, “geadas e neves”, “noites e dias”, “luz e trevas”, “relâmpagos e nuvens”, “terra”, “montanhas e colinas”, “tudo o que germina sobre a terra”, “fontes”, “mares e rios”, “peixes e o que se move nas águas”, “pássaros do céu”, “animais selvagens e domésticos” e os “filhos dos homens”; proclama que tudo cante os louvores do Senhor (Dn 3,51-90).

Teilhard de Chardin escreveu também o seu *Hino à matéria*, onde se une com toda a matéria cósmica no mesmo louvor do Criador. Nos mesmos moldes do “Louvado sejas, meu Senhor”, de São Francisco, escreve: “Bendita sejas, áspera Matéria”. No seu escrito, *Missa sobre o altar do mundo* expressa que o universo celebra incessantemente uma Eucaristia Cósmica, da qual o ser humano, como parte da criação, também pode entrar em comunhão. Essa compreensão eucarística permite superar o dualismo que viu o material como oposição ao espiritual.

O Papa Francisco na *Laudato Si'*, onde manifesta a sua preocupação pelo cuidado com a casa comum, no capítulo em que trata da “educação e espiritualidade ecológicas”, cita a dimensão cósmica da Eucaristia, se referindo ao pensamento de Teilhard de Chardin: “Com efeito a Eucaristia é, por si mesma, um ato de amor cósmico. Sim, cósmico! Porque mesmo quando tem lugar no pequeno altar de uma igreja da aldeia, a Eucaristia é sempre celebrada, de certo modo, *sobre o altar do mundo*” (LS 236). Na sequência justifica essa dimensão

a partir do seu caráter escatológico. “A Eucaristia une o céu e a terra, abraça e penetra toda a criação. O mundo, saído das mãos de Deus, volta a Ele em feliz e plena adoração: no Pão Eucarístico, a criação propende para a divinização, para as santas núpcias, para a unificação com o próprio Criador” (LS 236).

Em situações como a que se vive atualmente, em meio à pandemia, quando nem sempre é possível celebrar a Eucaristia na sua dimensão sacramental, sempre será possível participar da Eucaristia Cósmica celebrada no altar do mundo. Tal liturgia possui um caráter ecológico, já que interliga os seres humanos com os demais seres criados em uma atitude de respeito e veneração. Ao ser humano convém unir-se à criação no único e mesmo louvor ao Criador para concretizar o convite do salmista: “Todo o ser que vive, louve a Deus” (Sl 150,5).

## Conclusão

A Eucaristia, como fonte e cume da vida cristã, permanece um mistério insondável, incapaz de traduzir-se em conceitos teológicos ou metafísicos. No entanto, como mistério que se destina à economia da salvação, precisa ser refletido e apresentado de forma adequada à compreensão contemporânea. Se a revelação é algo já dado, a compreensão e a interpretação da mesma segue o seu processo evolutivo. Assim, uma teologia eucarística atualizada se coloca no horizonte de fidelidade e *aggiornamento* para uma maior compreensão do mistério divino e para contemplá-lo e vivenciá-lo no cotidiano da vida.

Nesse itinerário, destaca-se a importância do Concílio Vaticano II que visou tornar a liturgia mais pura, genuína, próxima das suas fontes, capaz de se tornar patrimônio espiritual do povo. Passados algumas décadas desse grande evento eclesial, embora se tenha avançado muito, percebe-se um longo caminho a percorrer. Infelizmente, atualmente, reaparecem movimentos restauracionistas, fundamentalistas e integristas, que provocam retrocessos teológicos e pastorais. Contudo, alguns princípios teológicos permanecem firmes, como a história da salvação que se atualiza na liturgia, a presença de Cristo nas ações litúrgicas e a participação plena dos fiéis no mistério celebrado.

Na presente pesquisa, percebeu-se que é possível realizar uma aproximação com o pensamento de Teilhard de Chardin. A cosmogêneses, pode ser entendida

como um processo evolutivo que tende ao ponto Ômega. Esse processo crístico é o que se vivencia na Eucaristia. Porém, não é um processo meramente humano, mas de toda a criação. A matéria inteira vivencia uma liturgia eucarística. Essa Eucaristia Cósmica ainda precisa ser aprofundada e detalhada. A presente pesquisa se limita a indicar a viabilidade de tal pensamento em consonância com a doutrina da Igreja. Nesse sentido, o Papa Francisco, em sua Carta Encíclica *Laudato Sí'* chamou atenção para a Eucaristia como um ato de amor cósmico.

A consciência da Eucaristia Cósmica provoca a assumir outra atitude frente a vida, uma atitude contemplativa, que supera a atitude de dominação que produz consequências ecológicas nefastas. A Eucaristia Cósmica interliga todos os seres em uma liturgia de louvor ao Criador. Assim, todos interlaçados pelos laços da existência, tornam-se responsáveis não apenas pelo seu futuro, mas pelo futuro de todos os seres vivos.

## Referências

- BOFF, Leonardo. *Panteísmo e panenteísmo: distinção necessária*. 16/04/2012. Disponível em: <<https://leonardoboff.org/2012/04/16/panteismo-e-panenteismo-distincao-necessaria/>>. Acesso em: 14/08/2021.
- BUGNINI, Annibale. *A reforma litúrgica*. São Paulo: Paulinas; Paulus; Loyola, 2018.
- CARRA, Zeno. *Hoc Facite: studio teologico-fondamentale sulla presenza eucarística di Cristo*. Assis: Citadella, 2018.
- CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Sacrosanctum Concilium: sobre a Sagrada Liturgia* In: COSTA, Lourenço (Coord. Geral). *Compêndio do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 31-86.
- FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si'*: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus; Loyola, 2015.
- PAULO VI, Papa. *Discurso na clausura da segunda sessão do Concílio Ecológico Vaticano II*. Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1963/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19631204\\_chiusura-concilio.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1963/documents/hf_p-vi_spe_19631204_chiusura-concilio.html)>. Acesso em: 14/08/2021.
- PIO XII, Papa. *Carta Encíclica Mediator Dei: sobre a sagrada liturgia*. Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_20111947\\_mediator-dei.html](https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20111947_mediator-dei.html)>. Acesso em: 14/08/2021.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *El corazón de la materia*. Santander: Sal Terrae, 2002.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. Teilhard. *Mundo, homem e Deus*. São Paulo: Cultrix, 1978.

TRESMONTANT, Claude. *Introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin*. 5. ed. Madrid: Taurus, 1966.

## A nova teologia eucarística católica de Zeno Carra como colaboração para o discernimento sobre a intercomunhão do cônjuge protestante

Zeno Carra's New Catholic Eucharistic Theology  
as a Collaboration for Discernment on  
Intercommunion of the Protestant Spouse

*\*Daniel Zatti*

*\*\*Erico João Hammes*

### Resumo

A aproximação ecumênica entre luteranos e católicos-romanos se intensifica na medida em que a teologia sistemática e a teologia pastoral dialogam. O “estado da arte” neste âmbito está na investigação da possibilidade da comunhão eucarística pelo fiel protestante em um matrimônio interconfessional. O presente artigo aborda a temática e apresenta, na crítica do conceito de transubstanciação, utilizado pela teologia católica, uma forma de aproximação da mútua compreensão de Eucaristia por essas duas denominações. A partir do documento gerado pelo Pontifício Conselho para a Promoção da Unidade dos Cristãos (PCPUC) e a Federação Luterana Mundial (FLM), intitulado “Do Conflito à Comunhão”, se analisará historicamente as compreensões católica e luterana sobre a presença eucarística. Serão expostas algumas considerações sobre o subsídio pastoral gerado pelos bispos alemães, chamado de ‘ajuda orientadora’ (*Handreichung*), intitulado Caminhar com Cristo: nas pegadas da unidade, sobre matrimônios interconfessionais e participação comum na Eucaristia. Finalmente abordar o tema a partir do livro *Hoc Facite*, de Zeno Carra, que apresenta uma crítica à transubstanciação como modelo e apresenta uma proposta original

<sup>\*</sup>Mestrando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Contato: [daniel.zatti@gmail.com](mailto:daniel.zatti@gmail.com)

<sup>\*\*</sup>Doutorado em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Gregoriana (PUG). Professor titular da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Contato: [ehammes@puers.br](mailto:ehammes@puers.br)

Texto enviado em

21.09.2021

Aprovado em

05.04.2022

Ano XXX - Nº 101

Jan - Abr 2022



PUC-SP

Programa de Estudos  
Pós Graduação em  
Teologia - PUC/SP

de explicar a presença de Cristo na eucaristia. Esta abordagem pretende aproximar a compreensão luterana e católica da presença real e colaborar para o avanço do diálogo ecumênico.

**Palavras-chave:** transubstanciação; intercomunhão; ecumenismo; matrimônio interconfessional; eucaristia

## Abstract

The ecumenical rapprochement between Lutherans and Roman Catholics intensifies as systematic theology and pastoral theology dialogue. The “state of the art” in this area is in the investigation of the possibility of Eucharistic communion by the Protestant faithful in an interfaith marriage. This article addresses the theme and presents, in the criticism of the concept of transubstantiation, used by Catholic theology, a way of approximating the mutual understanding of the Eucharist by these two denominations. Based on the document generated by the Pontifical Council for the Promotion of Christian Unity (PCPCU) and the Lutheran World Federation (LWF), entitled “From Conflict to Communion”, it will be analyzed historically as Catholic and Lutheran understandings of presence. Some considerations about the pastoral subsidy generated by the German bishops, called ‘guiding aid’ (*Handreichung*), entitled Walking with Christ: in the footsteps of unity, about interfaith marriages and will participate with the communist will be exposed. Finally, approach the theme from the book Hoc Facite, by Zeno Carra, which presents a critique of transubstantiation as a model and presents an original proposal to explain the presence of Christ in the Eucharist. This approach addresses the Lutheran and Catholic understanding of the real presence and helps to advance ecumenical dialogue.

**Keywords:** transubstanciation; intercommunion; ecumenism; interconfessional matrimony; eucharist

## Introdução

O apelo ecumênico tem se destacado no ambiente teológico nas últimas décadas, com tentativas multilaterais de fundamentar a aproximação e unidade da Igreja de Cristo. Em tempos de fundamentalismos, toda a busca sincera pelo diálogo deve ser valorizada. O presente artigo se debruça sobre o diálogo luterano - católico-romano em busca de aproximações, fugindo de qualquer agressão às identidades. A partir da realidade de matrimônios interconfessionais no mundo todo, os bispos alemães propuseram um documento chamado de ‘ajuda orientadora’ (*Handreichung*), intitulado Caminhar com Cristo: nas pegadas da unidade, sobre matrimônios

interconfessionais e participação comum na Eucaristia. Uma tentativa de responder uma grande demanda pastoral - aproximadamente 40% de matrimônios na Alemanha são interconfessionais - e sanar uma tensão existente em inúmeras famílias que vivem sua fé de forma sincera, porém se vêem impossibilitadas de participar da mesma ceia eucarística.

Em resposta ao apelo da Conferência Episcopal alemã, o Vaticano enviou retorno negativo em 2018, e no final de 2020 divulgou um documento intitulado “O Bispo e a Unidade dos Cristãos: Vademecum Ecumênico”, onde aborda a questão da intercomunhão. Em síntese, a resposta negativa é justificada pois a admissão à comunhão dos cristãos evangélicos nos casamentos interconfessionais é uma questão que afeta a fé da Igreja e tem uma relevância para a Igreja universal.

Diante desse debate amplo, com divergentes opiniões na teologia atual, se insere a discussão sobre uma nova teologia eucarística, que pretende revisitar as origens da doutrina e traçar uma hermenêutica adequada para a interpretação do dogma. Uma das compreensões divergentes entre católicos e luteranos está na expressão “transubstanciação” para explicar a presença real de Jesus na eucaristia. Uma análise do teólogo Zeno Carra critica o uso do termo, fazendo uma releitura histórica do mesmo e propõe um novo modelo para a doutrina da presença real. A teologia eucarística por ele apresentada serve de instrumento para o discernimento dos bispos para a questão da comunhão eucarística dos cônjuges protestantes, respondendo a essa demanda pastoral dos casamentos interconfessionais.

## 1. Do conflito à comunhão

Desde 1967, uma comissão nomeada pelo Pontifício Conselho para a Promoção da Unidade dos Cristãos (PCPUC) e a Federação Luterana Mundial (FLM), vem se debruçando de forma bastante intensa sobre questões ecumênicas luterano – católico-romanas. Esta comissão gerou o documento recente intitulado “Do Conflito à Comunhão”, expressando o interesse mútuo de caminhada de mudança de paradigma em relação ao diálogo ecumênico, que hoje, mais do que nunca, quer contribuir para a busca da unidade visível do Corpo de Cristo.

O subsídio oferece aos luteranos e aos católicos a primeira tentativa histórica no âmbito internacional de descrever a história da Reforma em conjunto, analisando os argumentos teológicos que estavam em jogo, traçando desenvolvimentos ecumênicos, identificando a convergência alcançada até então e as diferenças ainda existentes.

Ao descrever o caminho do “conflito à comunhão”, o documento assume com mais ênfase os pontos de convergência do que os não comuns. Especialmente, partem da fé comum no Deus Trino e a revelação em Jesus Cristo, assim como o reconhecimento das verdades básicas da doutrina da Justificação.

Vivendo em uma era ecumênica e globalizada, o documento aponta para a urgência da unidade, enquanto a divisão escandaliza e se torna contratestemunho para quem se aproxima do cristianismo. “A maneira como os cristãos lidam com diferenças entre eles pode revelar algo sobre sua fé a pessoas de outras religiões. Porque a questão de como resolver conflitos entre cristãos se coloca de forma especial por ocasião da recordação do início da Reforma, esse aspecto da mudança da situação do cristianismo merece atenção especial em nossas reflexões no ano de 2017.”(PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS E FEDERAÇÃO LUTERANA MUNDIAL, 2015, p. 17)

Ressalta as diversas razões que têm para contar sua história de uma maneira original. Cita que se aproximaram por relações familiares, pelo serviço à missão mundial maior e pela resistência comum às tiranias existentes em muitos lugares. Sem abrir mão da própria identidade, os teólogos ecumênicos decidiram não continuar suas autoafirmações doutrinárias que não colaborassem para a unidade, mas sim pesquisar sobre o que é comum nas diferenças ou mesmo nas oposições, para superá-las e caminhar rumo à sonhada unidade.

Nestas pesquisas, constata-se que havia muitos entraves disfarçados de teologia, mas que têm outros nomes: políticos, econômicos, sociais e culturais. A Idade Média não mais é vista como idade das trevas, por protestantes, por conta dessas pesquisas. Constatou-se que a igreja não era uma entidade monolítica, mas se apresentava com um corpo de multiformes teologias, estilos e mesmo concepções eclesiológicas. Além disso, foi um período marcado por um tempo

piadoso, numa forma sadia de busca por Deus. E é justamente neste cenário que Lutero se inclui. Em síntese, pode-se dizer que a teologia católica que se interessou pelo tema “Lutero”, no séc. XX, “mostraram que não foram os temas centrais da Reforma, tais como a Justificação, o que levou à divisão da Igreja, mas, antes, o criticismo de Lutero à condição da Igreja do seu tempo, que decorria dessas preocupações.”(PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS E FEDERAÇÃO LUTERANA MUNDIAL, 2015, p. 20)

Quando fala sobre o movimento de contrarreforma, o documento recorda que o Concílio de Trento ficou marcado pelas tentativas de reforma na Igreja Católica, mas também atrelado às respostas que deveria dar às compreensões luteranas. Na maior parte das vezes, os decretos dogmáticos não apresentavam uma expressão teológica completa da fé, mas antes se concentravam naquelas doutrinas questionadas pelos reformadores, de modo a enfatizarem as divergências. Uma das divergências enfatizadas foi a da doutrina da transubstanciação, em contraste com a da consubstanciação, de Lutero.

No que tange aos sacramentos, de forma geral, o Concílio os apresentou como os meios ordinários, através dos quais se inicia, se reforça ou se restaura toda a verdadeira justiça. Além disso, declara que Cristo instituiu sete sacramentos, definindo-os como sinais eficazes que produzem a graça *ex opere operato*, e não a partir da fé de quem os recebe. Sobre a comunhão sobre as duas espécies, declara que tanto no pão quanto no vinho está o Cristo inteiro e indiviso.

O documento recorda que depois do Concílio tridentino, as maiores mudanças oficialmente ocorreram durante o Concílio Vaticano II. Sobre os sacramentos, este faz uma apreciação positiva do que os Católicos têm em comum com outras igrejas cristãs: as profissões de fé, o Batismo e as Escrituras.

Lutero compreendeu o sacramento da Ceia do Senhor como um testamento (*testamentum*), ou seja, a promessa de alguém que está para morrer. Seu primeiro pensamento se inclinou para a percepção de uma promessa de Cristo como prometendo graça e perdão dos pecados. Em seguida, explicitou ainda mais sua fé na própria entrega de Cristo, por seu corpo e sangue realmente presentes. É o

próprio Jesus que se entrega a si mesmo, em seu corpo e em seu sangue, a quem dele comunga, independentemente de sua fé. Desta forma, não se pode afirmar que Lutero divergia com a Igreja Católica no que diz respeito à presença real de Cristo, mas apenas na forma de compreender a “mudança” na Ceia do Senhor.

O documento recorda que no Quarto Concílio de Latrão, em 1215, a Igreja usou o verbo *transubstantiare* para designar a presença real de Cristo na Eucaristia. Lutero via esse modelo como uma possibilidade de explicação, porém não podia ver como essa explicitação filosófica pudesse ser vinculante para todas as pessoas cristãs. Ainda, ressalta-se que Lutero afirmou com insistência a presença real de Cristo no Sacramento. Finalmente, enfatiza-se que “Lutero entendia que o corpo e sangue de Cristo estavam presentes “em, com e sob” as espécies de pão e vinho. Afirmava uma mudança nas propriedades (*communicatio idiomatum*) entre o corpo de Cristo e o pão e o vinho. Isso cria a união sacramental entre o pão e o corpo de Cristo, e o vinho e o sangue de Cristo. Essa nova forma de união, formada pela comunicação das propriedades, é análoga à união das naturezas humana e divina em Cristo. Lutero também comparou essa união sacramental com a união de ferro e fogo num ferro incandescente.”(PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS E FEDERAÇÃO LUTERANA MUNDIAL, 2015, p. 57)

Sobre as questões católicas relativas à Eucaristia, o documento recorda que a rejeição do conceito da transubstanciação trouxe questionamentos quanto à afirmação da veracidade da doutrina da presença real de Cristo. O Concílio tridentino se expressou nessa terminologia ao querer explicar a presença real de Cristo, mas o documento católico-luterano ressalta que o Concílio distinguiu a doutrina da conversão dos elementos da sua explicação técnica. Além disso, destaca que “quando os católicos insistem na transformação dos próprios elementos criados, eles querem destacar o poder criador de Deus, que traz a nova criação por meio da antiga” (PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS E FEDERAÇÃO LUTERANA MUNDIAL, 2015, p. 59)

Percebe-se que a construção do texto quer enfatizar o que une as compre-

ensões católica e luterana a respeito da presença real de Cristo na Eucaristia, sem esquecer as importantes distinções. Juntos, hoje podem declarar, a partir do documento *Eucarist*, n. 16: “No sacramento da Ceia do Senhor Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, está presente total e inteiramente, em corpo e sangue, sob os sinais do pão e do vinho”. Essa declaração conjunta expressa a posição comum todos os elementos essenciais da fé na presença eucarística de Jesus Cristo sem usar a terminologia usual “transubstanciação”.

## 2. A comunhão do cônjuge protestante

A caminhada rumo à unidade, no diálogo ecumênico, tem tomado um rumo profícuo nas últimas décadas, com expressões multilaterais de esforço no diálogo, no mútuo perdão e na superação de conflitos. Existem, porém, ainda diversas lacunas a serem enfrentadas pela teologia para uma aproximação sempre maior entre as igrejas cristãs. No nosso caso, a aproximação entre católicos e luteranos já percorreu um longo caminho e existe muito a celebrar em termos de unidade. Uma das questões ainda em pauta é a dos casamentos mistos. Famílias com membros católicos e luteranos, unidos sacramentalmente pelo matrimônio, sentem a tensão de não poder participar da mesma ceia eucarística.

Um intenso debate entre bispos alemães sobre a temática floresceu em uma de suas assembleias de primavera, dada em fevereiro de 2018. Ela resultou em um comunicado final que dizia: “Os bispos votaram uma ‘ajuda orientativa’ destinada a permitir que os parceiros evangélicos recebam esse Sacramento, em determinadas condições. O pressuposto é que os parceiros evangélicos, ‘após um maduro exame em um colóquio com o pároco ou outra pessoa encarregada pelo pastor de almas, cheguem, em consciência, a consentir com a fé da Igreja Católica, pondo fim, assim, a ‘uma grave situação espiritual e queiram satisfazer o desejo ardente de receber a eucaristia’”(ANTONIO DALL’OSTO, 2018b)

O comunicado teve como base a prerrogativa do Código de Direito Canônico, que diz: “Se existir perigo de morte ou [...] urgir outra necessidade grave, os ministros católicos administram licitamente os mesmos sacramentos também aos outros cristãos que não estão em plena comunhão com a Igreja católica, que não possam recorrer a um ministro da sua comunidade e o peçam espontaneamente,

contanto que manifestem a fé católica acerca dos mesmos sacramentos e estejam devidamente dispostos”.(CIC 844 § 4)

É justamente sobre a “necessidade grave” que fundamenta o pedido da Conferência Episcopal Alemã. Dado que os cônjuges ficam divididos por conta da sua participação não plena na eucaristia, dos bispos afirmam ser uma dor profunda quando, em um casal misto, a não participação da Eucaristia de um dos membros é percebida como uma forma de exclusão. Assim, tanto a relação do casal como a relação com a Igreja ficam prejudicada.

O documento provisório enviado à Congregação para a Doutrina da Fé apresenta diversas razões que levaram à maioria dos prelados alemães a proporem um diálogo de esclarecimento e questionam sobre a plausibilidade das suas proposições. Iniciam destacando que o espírito do ecumenismo é o que os encoraja nos caminhos rumo à unidade e ainda no primeiro capítulo apresentam a consequência de aproximar os casais interconfessionais: o fortalecimento no apoio pastoral da Igreja. Posteriormente, apoiam-se nos diversos encorajamentos do Papa Francisco em relação ao ecumenismo e reforçam que o pedido expresso no documento é efeito de estarem levando a sério suas responsabilidades enquanto prelados. O segundo capítulo é dedicado à reflexão sobre o amor de Cristo, que se torna estimulante para essa caminhada de unidade. No terceiro, se encontram uma série de posturas de Jesus em sua atividade pública. Apontam para a necessidade de se fortalecer a família através da vida sacramental vivida de forma plena no matrimônio, além de destacarem e justificarem a forma de ver a família como “igreja doméstica”, expressando novamente a importância da experiência sacramental em plenitude. O quarto capítulo destaca especificamente, no sacramento da eucaristia, a mútua fé na presença de Jesus Cristo. Ressaltam que estamos todos conectados a Jesus Cristo, mutuamente enquanto igreja e com o mundo todo de diferentes formas. Finalmente, no último capítulo, de cunho espiritual/celebrativo, o documento aponta para muitas razões que unem os cristãos e que devem ser motivo de gratidão a Deus.(CONFERÊNCIA EPISCOPAL ALEMÃ, 2018, p. 3-4)

O capítulo quarto é de nosso particular interesse, pois expressa a fé no Jesus eucarístico. O documento parte do pressuposto de que quem se aproxima da mesa eucarística deve partilhar da fé católica na Eucaristia. É dado que a compreensão

de fé católica e luterana divergem entre si nesta matéria, porém, sob perspectiva ecumênica, tem-se trabalhado para que o destaque na teologia eucarística se dê direção às semelhanças, ao invés das diferenças. Três dimensões da eucaristia, diz o documento, são de particular importância para a Igreja Católica: o vínculo com Jesus Cristo, o vínculo com a Igreja e a conexão com o mundo inteiro. Esses três elementos formam uma unidade inseparável. É a partir dessas três suposições que os prelados alemães fazem o pedido ao vaticano.(CONFERÊNCIA EPISCOPAL ALEMÃ, 2018, p. 22-29)

O cerne das diretrizes, que obteve três quartos de votação favorável por parte dos bispos, pode ser destacado na seguinte afirmação: “Uma vez que a admissão genérica da parte não católica em um casamento interconfessional à participação plena à celebração eucarística católica não é possível, se requer uma decisão pessoal tomada em consciência que as pessoas devem alcançar após madura reflexão e em colóquio com o pároco ou pessoa outra encarregada do cuidado pastoral”.(CONFERÊNCIA EPISCOPAL ALEMÃ, 2018, p. 17)

O segundo pilar do documento é este: “Uma vez que receber a comunhão nunca é um evento simplesmente individual, mas sempre toca a comunidade eclesial, a decisão pessoal exige um forte envolvimento [uma forte integração] na vida da Igreja”. Por isso, o caminho para um possível recebimento da comunhão passa pelo diálogo pastoral, no qual será possível encontrar uma “boa solução para cada caso individualmente”.(CONFERÊNCIA EPISCOPAL ALEMÃ, 2018, p. 17)

As diretrizes tomam como ponto de partida a dificuldade do discernimento sobre a questão. Citam o Papa Francisco em seu discurso na ocasião da comemoração da Reforma em Lund: “Muitos membros das nossas comunidades desejam receber a Eucaristia em uma única mesa, como concreta expressão da plena unidade” (Declaração Conjunta, Lund, 31 de outubro de 2016). Recordam ainda que mais de 40% dos casamentos religiosos celebrados na Alemanha são interconfessionais.

Porém, ainda existe a exceção no recebimento da comunhão por parte do parceiro não católico. O Código de Direito Canônico abra a possibilidade quan-

do se fala de uma “situação de emergência”. Dessa forma, os bispos alemães descrevem a situação da emergência nos seguintes termos: “É uma grande pena quando a fé, que levou um homem e uma mulher a doarem-se um ao outro no sacramento do matrimônio e recebê-lo um ao outro, leva ao desejo de receber a comunhão juntos sem que, no entanto, se abra caminho para que se possa responder a esse desejo com a bênção da Igreja” (CONFERÊNCIA EPISCOPAL ALEMÃ, 2018, p. 16) Em seu raciocínio, os bispos referem-se à percepção da divisão por parte dos cônjuges: “É uma dor profunda quando, em um casal interconfessional, a não-participação na Eucaristia do marido ou da esposa protestantes é percebida como uma exclusão. Desta forma, a relação entre o casal e a Igreja também é prejudicada” (p. 18).

Interessante apontar para o critério de discernimento sobre a questão apresentado pelo teólogo Walter Kasper. Ele faz uma reflexão a partir dessa demanda da comunhão ao cônjuge protestante. Recorda que todo o cristão, mediante o batismo, é incorporado à Santa Igreja de Cristo, o que já une cristãos e evangélicos. Porém, para os casais de confissão diferente, há um vínculo maior, por estarem unidos através do sacramento do matrimônio. Com seus filhos, formam uma igreja doméstica. Vivendo de forma coerente com sua fé, desejam com ardor poder participarem juntos e plenamente da eucaristia. “A eucaristia é um sacramento de fé”, diz o teólogo, e isto estão em comum acordo os católicos e luteranos. “Um cristão evangélico, por isso, deverá se perguntar se pode compartilhar na fé com aquilo que os católicos fazem na fé na celebração eucarística”. (ANTONIO DALL’OSTO, 2018c)

Mais ainda, toca numa questão delicada, que amplia o critério de discernimento sobre o acesso à eucaristia inclusive para católicos. Diz ele: “a esse respeito, a barra, *para os cristãos evangélicos, não deve ser posta mais acima do que a de um católico normal, suficientemente instruído na fé. Ninguém esperará que ele saiba explicar como a doutrina católica da transubstanciação difere da consubstanciação luterana. Ambos, recebendo a eucaristia, devem dizer com convicção: ‘Este é o corpo de Cristo’ e ‘Amém. Sim, nisto eu creio’*”. Kasper assinala que um luterano que professa Cristo não tem dificuldade em crer em sua presença na eucaristia. *Crê que nos dons do pão e do vinho está presente*

*verdadeiramente o corpo e o sangue do Senhor. O teólogo ainda ressalva que para poder receber a eucaristia, não existe um julgamento geral, mas que tanto para católicos como para evangélicos, isto sempre depende do caso individual.* (ANTONIO DALL'OSTO, 2018c)

A análise de Kasper se contextualiza numa postura favorável à intercomunhão, já que tensionada pelo sacramento do matrimônio e, portanto, a formação da igreja doméstica. Pastoralmente, dar uma resposta a essas situações agrava a importância do debate teológico em relação ao tema eucarístico.

A resposta da Congregação para a Doutrina da Fé ao presidente da Conferência Episcopal da Alemanha essencialmente se restringiu a dizer que a esta questão os bispos são convidados a esperar uma normativa que fosse comum à toda a Igreja, pois o documento não estaria maduro para a publicação, por conterem uma série de problemas de notável relevância. Em síntese, três pontos foram levantados para o discernimento: a) A questão da admissão à comunhão dos cristãos evangélicos nos casamentos interconfessionais é uma questão que afeta a fé da Igreja e tem uma relevância para a Igreja universal; b) Esta questão tem efeitos sobre as relações ecumênicas com as outras Igrejas e com outras comunidades eclesiais que não devem ser subestimadas; c) O tema refere-se ao direito da Igreja, especialmente a interpretação do cânon 844 do Código de Direito Canônico. Considerando que em alguns setores da Igreja existem questões em aberto a esse respeito, os competentes dicastérios da Santa Sé já foram encarregados de produzir uma declaração tempestiva de tais questões ao nível da Igreja universal. Em especial, parece oportuno deixar ao bispo diocesano o juízo sobre a existência de uma “grave e iminente necessidade”.(ANTONIO DALL'OSTO, 2018a)

A postura mais recente da Santa Sé a respeito do tema veio em dezembro de 2020, com o Documento do Pontifício Conselho para a Promoção da Unidade dos Cristãos, intitulado “O Bispo e a Unidade dos Cristãos: Vademecum Ecumênico”. O documento toma o “Diretório para a aplicação dos princípios e normas sobre o ecumenismo” (DE), de 1993, como base para a redação e reafirma muitas prerrogativas apresentadas na ocasião. Ao se referir à partilha da

vida sacramental, o documento não traz novidades doutrinárias, mas reafirma a postura tradicional da Igreja: “[...] a questão da administração e recepção dos sacramentos e especialmente da Eucaristia, nas celebrações litúrgicas uns dos outros permanece um campo de tensão significativa nas nossas relações ecumênicas. [...] Ao tratar o tema de ‘Partilhar a vida sacramental com os cristãos de outras Igrejas e Comunidades eclesiais’, o Diretório Ecumênico inspira-se em dois princípios de passe apontados na *Unitatis Redintegratio* 8, em que coexiste numa certa tensão, mas que se devem sempre considerar em conjunto estar sempre unidos. O primeiro princípio é que a celebração dos sacramentos numa comunidade conduz ao ‘testemunho da unidade da Igreja’, e o segundo indica que o sacramento é uma ‘partilha dos meios da graça’ (UR 8). [...] Tendo em conta o primeiro princípio do Diretório declara que ‘A comunhão eucarística está inseparavelmente ligada à plena comunhão eclesial e à sua expressão visível’ (DE 129) e, portanto, em geral, a participação nos sacramentos da Eucaristia, reconciliação e unção é limitada àqueles que estão em plena comunhão. No entanto, aplicando o segundo princípio, o Diretório afirma ainda que ‘a título excepcional, e sob certas condições, o acesso a estes sacramentos pode ser permitido, ou mesmo recomendado, aos cristãos de outras igrejas e comunidades eclesiais’ (DE 129). [...] O mesmo cânone (CIC 844) afirma que, ou em perigo de morte, ou se o bispo diocesano considerar que há uma ‘grave necessidade’, os ministros católicos podem administrar sacramentos a outros cristãos ‘que não estão em plena comunhão com a Igreja católica... contanto que manifestem a fé católica acerca dos mesmos sacramentos e estejam devidamente dispostos’ (CIC 844 §4; CCEO 671 §3)”. (PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS, 2021).

Como se lê, a resposta reafirma o conteúdo já posto na tradição da Igreja, sem atender as reivindicações da Conferência Episcopal Alemã. O contexto complexo, embora favorável de abertura ao acesso à comunhão eucarística, faz com que se torne sempre mais exigente uma nova teologia eucarística, aprofundando a compreensão católica deste sacramento, respondendo a apelos culturais situados tanto no âmbito da pós-modernidade, quanto especificamente ao apelo ecumênico.

Desta forma, analisaremos, com Zeno Carra, autor do livro *Hoc Facite*, um dos temas mais relevantes no tocante à teologia eucarística: a transubstanciação. Carra oferece um novo modelo de compreensão da presença real de Cristo na eucaristia. Esta análise auxiliará na compreensão do modelo tradicional da teologia eucarística e na hermenêutica do dogma tridentino que trata da presença real de Cristo na Eucaristia. Inserindo-se na caminhada do diálogo luterano – católico-romano, a retomada do conceito abordado contribuirá para uma aproximação da compreensão eucarística das duas denominações cristãs e firmará mais bases teóricas com consequências pastorais no acesso à Eucaristia.

### 3. Transubstanciação e presença real

Um número cada vez maior de teólogos vem se debruçando sobre o tema da Presença Real de Jesus Cristo na Eucaristia. Desde o movimento de reforma litúrgica pré-conciliar se busca uma participação mais plena da assembleia nas celebrações. Pode-se observar o desenvolvimento conjunto de toda a iniciação à vida cristã, que caminha com a liturgia, para conferir uma pastoral menos sacramentalista e mais fiel ao discipulado. *Mutatis mutandis*, o mesmo movimento se observa na liturgia. O acento na densidade simbólica do sacramento trouxe reduções na experiência da Presença de Cristo em outros locais/momentos celebrativos.

A afirmação da transubstanciação ocorre de maneira mais explícita no Concílio de Trento, no seu capítulo quarto. A presença real de Cristo aparece no concílio seguindo três níveis. O primeiro, é a expressão mais tradicional da fé, que se dá na instituição da Última Ceia e ao dom que o Senhor então fez do pão e do vinho, dizendo que eram seu corpo e seu sangue, ele reporta a presença real de Cristo. É um nível expressamente bíblico e se reporta expressamente ao *dom* feito por Jesus. A presença se inscreve justamente no movimento desse dom ordenado à comunhão. (SESBOŮĚ *et al.*, 2003, p. 144-145) passa às confissões de fé e, mais amplamente, ao desenvolvimento dos dogmas trinitário e cristológico, antes e depois do Concílio de Nicéia (ano 325

O segundo nível de afirmação acontece decorrente do primeiro. Ao tornarem-se corpo e sangue de Cristo as matérias do pão e do vinho, há uma mutação/

conversão das oferendas do primeiro estado para o segundo. Dessa forma, há uma objetividade na mudança realizada nas espécies eucarísticas. O concílio retoma, então, a antiga argumentação de que, a partir das palavras da instituição, o pão e o vinho se tornavam objeto de alguma forma de “mutação” (*metabolé, metapoïesis, metastoikkeiôsis*), afetando os elementos em si mesmos. Essa compreensão foi desenvolvida a partir do vocabulário medieval de *substância*. (SESBOÛÉ *et al.*, 2003, p. 145) *passa às confissões de fé e, mais amplamente, ao desenvolvimento dos dogmas trinitário e cristológico, antes e depois do Concílio de Nicéia (ano 325*

É no terceiro nível de afirmação que o termo transubstanciação aparece. Ele é bem distinto dos dois primeiros pois fala menos da realidade do mistério, e visa explicá-lo em termos de linguagem. Há alguns séculos a terminologia havia sido utilizada e o concílio se apropria dela. Importante destacar que Trento evita o emprego do termo como “um bloqueio na afirmação da presença real”. Uma análise detalhada das atas conciliares deixa isso muito claro. “Os dois primeiros níveis de afirmação não suscitaram nenhuma discussão, tão conscientes estavam os Padres de estarem exprimindo a fé tradicional da Igreja. A “canonização” do termo técnico *transubstanciação*, ao contrário, foi objeto de repetidas discussões quase até o último dia, porque alguns sustentavam que esse termo relativamente recente não gozava da unanimidade das escolas escolásticas. Ele foi, finalmente, mantido como o termo que melhor resumia, no contexto cultural e nas controvérsias da época, a doutrina da presença real, e que podia servir de ‘sinal de reunião’ e de ‘guardião da fé’ em tempos particularmente agitados. Segundo uma justa expressão de E. Schillebecckx, ‘o termo *transubstanciação* tornou-se, para o Concílio de Trento, a bandeira da ortodoxia’. Mas, tanto as atas do concílio, como a redação final da doutrina atestam que Trento não quis impô-lo como Nicéia quis impor o *consubstancial*. Deve-se, em todo o caso, reconhecer o limite tanto eclesial como cultural desse termo. (SESBOÛÉ *et al.*, 2003, p. 146) *passa às confissões de fé e, mais amplamente, ao desenvolvimento dos dogmas trinitário e cristológico, antes e depois do Concílio de Nicéia (ano 325*

É por isso que o tema da transubstanciação ainda persiste nos livros de teologia. O primeiro cenário que se percebe é o da discussão se a transubstanciação

é dogma de fé, ou apenas uma explicação do dogma. J. Auer, Giuseppe Colombo e Andrea Grillo, por exemplo, fazem a distinção entre “objeto da fé” e “justificação teórica de tal objeto”. Colombo dirá que a transubstanciação não deve ser necessariamente compreendida como dogma, mas mais especificamente como uma explicação do dogma. O dogma é a presença real de Cristo da Eucaristia.

A definição dogmática tridentina é a referencial para o debate da questão. Ela deixa clara a nomenclatura a ser utilizada para denominar a mudança substancial das espécies. Devemos recordar, portanto, a definição de Trento a respeito: “Ora, porque Cristo, nosso redentor, disse que aquilo que oferecia sob a espécie do pão [cf. Mt 26, 26-29; Lc 22, 19s; 1 Co 11, 24-26] era verdadeiramente seu corpo, existiu sempre na Igreja de Deus a persuasão que este santo Concílio novamente declara: pela consagração do pão e do vinho realiza-se a mudança de toda a substância do pão na substância do corpo de Cristo, nosso Senhor, e de toda a substância do vinho na substância do seu sangue. Essa mudança foi denominada, convenientemente e com propriedade, pela santa Igreja católica, transubstanciação.”(DH 1642)

De acordo com a interpretação de Andrea Grillo, fica claro que o enunciado final aponta para a transubstanciação como uma explicação (conveniente), mas não se refere a uma necessidade.

Zeno Carra, em seu livro *Hoc Facite*, traz uma análise muito lúcida sobre o tema. Em seu livro *Hoc Facite*, enuncia um problema medieval (de São Tomás) e moderno (Concílio de Trento) que elabora um modelo de explicação e de fruição da presença Eucarística, que isola o “ente” do rito. Essa abordagem, segundo ele, traz graves consequências para a concepção de Cristo. Até o séc. XX esse modelo se manteve praticamente inalterado, mas a partir dos movimentos de reforma litúrgica, se iniciaram diversas “operações sobre o modelo”, que é ainda uma *questio disputata*.

O autor quer mostrar que o conceito de transubstanciação leva a uma compreensão de presença de Cristo abstrata, difícil de ser reconhecida. Para uma experiência mais profunda da Presença Real de Cristo, Carra propõe a desconstrução do modelo clássico. No centro dessa revisão está a “forma do sacramen-

to”, que deve ser reconhecida como “processualmente ‘agida’”. Ou seja, Carra percebe o distanciamento entre o sacramento e o rito. Este permanece como útil apenas para realizar aquele, e não constituinte de lugar de Presença de Cristo. A redescoberta da “forma ritual” como essência da Eucaristia une o sacramento e seu rito.

Dessa forma, no centro da Eucaristia não estão as fórmulas da consagração, mas sim a ação toda que inicia na preparação dos dons, perpassa por toda a ação eucarística, pela fração do pão e chega à comunhão.

Zeno Carra avalia o modelo tomasiano-tridentino de forma precisa e aponta suas dificuldades inerentes para uma experiência eucarística mais ampla e verdadeira. Esse modelo foi gerado a partir de discussões medievais e modernas, preparando uma *ratio sacramenti* “que pode ser sintetizada em um sistema de relações, composto por ‘pontos de referência’ e por ‘laços formais’ entre eles, que são definidos como ‘eixos’”. (ANDREA GRILLO, 2018a)

Esses eixos desenham de uma forma geral a experiência eucarística. Abaixo serão apresentados resumidamente, segundo Andrea Grillo, as conexões entre os diversos pontos de referência, que são: o fundamento cristológico, o evento celebrativo, ou rito do sacramento, a Igreja que celebra o sacramento e o homem crente que está no fato sacramental.

A rocha-firme do fato eucarístico é o ente. Ele que governa o rito. No conceito de transubstanciação, o rito é elemento secundário na dimensão ontológica da Eucaristia. Jesus entrega, sob a forma de ceia, quatro articulações rituais: *accepit, gratiam agit / benedixit, fregit, dedit*. Essas articulações se subordinam à segunda delas. As outras três perdem relevância ontológica. Por exemplo, a comunhão se torna apenas consequência da consagração, já que o fato Eucaristia já estaria cumprido.

Dessa forma, a garantia da presença de Cristo na Eucaristia se daria na passagem de substância a substância. Sendo assim, os eventos histórico-salvíficos de Cristo perderiam relevância ao dado objetivo da presença. Se a entificação é a que garante a presença do Senhor, Ele permanece de alguma forma “interno” aos elementos consagrados. No que toca à ritualidade, as categorias dos Padres

da Igreja de “figura”, “imagem” e “similitude” se diluem e ficam imperceptíveis. Isso se torna mais evidente na “teologia do sacrifício”. Há uma multiplicação destes. O rito se torna secundário, servindo apenas como suporte para um núcleo de entificação.

O acesso do homem à Eucaristia também sofre prejuízos nessa forma de conceber a presença. Uma relação mais racional em detrimento da sensível se torna uma consequência negativa. No que tange ao rito, há um afastamento de participação ativa e envolvente, sendo que o homem não se insere na ritualidade, mas esta é posta “diante” dele. Como consequência, “o benefício da missa, baseado em uma lógica ôntica não sensível, pode prescindir até da presença dos beneficiários”(ANDREA GRILLO, 2018a).

Zeno Carra recorda que na época patrística, a celebração da Eucaristia alimentava conscientemente a assembleia de que esse era o lugar em que Cristo se fazia presente em sua Igreja, ou seja, local onde a *ecclesia* era gerada, edificada e compaginada. A presença Cristo-Corpo (enquanto Igreja) tem sua raiz na centralização do mistério e do rito, do fato Eucaristia. Quando se assume uma centralidade “presencial-ôntica” do fato eucarístico, em detrimento da “ritual-ativa”, a Igreja se torna extrínseca à Eucaristia. Essa consequência da leitura de Carra e demais críticos da teoria da transubstanciação é bastante grave, já que leva de alguma forma à “exclusão” da Igreja, por estar conectada de forma secundária à celebração eucarística.

Carra tem clareza de que estamos distantes de um novo modelo elaborado sistematicamente. Existem muitos argumentos para desestruturar o modelo tradicional herdado da tradição tomista-tridentina, mas o caminho a uma nova teologia eucarística é ainda longo. Com nosso autor, vamos acompanhar a identificação de modelos que ele traz em seu livro *Hoc Facite*.

O Movimento Litúrgico e a Reforma Litúrgica foram marcos no séc. XX para um novo olhar celebrativo sobre a Igreja. Elas trazem a descoberta do valor da “ação” do ato de culto. Dois importantes articuladores são M. Festugière e R. Guardini. Consideram que na liturgia o fator tempo é superior ao fator espaço. Ou seja, o problema da entificação privilegia o fator espaço, enquanto uma ação

ritual é um processo formal que se desenrola no tempo.(ZENO CARRA, 2018, p. 122-132)

Para Carra, no entanto, o ponto fundamental não chega a ser tocado pelos autores citados. Para ele, é a essência da celebração o que deve ser elucidada. Além disso, esclarece que a questão da cisão entre abordagem litúrgica e a reflexão sistemática continua sendo uma questão aberta até hoje, ainda a ser sintetizada.

A desestruturação do modelo clássico para a compreensão da presença real vem sobretudo da Reforma Litúrgica, seja como projetada pela *Sacrossantum Concilium*, seja como realizada pelo novo *Ordo Missae*.(ANDREA GRILLO, 2018c).

No caso da *Sacrossantum Concilium*, Zeno observa uma falha dos padres conciliares na compreensão da incidência da “prática litúrgica” sobre a “substância dogmática”. Mas apesar disso, ainda aponta três níveis de revisão do modelo clássico de presença eucarística.

O primeiro, quando fala da natureza “histórico-salvífica” da liturgia (SC 1-13) ao ressaltar que a Eucaristia é tanto sacramento quanto sacrifício. É presença do sacrifício pascal de Cristo. Em seu centro, ela é presença de um ato e em virtude desse ato, é presença do agente. No modelo clássico, diversamente, a Eucaristia era presença ôntica (sacramento), da qual dependia uma ação salvífica (sacrifício).(ZENO CARRA, 2018, 196)

O segundo nível de revisão aponta para a SC 7, onde o documento trata da grande modalidade da ação de Cristo na liturgia. Explicita os lugares dessa presença: no sacrifício da missa, tanto na pessoa do ministro, como nas espécies eucarísticas. Presente pela sua virtude nos sacramentos. Presente na sua Palavra, pois é ele quem fala quando na Igreja se leem as Sagradas Escrituras. Presente quando a Igreja ora e salmodia, pois “onde se acharem dois ou três reunidos em meu nome, aí estou no meio deles” (Mt 18,20). Através dela, portanto, é possível ter acesso de diferentes formas à presença de Cristo.(ANDREA GRILLO, 2018c)

O terceiro, está na introdução da noção conciliar de *actuosa participatio*, vistas na *Sacrossantum Concilium* 11, 14 e 47-48. A exortação pede uma parti-

cipação dos ativa, no sentido de terem a reta intenção, adaptarem a mente às palavras, e cooperarem com a graça divina para não a receber em vão. Convida a participarem consciente, ativa e frutuosa da ação litúrgica. Continua ressaltando que a liturgia é a primeira e necessária fonte, da qual os fiéis podem haurir o espírito genuinamente cristão. Por isso, os fiéis não devem assistir a este mistério da fé como estranhos ou expectadores mudos, mas participem na ação sagrada, consciente, piedosa e ativamente. Portanto, é um conceito que abrange a ação litúrgica numa descentralização sacramental, para uma experiência eclesial de encontro com o Cristo ressuscitado. (ZENO CARRA, 2018, p. 201)

Em síntese, pode-se dizer que o documento sobre a liturgia, segundo Carra, amplia o espaço de operacionalidade sobre o modelo. “Se a inferência é coesencial ao dado essencial, isso deve ser concebido de outra forma que um em-si substancial posto diante dos fiéis. Ele deve ser novamente compreendido de acordo com categorias que admitam a ação de quem tem acesso como intrínseca ao dado ao qual ele infere. A noção tomista de substância, dados os resultados prático-litúrgicos que ela permitiu quanto à posição dos fiéis, não é adequada”. (ZENO CARRA, 2018, p. 203)

Além do texto da Constituição conciliar de liturgia, Carra se debruça sobre o *Novos Ordo Missae*, que atua sobre o modelo clássico de compreensão da presença eucarística. É introduzida uma nova descrição da “*forma missae*”, além de elaborar uma nova “fórmula de consagração”. Na Instrução Geral do Missal Romano (IGMR), é apresentada a forma da Eucaristia em quatro ações de Cristo e da Igreja. De Cristo: tomou; deu graças; partiu e deu. Da Igreja: apresenta os dons; faz a oração eucarística; fraciona o pão e distribui a comunhão/comunga. Assim, o coração do evento eucarístico não está na consagração com as fórmulas eucarísticas e a consequente conversão substancial, porém, o coração é o acontecimento de uma ação, o dar-se diacrônico de uma forma coerente e estruturada que une em si as pessoas, palavras, objeto, tempo e espaço. (ANDREA GRILLO, 2018)

A partir dessas projeções de desestruturação do modelo clássico, Zeno Carra apresenta tentativas pós conciliares de reformulação da “transubstanciação”. O autor divide em dois momentos a pesquisa teológica mais relevante: o fenome-

nológico-religioso e o ontológico-relacional.

No nível fenomenológico-religioso, que se insere no debate ecumênico, reelabora a tradição dogmática deslocando a “presença” do plano ontológico ao plano relacional, dessa forma recuperando o fundamento pascal da Eucaristia. Ele cita Ratzinger, que traduz a transubstanciação em termos escatológicos e criaturais como “perda de autonomia”.

Na perspectiva ontológico-relacional, há uma concentração na superação de uma “ontologia metafísica” mediante uma “ontologia relacional”, que repensa a relação entre sujeito e objeto. Nas palavras de Andrea Grillo, “ela elabora sobretudo duas categorias – as de ‘dom’ e de ‘sinal’ – mediante as quais tenta traduzir o modelo clássico em forma nova. No entanto, essa linha também não está isenta de riscos. Em particular, na versão oferecida por K. Rahner, Carra vê os riscos [...], cujo resultado parece paradoxal: embora querendo superar o modelo escolástico-tridentino, essas tentativas correm o risco de confirmar o dualismo e a relativização da dimensão real-histórica, privilegiando ainda um acesso puramente ‘noético’ à presença.”(ANDREA GRILLO, 2018)

Em 1965, o magistério da Igreja intervém sobre o tema da presença real com a encíclica de Paulo VI, *Mysterium Fidei*, sobre o Culto da Sagrada Eucaristia. Se destaca a importância do tema, lembrando que a Sagrada Liturgia ocupa o primeiro lugar na vida da Igreja, e o Mistério Eucarístico se encontra no coração e centro desta. Ainda na introdução do documento, uma intenção de fundo e horizonte de leitura é posta: “Da restauração da Sagrada Liturgia, esperamos firmemente que hão de brotar frutos copiosos de piedade eucarística, para que a Igreja santa, elevando este sinal de salvação e piedade, cada dia mais se aproxime da unidade perfeita e convide para a unidade da fé e caridade todos quantos se gloriam do nome de cristãos, atraindo-os suavemente sob o impulso da graça divina”.(*Mysterium Fidei*, 6) Se percebe a intenção ecumênica citada no documento, quando a Eucaristia é vista como sacramento destinado à unidade.

Na encíclica, porém, o Papa afirma que existem alguns motivos de grave solicitude pastoral e de ansiedade sobre questões que tocam à questão eucarística. Diz explicitamente que não é lícito discutir sobre o mistério da transubstanciação

“sem mencionar a admirável conversão de toda a substância do pão no corpo e de toda a substância do vinho no sangue de Cristo[...]. Nem é lícito, por fim, propor e generalizar a opinião que afirma não estar presente Nosso Senhor Jesus Cristo nas hóstias consagradas que sobram, depois da celebração do Sacrifício da Missa” (*Mysterium Fidei*, 11). Além disso, Paulo VI afirma de forma contundente que “não se pode tolerar quem pretenda expungir, a seu talante, as fórmulas usadas pelo Concílio Tridentino ao propor a fé no Mistério Eucarístico. Essas fórmulas, como as outras que a Igreja usa para enunciar os dogmas da fé, exprimem conceitos que não estão ligados a uma forma de cultura, a determinada fase do progresso científico, a uma ou outra escola teológica, mas apresentam aquilo que o espírito humano, na sua experiência universal e necessária, atinge da realidade, exprimindo-o em termos apropriados e sempre os mesmos [...]. São, portanto, fórmulas inteligíveis em todos os tempos e lugares” (*Mysterium Fidei*, 24).

Mais adiante em sua encíclica, Paulo VI trata em específico do tema da transubstanciação. Recorda que este constitui o “maior dos milagres” e que é necessário escutar com docilidade e atenção a voz da Igreja docente e orante. “Ensina-nos que neste Sacramento Cristo se torna presente pela conversão de toda a substância do pão no seu Corpo e de toda a substância do vinho do seu Sangue; conversão admirável e sem paralelo, que a Igreja Católica chama, com razão e propriedade, ‘transubstanciação’. Depois da transubstanciação as espécies do pão e do vinho tomam nova significação e nova finalidade, deixando de pertencer a um pão usual e a uma bebida usual, para se tornarem sinal de coisa sagrada e sinal de alimento espiritual; mas só adquirem nova significação e nova finalidade por conterem nova ‘realidade’, a que chamamos com razão ‘ontológica’. Com efeito, sob as ditas espécies já não há o que havia anteriormente, mas outra coisa completamente diversa: isto não só porque assim julga a fé da Igreja, mas porque é uma realidade objetiva, pois, convertida a substância ou natureza do pão e do vinho, no Corpo e no Sangue de Cristo, nada fica do pão e do vinho, além das espécies; debaixo destas, está Cristo completo, presente em sua ‘realidade’ física, mesmo corporalmente, se bem que não do mesmo modo como os corpos se encontram presentes localmente” (*Mysterium Fidei*, 48).

Para explicitar esta verdade de fé, o papa recorre aos Padres da Igreja, como

São Cirilo de Jerusalém, São João Crisóstomo, Santo Ambrósio. Recorda os Concílios Ecumênicos de Latrão, de Constança, de Florença e de Trento, sobre o mistério da conversão eucarística. Lembra ainda de Pio VI, opondo-se aos erros do Sínodo de Pistóia, recomendando aos párocos que ao ensinar sobre a Eucaristia, não deixassem de falar da transubstanciação. Da mesma forma, assinala que Pio XII recordou os limites que não devem ultrapassar aqueles que aprofundam o mistério da transubstanciação. (*Mysterium Fidei*, 55-56)

### **Os contrapontos de Zeno Carra à resposta magisterial e a nova proposta de modelo**

A crítica que Carra dirige ao documento magisterial *Mysterium Fidei* é expressa a certo efeito de bloqueio da pesquisa teológica em torno do tema da presença real, pois a encíclica, segundo ele, assume apenas o modelo clássico como único critério de discernimento. Não é levado em conta as tentativas de demonstrar novos modelos para dizer e viver a fé na presença real de Cristo na eucaristia. (ZENO CARRA, 2018, p. 184)

O autor ressalta que é preciso considerar a relação entre história e dogma de forma menos rígida. Diz que a verdade não está em um fluxo “noético” de ideias atemporais subterrâneo à história, porém, na própria experiência da história dos fiéis. Dessa forma, a encíclica, ao repropor a transubstanciação como modelo, também repropõe coerentemente o modelo de acesso do qual ela é parte e veículo. O dogma não pode ser descartado: não porque ele nos oferece proposicionalmente a verdade eterna, mas como permanece para sempre para atestar a luta histórica em que ele defendeu simultaneamente a prática de acreditar. O dogma ainda é válido hoje: não naquele podemos tirar dele ideias eternas e sempre novas, mas em que atesta as comparações já passadas das quais tirar lições hoje não repetir palavras que feririam sua fé da maneira como aqueles que então proscriviam o faziam. (ZENO CARRA, 2018, p. 184)

Zeno Carra apresenta uma nova proposta de modelo de acesso à presença real de Cristo na eucaristia. Elas dizem respeito, acima de tudo, à mudança de modelo (em nível teológico-fundamental) e, depois, também, a uma nova visão dos “nós” fundamentais da doutrina eucarística. Será exposta abaixo a análise do teólogo italiano Andrea Grillo sobre o último capítulo da obra *Hoc Facite*.

Quanto ao modelo, inserido em âmbito de teologia fundamental, “a passagem do modelo tomista-tridentino ao do séc. XX implica em três passagens muito fecundas: a) a análise da mudança de modelo, com os seus “nós” e os eixos que os unem (Cristo, ser humano, Igreja, rito e objetos envolvidos no rito), permite uma avaliação “sincrônica” e “diacrônica” muito frutuosa, tanto em termos de desenvolvimento da doutrina, quanto em termos de relação entre dogma e heresia; b) vemos ser contestada, assim, uma imagem, bastante usual, que interpreta o desenvolvimento da doutrina nestes termos: “A verdade que move a história se encontra no conteúdo noético escondido sob as formulações verbais dos discursos teológicos” (p. 222). Em vez disso, é preciso reconhecer que “o todo real, nas suas várias funções (palavra, pensamento, prática), é o lugar de inserção da verdade de Deus a nós (portanto, não uma única parte dela, isto é, o pensamento abstrato)” (p. 224); c) daí deriva uma compreensão mais adequada dos dogmas, que “não são o recipiente de um pensamento verdadeiro e absoluto, a fonte da verdade noética dentro da história. Eles são o esforço de resposta operado pela vida crente da Igreja aos movimentos de deformação histórica das formas de fé” (p. 226). (ANDREA GRILLO, 2018c)

Essas conclusões trazem muitas consequências sobre o modo como se concebe a relação com a verdade. Segundo Carra, “o verdadeiro não é posto como a inferência intelectual adequada ao objeto, mas como a colocação harmônica do sujeito em sua relação com o real. Trata-se da superação do objetivismo clássico, que guiou o ideal de conhecimento no segundo milênio da era cristã e da assunção das instâncias atuais de recuperação do sujeito. Instâncias assumidas criticamente: se a contemporaneidade insiste no sujeito [...] degenerando assim em subjetivismo ou relativismo, a nossa posição epistemológica insiste na *relação* entre sujeito e objeto, entre realidade em sentido amplo e o homem que a habita, evitando a absorção do verdadeiro num sujeito isolado” (ZENO CARRA, 2018, p. 230)

Quanto à doutrina eucarística, inserida na teologia dogmático-sacramental, o caminho percorrido por Carra demonstrou a necessidade de um novo modelo eucarístico por dois motivos. O primeiro se trata do modelo elaborado entre a Idade Média e a Idade Moderna aponta para desequilíbrios. “O modelo elabora-

do sistematicamente por Tomás, confirmado posteriormente por Trento, assumido na práxis eclesial por mais de meio milênio, tem *em si* alguns desequilíbrios. A recessão jamais pacificada deste modelo na vida da igreja dá o testemunho disso: o modelo é posto em contestação nos debates acesos (as disputas eucarísticas dos séculos IX a XI) e suportaram e geraram outros (reforma protestante) que tiveram como êxito a fratura da unidade da igreja. Desequilíbrios reconduzidos ao fato de se ter operado uma sistematização teórico-prática que relega ao segundo plano elementos centrais da tradição quanto ao fato eucarístico. Desequilíbrios nascidos do fato de se ter concentrado em alguns problemas postos como centrais na mudança epocal do mundo antigo ao medievo, e de se ter deixado à própria tutela do princípio de autoridade aqueles componentes que permaneceram fora da sistematização.”(ZENO CARRA, 2018, p. 232). O segundo motivo se deve ao deslocamento do modelo clássico a um “mundo novo” como o do século XX exige uma nova e profunda calibragem. “A importação de um modelo elaborado em uma época da história e uma outra época, distante da primeira não apenas cronologicamente, mas pelas vindouras mutações culturais.” (ZENO CARRA, 2018, p. 232). Desta forma, surgem os “delineamentos” de um novo modelo, que são expostos de acordo com a sequência: Cristo, sacramento, ontologia.(ANDREA GRILLO, 2018b)

Quanto ao “presentificado”, Carra aponta que está presente na eucaristia não o corpo histórico que ressuscitou, mas sim o crucificado ressuscitado. Desta forma, a Páscoa não se reduz a um acidente da presença real. Além disso, está aí presente a promessa do corpo humano como cumprimento da sua natureza relacional. A presença corpórea e a presença pessoal são na verdade “corpo pascal. Na Sua corporeidade, como plena relacionalidade, seu lugar histórico não se expressa como espaço estático do ente, mas no processo dinâmico de uma estrutura de conexões relacionais. O cumprimento do em-si de Cristo na morte-ressurreição é antecipado na forma ritual da ceia, que é constituída pela sequência: tomou, abençoou/deu graças, partiu, deu. Essa forma é “*forma crucis e forma Christi*”. Finalmente, conclui que inticar o lugar da presença sacramental em uma *forma* relacional diacrônica, em relação a um *ente* espacialmente considerado, absolutamente não é diminuir ou enfraquecer a presença real, mas sim fundamentá-la

na condição gloriosa e cumprida do seu Presentificado” (ANDREA GRILLO, 2018d)

Quanto ao sacramento (*signum*), “não tem a sua realização naquilo que acontece com um ente espacialmente considerado em sua *inseidade*, em torno do qual se desenharia secundária e conseqüentemente uma forma ritual. O fato do sacramento está justamente na *forma atual agida*, dentro da qual os *entes* (estamos na história e, portanto, podemos considera-los assim ainda) pão e vinho também são inevitavelmente colocados. [...] Assim, a forma do sacramento não é a ceia propriamente dita, mas aquele processo em quatro ações que conecta [...] aquele que preside, pão e vinho, discípulos”(ZENO CARRA, 2018, p. 241-242). Isso significa “indicar na ação litúrgica, que, para a eucaristia, tem-se na ação de tal forma, o nível essencial do sacramento. Não o seu marco cerimonial. É todo o processo ritual que é reconhecido como essencial. Isso implica, em nível dogmático, a decisiva superação da distinção clássica entre sacramento e uso. O autor conclui que “o modelo clássico se fundamenta no pensamento espacializante ôntico grego e, por isso, não hesita em encerrar o fato eucarístico na relação de pregação lógico-performativa entre o pronome *hoc*, a referência ao pão *em si* e o predicado *corpus meum*, tudo através da cópula *est* (e o mesmo para o vinho). Mas um olhar fenomenológico nos mostra que essa é uma abstração filosófica que faz uma certa violência ao texto. Os pronomes demonstrativos (*hic-hoc*) referem-se a um pão e a um vinho *agidos*, não a um pão e vinho *em si*” (p. 245). Finalmente, aponta que “o modelo da transubstanciação impede que a *ratio sacramenti* detenha em si a tensão escatológica: quando transubstanciados, pão e vinho consagrados *absolutamente não podem* ser a antecipação histórica da irrupção progressiva do *eskaton*: eles não são mais eles mesmos e, portanto, o que ocorre com eles não tem nada a ver com o destino final da criação, em que tudo será cumprido em plenitude e não transubstanciado! O modelo que estamos esboçando, por sua vez, permite a reivindicação escatológica: a presença do Ressuscitado emerge na história na conexão formal-relacional *entre* os elementos. Estes, portanto, não perdem a si mesmos, mas se cumprem na sua relacionalidade com todo o resto, precisamente por serem assumidos na posição da forma sacramental” (p. 247).

Sobre a ontologia (*res*), “ainda é preciso se perguntar, porém, se o advérbio *substantialiter*, que caracterizou a tradição eucarística dos últimos 500 anos, pode ser reduzido a essa interpretação negativa – diríamos não ocasionalista da eucaristia – e privado de ‘conteúdo positivo’. Para responder a essa objeção e elaborar uma ‘ontologia eucarística’, é necessário que Carra prossiga em diversos planos. (ANDREA GRILLO, 2018d). Primeiramente, Carra expõe que “a pergunta [...] deve ser posta dentro do modelo que a reflexão teológica fornece. O que acontece com *este* pão e *este* vinho *liturgicamente* agidos?” (p. 249). Mas, se o acesso ao Cristo ressuscitado é dado “em uma *forma relacional dinâmica*, em vez de em uma *inseidadeôntica substancial*, então os pontos de conexão da forma, os elementos nela envolvidos, sobre os quais ela estende o seu conjunto processual, orgânico e coeso de vetores conectivos, são todos intrínsecos à própria forma. A forma se cumpre na manducação sacramental, porque ela é sua parte estrutural. A manducação é essencial ao sacramento e, portanto, à presença” (p. 251). “A Igreja também, na sua relação com a eucaristia, é, em pleno direito, *corpus Christi*: porque ela é parte intrínseca da forma sacramental da Sua presentificação. A comunhão dos fiéis do único pão tomado, eucaristizado, partido e dado é partícipe da forma presentificante. E, portanto, o elemento fiéis-Igreja, que tal vetor da forma conecta, faz parte da única presença corpórea do Cristo pascal” (p. 251-252). Daí também deriva, por fim, uma afiada releitura da SC 7 sobre a presença de Cristo: “Portanto, não vários *modos* justapostos (e não mais teorizáveis) da presença real de Cristo (modo eucarístico, modo eclesial, modo daquele que preside), mas sim diversos *polos* intrínsecos à única *forma orgânica* de presentificação *real, corpórea e não ocasional* (portanto, “substancial”) do próprio Cristo crucificado ressuscitado” (p. 252). (ANDREA GRILLO, 2018d)

## Conclusão

O modelo apresentado por Zeno Carra se insere no quadro das novas teologias eucarísticas que surgem no período pós-conciliar. Ao criticar o conceito de transubstanciação, aponta para limites que ele traz à experiência eucarística dos católicos, mas também ao diálogo ecumênico, na questão do acesso à eucaristia, e em nosso caso específico, ao do cômputo protestante. Quando da resposta

do prefeito para a Congregação para a Doutrina e Fé, Luiz Ladaria, ao Cardeal Marx, então presidente da Conferência Episcopal Alemã, sobre o documento intitulado Caminhar com Cristo (Handreichung), aponta para três questões delicadas a serem discernidas. A primeira dela é que a questão da admissão à comunhão dos cristãos evangélicos nos casamentos interconfessionais é uma questão que afeta a fé da Igreja e tem uma relevância para a Igreja universal. Considerando as pesquisas sobre a fé na presença real de Cristo na eucaristia, tanto da parte luterana quanto católica, revisitar e aprofundar este tema é fundamental para o discernimento a respeito da intercomunhão eucarística, iniciando pelas famílias constituídas por matrimônios mistos. A proposta de Carra de um novo modelo é meritória de aprofundamentos, já que amplia as possibilidades de discernimento sobre a possibilidade de intercomunhão para o cônjuge protestante, além de favorecer de forma ampla a aproximação ecumênica.

## Referências

- ANDREA GRILLO. *Nova teologia eucarística: “Hoc facite” e o modelo clássico da presença eucarística. Artigo de Andrea Grillo (parte 2)*. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/577446>>. Acesso em: 11 maio 2021a.
- ANDREA GRILLO, M. *Nova teologia eucarística: “Hoc facite”, linhas sistemáticas do novo modelo. Artigo de Andrea Grillo (última parte)*. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/578069>>. Acesso em: 21 maio 2021b.
- ANDREA GRILLO, M. *Nova teologia eucarística: “Hoc facite”, rumo a um novo modelo de presença eucarística no século XX. Artigo de Andrea Grillo (parte 3)*. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/578018>>. Acesso em: 11 maio 2021c.
- ANTONIO DALL’OSTO. *Ainda sobre a Eucaristia nos casamentos mistos*. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/579764-ainda-sobre-a-eucaristia-nos-casamentos-mistos>>. Acesso em: 21 maio 2021a.
- ANTONIO DALL’OSTO. *Alemanha: comunhão também aos cônjuges protestantes*. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/576552-alemanha-comunhao-tambem-aos-conjuges-protestantes>>. Acesso em: 19 maio 2021b.
- ANTONIO DALL’OSTO, M. *Sobre a comunhão ao cônjuge protestante*. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/188-noticias/noticias-2018/578493-sobre-a-comunhao-ao-conjuge-protestante>>. Acesso em: 20 maio 2021c.
- CONFERÊNCIA EPISCOPAL ALEMÃ. *Mit Christus gehen – Der Einheit auf der Spur*. . [S.l: s.n.], 2018

- PAULO VI. *Mysterium Fidei*: Sobre o Culto da Sagrada Eucaristia. Roma, 1965. Disponível em: <[http://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_03091965\\_mysterium.html](http://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_03091965_mysterium.html)>. Acesso em: 17 maio 2021.
- PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS. *O Bispo e a Unidade dos Cristãos*: Vademecum Ecumênico. Brasília: CNBB, 2021.
- PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS E FEDERAÇÃO LUTERANA MUNDIAL. *Do Conflito à Comunhão: Comemoração conjunta Católico-Luterana da Reforma em 2017*. [S.l.]: Sinodal; CNBB, 2015.
- SESBOÛÉ, B. *et al.* *História dos dogmas - tomo 2: O homem e sua salvação*. São Paulo: Loyola, 2003.
- ZENO CARRA. *Hoc Facite. Studio Teologico-Fondamentale Sulla Presenza Eucaristica di Cristo*. Assisi: Citadella Editrice, 2018.

## A multiplicação dos pães em João 6: entre possibilidade e impossibilidade

The multiplication of breads in John 6:  
between possibility and impossibility

\* *Gilvan Leite de Araújo*

### Resumo

A narrativa joanina da Multiplicação dos Pães acontece durante a celebração da Páscoa Judaica. Portanto, esta solemnidade é referencial para a proposta do autor. Além disso, é posto destaque sobre as figuras de dois discípulos, André e Filipe, que interagem com Jesus durante a narrativa. Tendo em vista que a narrativa da Multiplicação dos Pães está presente nos quatro Evangelhos, aqui se deseja evidenciar a importância da Festa da Páscoa e Filipe e André. Por questões metodológicas será trabalhado apenas os primeiros quinze versículos do sexto capítulo, que compõe a primeira parte da narrativa joanina.

**Palavras-Chave:** Multiplicação dos Pães; Páscoa Judaica; André; Filipe

### Abstract

The Johannine narrative of the Multiplication of the Loaves takes place during the celebration of the Jewish Passover. Therefore, this solemnity is a reference for the author's proposal. In addition, emphasis is placed on the figures of two disciples, Andrew and Philip, who interact with Jesus during the narrative. Bearing in mind that the narrative of the Multiplication of the Loaves is present in the four Gospels, here we wish to highlight the importance of the Passover Feast and Philip and Andrew. For methodological reasons, only the first fifteen verses of the sixth chapter,

\*Pós-doutorado em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma (PUG). Coordenador do Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia da PUC-SP. Líder do Grupo de Pesquisa em Literatura Joanina - LJO. Contato: glaraujo@pucs.br

Revista de Cultura  
Teológica

Texto enviado em  
31.01.2022  
Aprovado em  
09.03.2022

Ano XXX - Nº 101  
Jan - Abr 2022



Programa de Estudos  
Pós Graduação em  
Teologia - PUC/SP

which make up the first part of the Johannine narrative, will be worked on.

**Keywords:** Multiplication of Bread; Jewish Passover; Andrew; Philip

## Introdução

O Quarto Evangelho apresenta Jesus peregrinando três vezes para Jerusalém para a celebração da Páscoa. Este fato situa bem a cronologia de Jesus, que, tecnicamente, desenvolve sua atividade pública num período de três anos. As narrativas joaninas da Multiplicação dos Pães e da Caminhada sobre as Águas acontecem durante a segunda narrativa sobre a Páscoa Judaica (Jo 6). Segundo Moloney (2007, p. 169), o sexto capítulo do Evangelho de João é uma coerente narrativa cristã cuidadosamente articulada, que reflete sobre Jesus e sobre a Páscoa Judaica.

Os quatro evangelhos apresentam a narrativa da multiplicação dos pães realizada por Jesus (Mt 14,13-21; 15,32-39; Mc 6,30-44; 8,1-10; Lc 9,10-17; Jo 6,1-71). Esta é uma das ações realizadas por ele que permaneceu impressa no coração das comunidades.

Mateus e Marcos apresentam duas narrativas respectivamente sobre o mesmo tema, tendo como ponto de partida a ideia da “compaixão” (*splagcni, zomai*: Mt 14,14; 15,32; Mc 6,34; 8,2) de Jesus pela multidão que o segue, pois são vistas por ele como “*ovelhas sem pastor*” (Mc 6,34). Outra característica das narrativas é o pedido dos discípulos para despedir a multidão diante da falta de comida o que leva à multiplicação dos pães e peixes. Leva-se em conta, ainda, que as narrativas da Multiplicação do Pães presentes nos quatro Evangelhos ocorrem na região da Galileia. Contudo, os quatro Evangelhos não descrevem diretamente o local. As narrativas de Mateus e Marcos apenas indicam proximidades com o Mar da Galileia (Mt 14,13-21; 15,32-39; Mc 6,30-44; 8,1-10). Lucas descreve que o milagre ocorreu próximo de Betsaida (Lc 9,10-17). Por sua vez, o Quarto Evangelho situa o milagre próximo de Tiberíades (6,23) e a caminhada sobre as águas entre Tiberíades e Cafarnaum (6,24) no lago, designado pelo autor como

Mar da Galileia e de Tiberíades (Jo 6,1). Estes são elementos importante para uma análise sociológica do tema da multiplicação dos pães e da caminhada sobre as águas na narrativa joanina (Araujo, 2021, p. 188-200).

Além disso, salta aos olhos de um leitor atento que, a narrativa da multiplicação dos pães joanina ocorra durante a Festa da Páscoa. Por que o autor situa a narrativa joanina durante da Festa da Páscoa? Este é uma importante indagação para a compreensão da perspectiva teológica do autor que buscaremos analisar nesta pesquisa a partir da solenidade e das figuras de André e Filipe que interagem efetivamente na narrativa.

## A narrativa de Jo 6

No Quarto Evangelho as Festas e Solenidades de Israel servem de pano de fundo para a manifestação messiânica de Jesus Cristo. o autor do Evangelho toma como base a Torá de Ezequiel (40-48). Nesta narrativa é descrito o “Templo Futuro”, no qual será celebrado as principais solenidades de Israel, com exceção de Pentecostes (Shavuot), este, também, seria uma explicação para a sua ausência no Evangelho. Neste sentido, a narrativa da Multiplicação dos Pães em João, sendo ambientado no tema pascal judaico possui particular perspectiva messiânica. Jesus é descrito pelo autor, participando de três celebrações da Páscoa Judaica (Jo 2,13; 6,4 e 11,55). Na primeira (2,13) e na terceira narrativa (11,55) a celebração Páscoa é apresentada em termos de purificação (purificação do Templo e lava-pés) e na cidade de Jerusalém, enquanto, a segunda narrativa (6,4) situa Jesus na Galileia entre Tiberíades e Cafarnaum.

Chama a atenção, na segunda narrativa, o fato de uma grande multidão faminta e não peregrinando para Jerusalém. Existia obrigatoriedade de todo “hebreu” subir a Jerusalém para as três grandes festas a fim de se apresentar diante de Deus (Páscoa, Pentecostes e Tendias: Ex 23,14.17; 34,23 Dt 16,16-17). Neste sentido, qual seria o motivo de uma grande multidão se encontrar na Galileia quando deveriam subir para Jerusalém a fim de celebrar a Páscoa? Leva-se em conta que as prescrições de Êxodo e Deuteronômio apresentam outra prerrogativa, ou seja, nenhum homem pode se comparecer diante de Deus de mãos vazias (cf. Ex 23,15.19; 34,26; Dt 16,16-17). Jesus, antes da segunda narrati-

va da Páscoa, está diante de uma multidão faminta e sem nada para oferecer à Deus. A narrativa deixa transparecer uma situação social de miséria no qual se encontra “uma grande multidão”. Tendo a terra sido dada, a fidelidade a Lei se torna garantia de fartura e segurança (cf. Dt 6) o que permitiria, durante as peregrinações à Jerusalém, todo hebreu levar os produtos da terra para depositar diante de Deus, como reconhecimento das graças obtidas (terra e frutos da terra). A narrativa da Multiplicação dos Pães, põe em evidência, que este conceito não está sendo praticado, mais exatamente, a Lei não está sendo cumprida, pois o povo de Deus passa fome e vive na miséria. Portanto, a narrativa descreve um escândalo que sobe aos céus.

## Características Exegéticas de Jo 6

A narrativa de Jo 6 é bem delimitada entre os capítulos 5 e 7. A fórmula de transição “meta, tau/ta” serve de delimitação entre os dois capítulos. Além disso, a mudança espacial através da indicação geográfica serve de passagem entre os capítulos 5 e 6; em Jo 5 (Jerusalém/Galileia), e entre os capítulos 6 e 7 (Galileia/Jerusalém). O deslocamento espacial entre os capítulos 5 a 7 leva muitos estudiosos a considerarem o capítulo 6 como uma glosa ou texto deslocado, justamente por causar desta discrepância geográfica (Jerusalém-Galileia-Jerusalém). Em todo caso, os três capítulos situam Jesus em celebrações festivas de Israel. No capítulo 5 Jesus se encontra numa festa não especificada pelo autor. Muitos estudiosos tentam ineficazmente designá-la como uma festa de Shavuot, mas não existe nenhum fundamento para tal dentro da construção da narrativa e dentro da teologia joanina. No capítulo 6, Jesus se encontra na Galileia, as vésperas da festa da Páscoa e, no capítulo 7, Jesus retorna para Jerusalém a fim de participar da Festa das Tendas.

Em relação ao capítulo 6, os quatro primeiros versículos fornecem o “*pano de fundo*” no qual se desenvolverá todo o capítulo, ou seja, a celebração da Páscoa Judaica (Araujo, 2017, p. 84-85), cujo elementos históricos são brevemente descritos (saída do Egito, travessia do mar e subida ao monte).

A narrativa da Multiplicação dos Pães em João apresenta dois milagres respectivamente: a multiplicação dos pães (6,1-15) e Jesus caminha sobre as águas

(6,16-21). Além disso, a narrativa abrange dois dias (6,1-21 = 1º dia e 6,22-71 = 2º dia). Os vv. 5-15 são situados durante o dia e os vv. 16-21, durante a noite. A narrativa do segundo dia (6,22-71) ocorre totalmente durante o dia (KIM, 2007, p. 310-311).

Teologicamente, a narrativa da multiplicação dos pães em João, assume caráter messiânico, mais exatamente, dentro da perspectiva do messianismo samaritano. O universo samaritano também manteve viva a espera de um Messias. Mas a figura messiânica, ou seja, da grande salvação futura, foi para os samaritanos diferente da concepção de Jerusalém. Quem rompeu com o poder de Jerusalém, também rompeu com suas tradições messiânicas baseada na ideia do “ungido” (rei, sacerdote...). Sinal desta ruptura, é o fato de que os samaritanos não acolheram no cânon livros como os de Samuel e Reis, nos quais transparecia a promessa de um reino eterno de Davi; como não foi acolhido livros proféticos, pois estes eram diretamente ligados à casa reinante. Contudo, a ideia de profeta não desapareceu entre os samaritanos e se tornou fundamento do seu messianismo. Somente que os verdadeiros profetas, para eles, eram apenas dois: Moisés e o Messias futuro que seria como ele (KIM, 2007, p. 313): *“Quando entrares na terra que Iahweh teu Deus te dará, não aprendas a imitar as abominações daquelas nações... Iahweh teu Deus suscitará um profeta como eu no meio de ti, dentre os teus irmãos, e vós o ouvireis”* (Dt 18,9.15)

Segundo Sacchi (2019, p. 158-160) instrumento de salvação futura não seria um “ungido”, mas um profeta como Moisés. Profeta era somente aquele que havia falado com Deus face-a-face (cf. Ex 33,11.20; Nm 12,6-8; Dt 34,10). A especulação samaritana sucessiva se procurará estabelecer a função da figura de Moisés na história da salvação, no qual Moisés se torna um mediador entre Deus e os homens com características supra-humanas. Textos samaritanos tardios, como o *Memar Marqa*, composto por volta dos séculos II a IV d.C. descrevem a fé na figura de um misterioso *taheb* (=aquele que restaura, converte), uma figura profética, mas também real e sacerdotal, muito próximo das descrições joaninas do relato da Samaritana (Jo 4,25).

Enquanto o pensamento judaico, mesmo destacando o messianismo sacer-

dotal durante o período sadoquita, jamais renegou a perspectiva do messianismo real davídica. O pensamento samaritano permaneceu fiel à tradição que aguardava um único salvador, um só Messias de Israel, e este seria O Profeta.

Nos tempos anteriores à chegada de Jesus, as esperanças messiânicas renasceram com toda força, assumindo formas diversas. Gerou-se expectativas do Ungido de Davi, ou de Aarão, ou de Israel, ou O Profeta e outras formas. Os autores neotestamentários buscaram aplicar à figura de Jesus estes atributos messiânicos, configurando-o num messianismo, que poderíamos chamar, “polivalente”. Tal contexto explica a reação dos presentes que reconhecem Jesus como “o profeta que devia vir ao mundo” (6,14). O autor expressa claramente esta perspectiva quando equipara Jesus à Moisés através dos primeiros versículos (6,1-4):

Moisés	Jesus
Travessia do Mar Grande multidão o segue Subida da Montanha	
Páscoa	

Os quatro primeiros versículos apresentam uma síntese do contexto celebrativo da Páscoa, ou seja, a saída do Egito, a travessia do mar, chegada ao Sinai e subida da montanha. A libertação dos hebreus da terra do Egito surge quando Deus contempla a situação do seu povo: “*Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvei o seu clamor por causa dos seus opressores*” (Ex 3,7). O versículo expressa uma situação de miséria social causada pela opressão, no qual Deus se posiciona a favor do oprimido vindo em seu socorro.

Assim como Deus vê a miséria do seu povo e vem em seu socorro, Jesus, se posiciona do mesmo modo ao observar uma multidão faminta. Na perspectiva do Êxodo, a libertação pressupõe uma Aliança (Ex 19), no qual fica estabelecido uma pertença, assegurada juridicamente pela Lei (Ex 24). Neste contexto, o sair da terra da escravidão tem em vista subir para a terra de libertação: “*Por isso desci a fim de libertá-lo da mão dos egípcios, e para fazê-lo subir daquela terra a uma terra boa e vasta, terra que mana leite e mel*” (Ex 3,8).

O escândalo apresentado pela narrativa de Jo 6 é exatamente o fato des-

te Povo Eleito estar numa situação de miséria e opressão, como se encontrava quando eram escravos no Egito:

Não perverterás o direito do estrangeiro e do órfão nem tomarás como penhor a roupa da viúva. Recorda que foste escravo na terra do Egito, e que Iahweh teu Deus de lá te resgatou. É por isso que eu te ordeno agir deste modo. Quando estiveres ceifando a colheita em teu campo e esqueceres um feixe, não voltes para pegá-lo: ele é do estrangeiro, do órfão e da viúva, para que Iahweh teu Deus te abençoe em todo trabalho das tuas mãos. Quando sacudires os frutos da tua oliveira, não repasses os ramos: o resto será do estrangeiro, do órfão e da viúva. Quando vindimares a tua vinha, não voltes a rebuscá-la: o resto será do estrangeiro, do órfão e da viúva. Recorda que foste escravo na terra do Egito. É por isso que eu te ordeno agir deste modo. (Dt 24,17-22)

Quando Jesus encontra o seu povo em estado de miséria ele evidencia que o direito do pobre não está sendo observado. A Lei não está sendo praticada. A Terra Prometida está sendo transformada na Terra da Escravidão.

### Esquema geral da Narrativa:

Habitualmente os estudiosos tendem a propor a seguinte divisão para a narrativa da multiplicação dos pães:

- vv. 1-15: Narrativa da Multiplicação dos Pães
- vv. 16-21: Jesus caminha sobre o mar
- vv. 22-66: discurso na Sinagoga de Cafarnaum
- vv. 67-71: Profissão de fé de Pedro

Beutler apresenta interessante relação entre a narrativa joanina em paralelo com a narrativa marcana:

Multiplicação dos pães	Mc 6,32-44	Jo 6,1-15
Caminhando sobre as águas	Mc 6,45-52	Jo 6,16-21
Encontro com a multidão	Mc 6,53-56	Jo 6,22-25(29)
Pedido de sinal	Mc 8,11-13	Jo 6,30-31
Discurso do pão	Mc 8, 14-21	Jo 6,32-58
Identidade de Jesus e confissão de Pedro	Mc 8,27-30	Jo 6,60-66
Um dos discípulos é o satanás	Mc 8,31-33	Jo 6,67-71

A proposta de Beutler (2016, p. 162-163), no entanto, une as duas narrati-

vas marcanas (Mc 6,30-44; 8,1-10). O autor afirma que em nenhum outro lugar do Quarto Evangelho existe aproximação tão clara dos Sinóticos, mesmo que a dependência do Evangelho de João a partir dos Sinóticos seja matéria de discussão entre os estudiosos. Prossegue Beutler (2016, p. 165), partindo de Philips, indicando que se deve observar a construção das cenas e não dos conceitos ou expressões temáticas. De fato, prossegue o autor, nas diversas cenas encontram-se indícios de tempo e espaço, de personagens atuantes e de sequência de ações.

Matteus e Barreto (1999, p. 293-294) concebem a narrativa a partir da crise do discipulado diante do tema do pão da vida, neste sentido, apresenta o seguinte esquema:

- a) Partilha dos pães (6,1-15)
- b) Crise dos discípulos (6,16-19)
- c) Solução e chegada à terra (6,20-21)
- a') Discurso sobre o pão da vida (6,22-59)
- b') Crise dos discípulos (6,60-66)
- c') Resolução da crise (6,67-71)

Estes autores descrevem uma estrutura de paralelismo, no qual o tema do pão (multiplicação e discurso sobre o pão da vida) gera crise entre os discípulos.

Simoens (2016, p. 155) parte do critério eucarístico e, neste sentido, propõe o seguinte esquema:

Evento dos pães (6,1-24a); discurso sobre o pão da vida (6,24b-59); a divisão entre os numerosos discípulos e os Doze (6,60-71). Segundo o autor, a eucaristia aparece como elemento central da narrativa.

Por sua vez, Crossan (1983, p. 4) apresenta um paralelismo entre Jo 6,1-15 e 6,67,71, a respeito dos personagens principais:

Os discípulos (6,1-15)	Os Doze (6,67-71)
Os discípulos (6,3)	Os Doze (6,67)
Filipe (6,5.7)	Simão Pedro (6,68)
André (6,8)	Judas (6,71a)
Os discípulos (6,12)	Os Doze (6,70.71b)

Para a compreensão da narrativa da Multiplicação dos Pães em João é importante evidenciar as figuras de Filipe e André que interagem com Jesus. O di-

álogo que se estabelece evidencia a consciência que estes personagens possuem sobre a pessoa de Jesus e sobre a missão que estão assumindo.

#### **d) Filipe**

No Novo Testamento são encontradas quatro pessoas como o nome de Filipe: 1) Filho de Herodes, O Grande (Flávio Josefo: *Ant.Jud.* 17,21) que herdará o território da Ituréia e da Traconítide, com o qual passa a ser designado “Território de Filipe” na condição de Tetrarca (Lc 3,1); 2) outro filho de Herodes, O Grande, com a primeira mulher chamada Mariana. (Flávio Josefo: *Ant.Jud.* 17,53). Este teria sido o esposo de Herodiades, mãe de Salomé (Mc 14,3; Mc 6,17; Lc 3,19); 3) Filipe, o Apóstolo; e, 4) um dos sete eleitos diáconos na comunidade de Jerusalém (At 6,5). Etimologicamente o nome Filipe significa “amigo do cavalo” (HAUG, 2002, p. 298) com o sentido próprio de “amigo dos grande/poderosos”.

No Quarto Evangelho, Filipe, o apóstolo, é chamado após André e Pedro e é ele quem apresenta Natanael à Jesus (1,43-46). Leva-se em conta que André, Simão e Filipe são apresentados como originários de Betsaida (1,44.46; 12,21) cidade localizada às margens ocidental do Lago de Genesaré, possivelmente uma cidade de pescadores (WHEATON, 1997, p. 552).

Filipe, assim como André, não desempenham papéis importantes nos Sinóticos, mas, no Quarto Evangelho são figuras de relevo. No Quarto Evangelho Filipe, após ser chamado por Jesus, inicia apresentando Natanael (um judeu: 1,43-48) e termina o seu papel no Evangelho apresentando os gregos à Jesus (12,21-23). Assim, ele possui uma polaridade entre o povo da Aliança e os pagãos. Além disso, será ele a pedir à Jesus, em favor dos discípulos, que seja mostrado o Pai (14,8-9) (ANDERSON, 2013, p. 168). Filipe é uma figura curiosa que transita entre compreensão e incompreensão:

Compreensão	Incompreensão
Jesus, Messias predito por Moisés	Não é possível saciar a fome
Apresenta os gregos	Mostrar o Pai

Em todo caso, Filipe pode ser descrito como uma ponte que liga à pessoa de

Jesus. Mas suas compreensões e incompreensões são típicas dos seguidores que desejam chegar ao conhecimento do mestre. Lógico que cada um tenta compreender Jesus a partir dos seus pressupostos e interesses.

Na narrativa joanina da Multiplicação dos Pães (Jo 6), Filipe se apresenta de forma racional e realista. Curiosamente, a narrativa afirma que Jesus questiona Filipe para pô-lo à prova. Contudo, existe um impedimento formal para atender o pedido de Jesus para que seja comprado pão, ou seja, é necessário dinheiro suficiente para comprar em quantidade capaz de saciar a fome da multidão que se encontra diante deles. Portanto, na concepção de Filipe, não é possível fazer absolutamente nada sem dinheiro, a não ser despedir a multidão para que retornem às suas casas e comam. Tal racionalidade é a concepção típica daqueles que lideram, criando impossibilidades: não é possível resolver o problema da fome, da moradia, do desemprego... não é possível evangelizar sem recursos necessários... O financeiro se torna um referencial padrão, como única possibilidade para as ações de governo ou de evangelização. Sua ausência se torna impedimento formal para qualquer ação possível.

### **e) André**

No Quarto Evangelho, André aparece cinco vezes em quatro narrativas (1,35-42; 1,43-51; 6,1-14 e 12,20-26) (DE BOER, 2013, p. 137). Ele é descrito como um dos doze, e irmão de Simão Pedro (1,40; 6,8) e como um dos discípulos de João Batista (1,35-40); é proveniente de Betsaida (1,44) e se torna um dos discípulos de Jesus (2,2; 6,3) e foi o primeiro discípulo chamado por Jesus (1,41) e o último a ser referenciado (12,22) no Quarto Evangelho. A etimologia do nome é um diminutivo derivado da palavra grega *ἀνδρῶπιος* com o significado de “masculino” ou “viril” com o sentido de “homem comum” (HAUG, 2002, p. 43). Proveniente de Betsaida, tinha se transferido com seu irmão Pedro para Cafarnaum (Mt 4,18).

O Quarto Evangelho apresenta André, junto com Filipe como uns dos primeiros evangelizadores (1,40-42; 12,20-22) (NIXON, 1997, p. 56). De fato, após esta experiência inicial, André irá conduzir Pedro para Jesus que o chama para o seguimento (Jo 1,40-42). A singularidade do Quarto Evangelho é que aque-

le que foi chamado por Jesus, habitualmente faz a experiência com o mestre e começa a anunciá-lo. Esta dinâmica é típica deste Evangelho. Nos Sinóticos, é sempre Jesus que chama e os Apóstolos, discípulos e discípulas passam a segui-lo. Somente a partir do Atos dos Apóstolos, estes assumem o papel de anunciadores de Jesus. Portanto, no Quarto Evangelho se estabelece um “compromisso” entre o evangelizador e o evangelizado, constituindo uma dinâmica eclesial e missionária.

Diferente das narrativas Sinóticas da Multiplicação dos Pães (Mt 14,13-21; 15,32-39; Mc 6,32-44; 8,1-10; Lc 9,10b-17), somente na narrativa joanina André desempenha papel durante o evento, lógico que após Filipe. Lógico que os Evangelhos os descrevem sempre juntos.

Diante da total impossibilidade apresentada por Filipe, André surge com uma possibilidade, mesmo que ínfima: um menininho, cinco pães e dois peixinhos. O próprio André sente que a proposta parece inadequada, mas, também, tem ciência que é a única que possui naquele momento. Curiosamente, Filipe age racionalmente, ou seja, não é possível fazer nada para matar a fome daquela multidão, enquanto André parece irracional e, ele mesmo, reconhece: “*o que é isso para tanta gente?*” (Jo 6,9), mas, para ele, é o que possuem, por meio do qual pode ser feita alguma coisa.

## **f) Tema Eucarístico**

Quanto ao tema eucarístico, narrativa da multiplicação dos Pães em João 6, não possui a estrutura formal da Instituição da Eucaristia, como aquela descrita por Paulo na primeira carta enviada à comunidade de Corinto:

Na noite em que foi entregue, o Senhor Jesus tomou o pão e, depois de dar graças, partiu-o e disse: Isto é o meu corpo, que é para vós; fazei isto em memória de mim. Do mesmo modo, após a ceia, também tomou o cálice, dizendo: Este cálice é a nova Aliança em meu sangue; todas as vezes que dele beberdes, fazei-o em memória de mim. (1Cor 11,23-25)

A narrativa não apresenta elementos formais sobre a Instituição da Eucaristia, neste sentido, qual seria então a aproximação com o tema Eucarístico? Apesar

de possuir algumas palavras próprias usadas na fórmula eucarística (e;laben ou=n tou.j a;rtouj [tomou os pães], euvcaristh,saj [deu graças] e die,dwken [distribuiu]) ela não se configura diretamente como uma narrativa de instituição. Contudo, a narrativa da João 6 fundamenta a teologia da transubstanciação, ou seja, a verdade de que após a consagração a matéria do pão e do vinho se tornam, de fato, corpo e sangue de Cristo. O uso dos verbos evsqi,w (=comer) e trw,gw (mastigar) fornecem os elementos básicos para tal fundamentação, ou seja, o uso apenas da palavra evsqi,w daria margem para uma compreensão simbólica. Para evitar tal compreensão simbólica o autor utiliza a palavra trw,gw cujo significado é mastigar propriamente dito. Isto elimina qualquer compreensão simbólica.

Independente da questão exegética e dogmática nos embates católico-evangélico, a narrativa da Multiplicação dos Pães, expressa uma problemática social que fere as prerrogativas da Lei instituída no Sinai (Ex 24). De fato, evidencia a realidade de parte do Povo Eleito (porção que está na Galileia), que se tornara excluído, numa situação de extrema miséria.

A população da Galileia era composta por uma complexa relação de etnias, configurando-a, pelos judeus de Judá, como uma população não somente heterodoxa, mas indesejável (cf. 7,41.49) apesar de muitos judeus migrarem para a Galileia em busca de trabalho, como é o caso de José, esposo de Maria.

Herodes Antipas recebeu o território, Galileia e Pereia, como herança, após a morte do pai Herodes, O Grande, era dividida em duas partes pela chamada Decápole (SCHÜRER, 1985, p. 423-424) governando-a de 04 a.C. a 39 d.C. A população da Galileia é descrita como vigorosos, corajosos e amantes da liberdade. Neste sentido, Herodes Antipas é descrito como um verdadeiro filho de Herodes, O Grande, porque era astuto, ambicioso e amante da grandeza, não por menos chamado de “raposa” por Jesus (Lc 13,32), possuindo as qualidades necessárias para manter a Galileia sob controle e protegendo as fronteiras (SCHÜRER, 1985, p. 424), principalmente contra a ameaça nabateia.

Leva-se em conta que, socialmente, a Galileia era um polo econômico ligado à pesca, à colheita e a pecuária. Tal relevo econômico tornava a Galileia um catalizador de pessoas de diversas culturas que para lá migravam em busca

de trabalho, estabelecendo diversas classes sociais e uma cultura heterogenia (ARAÚJO, 2021, p. 190). Portanto, ao lado de uma classe extremamente rica encontrava-se uma extensa população terrivelmente pobre, em estado de miséria, o que estabelecia uma crise social e conflitos sociais. É nesta realidade que acaba se inserindo a narrativa da Multiplicação dos Pães, com o pano de fundo da Páscoa Judaica em João.

## A Multiplicação dos Pães (Jo 6,5-15)

Após a breve descrição sobre a Páscoa Judaica (6,1-4), o autor descreve Jesus erguendo o seu olhar para observar “uma grande multidão” vinda até ele. Diante disto, ele dirige uma pergunta para Filipe: “*onde compraremos pão para eles comerem*” (v. 5), mas já sabendo o que iria fazer (v. 6). Leva-se em conta que o questionamento feito à Felipe parece deslocado, tendo em vista ser Judas Iscariotes o responsável pela “bolsa comum” e pelas compras necessárias para o grupo (cf. 12,6; 13,29). Em todo caso, a possibilidade de comer acaba ficando vinculado à posse de dinheiro, que define quem pode comer ou não.

O pobre fica, neste caso, automaticamente sem direito à comida e, portanto, ao direito de sobrevivência. Já na narrativa da purificação do Templo (Jo 2,13-22) o acesso à graça de Deus estava vinculado à posse de dinheiro, também, neste caso, quem não possui dinheiro não tem direito de acesso a Deus. No conjunto, ou seja, nas narrativas da multiplicação dos pães e da purificação do Templo, o direito de sobrevivência e o direito da graça divina fica vinculado à posse de dinheiro, quem não possui recursos não tem direito à Deus e não tem direito ao pão. Tecnicamente, isto é um escândalo no que diz respeito à posse da Terra Prometida. Leva-se em conta que, a posse da Terra Prometida é de direito condicionado, ou seja, a estrita observância da Lei, como foi o caso do exílio da Babilônia, visto, pelo livro das Lamentações, como a não observância da Lei.

Possível compreensão para a pergunta de Jesus ser dirigida à Filipe e não a Judas Iscariotes talvez esteja no próprio significado do nome de Filipe, como visto acima, o nome significa “amigos dos grandes”. Portanto, Filipe pensa como os grandes que encontram a possibilidade de solução dos problemas através da posse monetária e do poder. Neste sentido, ficaria claro a resposta de Filipe: “du-

zentos denários de pão não seriam suficientes para que cada um recebesse uma migalha” (6,7). Filipe, na realidade, expressa que saciar a fome da “grande multidão” só é possível através de “muito dinheiro”, não tendo isto, não é possível saciar a fome do povo. Como consequência deste pensamento, o pobre não tem direito à comida e, portanto, à vida, ou seja, deve morrer. Tal máxima é visível naqueles que possuem o uso do poder público, não é possível resolver o problema da fome, não é possível resolver o problema da moradia, da saúde... O fator monetário, no caso sua ausência, se torna impedimento sentença para o destino da população pobre por parte daqueles que dominam.

O livro do Apocalipse descreve o poder do dinheiro e sua ausência nestes termos:

Os mercadores da terra também choram e se enlutam por sua causa, porque ninguém mais compra suas mercadorias: carregamentos de ouro e de prata, pedras preciosas e pérolas, linho e púrpura, seda e escarlate, todo tipo de madeira perfumada, de objetos de marfim, de madeira preciosa, de bronze, de ferro, de mármore, canela e amomo, perfumes, mirra e incenso; vinho e óleo, flor de farinha e trigo, bois e ovelhas, cavalos e carros, escravos e vidas humanas... (Ap 18,11-13)

Tudo dentro de uma sociedade se torna mercadoria de compra e venda, até a pessoa humana se torna uma mercadoria negociável, nada é poupado. Tal sistema estabelece que o não possuir dinheiro é uma sentença condenatória à exclusão social, o qual relega a pessoa humana a condições sub-humanas de existência.

No livro do Apocalipse de João tal realidade é mantida por um poder diabólico descrito como a Besta da Mar (Ap 13,1-10). Tal poder maligno sobre a esfera social é legitimada por outro poder maligno que atua na esfera da religião, simbolizado pela Besta da Terra (Ap 13,11-18), ou seja, quando a religião é usada para legitimar o *status quo* daqueles que exercem o poder sobre os povos: “*Jesus, chamando-os, disse: Sabeis que os governadores das nações as dominam e os grandes as tiranizam*” (Mt 20,25).

A pergunta de Jesus a Filipe traz consigo esta realidade. Existe uma “grande multidão” faminta porque à ela foi negada o direito de ser pessoa humana e, no contexto da Lei de Israel, esta não está sendo cumprida (cf. Dt 6,20-25).

A questão sofre uma guinada a partir da ótica de André, quando apresenta

uma ínfima possibilidade, ou seja, um “menininho” (paida,rion) com dois “peixinhos” (du,o ovya,rion) e “cinco pães de cevada” (pe,n te a;rtouj kriqi,nouj :6,9). André, como o seu próprio nome sugere, pensa como o povo. Ele percebe no impossível (dois peixinhos, cinco pães) uma possibilidade, mesmo sublinhando ser insuficiente para alimentar uma “grande multidão” de aproximadamente cinco mil homens, sem contar mulheres e crianças.

Quanto aos peixinhos (ovya,rion), Simoens sugere que possa indicar a sigla *ichthus*, utilizada no cristianismo primitivo com o significado de *Jesus Cristo, Filho de Deus, Salvador* (SIMOENS, 2016, p. 158). Contudo, na narrativa é indicado ovya,rion e não ivcqu,j, que é exatamente a palavra utilizada para formar a expressão acima e só aparece na narrativa da pesca milagrosa no último capítulo do Evangelho (21,6.8).

A narrativa continua com a ordem de Jesus de acomodar a multidão, pois havia muita relva (v. 10). A atitude de Jesus evoca a imagem do Bom Pastor presente no Salmo 23: “*Iahweh é meu pastor, nada me falta. Em verdes pastagens me faz repousar*” (23[22],1-2). O salmista narra que o Senhor Deus é um pastor que conduz o seu rebanho para boas pastagens enquanto prepara uma mesa (cf. 23[22],5). Jesus, ao comandar que acomode a multidão numa relva enquanto “prepara” o alimento, está diretamente evocando o Salmo, que ficará claro no capítulo dez de João, quando afirma ser, ele mesmo, o Bom Pastor (10,1-21). Neste momento o evangelista identifica o número de homens que compõem a “grande multidão”, ou seja, cinco mil homens (v. 10). Curiosamente, a quantidade relatada pelo evangelista era o número de soldados que formavam uma Legião Romana à época de Jesus Cristo, ou seja, dez coortes com quinhentos homens cada uma, formando uma Legião. A mesma quantidade aparece nas narrativas da multiplicação dos pães nos Sinóticos (Mt 14,21; Mc 6,44; Lc 9,14). Hipoteticamente a menção específica à quantidade de homens estaria em paralelo a ideia de formação de uma Legião Romana? Leva-se em conta que os Evangelhos de Mateus e Marcos narram duas narrativas de multiplicação de pães realizadas por Jesus. Contudo, na primeira multiplicação cada evangelista descreve a quantidade de cinco mil homens (Mt 14,13-21; Mc 6,30-44), enquanto na segunda multiplicação os evangelistas descrevem a presença de quatro mil ho-

mens (Mt 15,32-39; Mc 8,1-10). Deve-se sublinhar que Cafarnaum era lugar de permanência de Legiões Romanas, que estavam à serviço de Roma e recebiam cuidados desta (ARAUJO, 2021, p. 195).

Segundo Simoens (2016, p. 158), a quantidade de cinco mil homens, de fato, evoca a ideia de uma Legião Romana, mas o evangelista estaria querendo indicar o princípio de organização das tropas. Neste sentido não seria uma massa desordenada de pessoas, mas, num princípio eclesial, um povo organizado.

## Conclusão

A compreensão eucarística do Quarto Evangelho passa necessariamente pelas narrativas da Multiplicação dos Pães (Jo 6), do Lava-Pés (Jo 13) e da Pesca Milagrosa (Jo 21), independente da questão se tais narrativas estarem deslocadas ou serem glosas posteriores.

A narrativa do Lava-Pés, que está inserido no bloco do testamento de Jesus (Jo 13-17) acontece durante uma ceia de despedida, que antecede a celebração da Páscoa, pois Jesus, no Quarto Evangelho, morre na cruz no momento no qual se sacrificavam os cordeiros para Páscoa, afirmando o anúncio de João Batista que apresentara Jesus como o Cordeiro Imolado (1,20).

Enquanto na narrativa da Multiplicação dos Pães, Jesus fornece as bases teológicas para o conceito da transubstanciação, no grande discurso, enquanto descreve a realidade de miséria de “uma grande multidão” no meio de importantes cidades, no Lava-Pés ela descreve a prática da vida eucarística, ou seja, o sacramento da eucaristia pressupõe o princípio da diaconia, tendo como ápice o conceito da vida doada em favor do outro. Assim, a eucaristia não torna quem recebe superior aos demais, mas servidor por excelência. Isto requer radical conversão. Tal perspectiva é uma guinada na compreensão do que seja ser cristão, o que implica numa atuação social diferenciada. De fato, a maioria dos mártires não eram sacrificados simplesmente por crerem em Jesus, mas pelo fato de que o crê implicava numa conduta social diferenciada de um sistema marcado por formas de corrupções, ou seja, a ética social cristã estabelecia crise social resultando em perseguições.

Para Filipe existe a impossibilidade, para André alguma possibilidade. O desafio missionário da Igreja esbarra nas realidades humanas marcadas pela fome, pela injustiça, pela violência e tantos outros males. O anúncio da Boa Nova exige um posicionamento diante dos desafios que se apresentam diante do evangelizador. A opção pelo Cristo implicará na perseguição e numa atitude efetiva. Mesmo nas práticas evangelizadoras atuais muita coisa deixa de ser feito “por falta disto ou daquilo”, ou seja, sem um papel, um giz, um computador, surgem as desculpas da impossibilidade para catequizar, para rezar, para instruir.

Sociologicamente, Cafarnaum e Tiberíades descrevem a realidade de cidades importantes e ricas, com toda a infraestrutura que cidades cosmopolitas exigem, mas o “outro lado da moeda” apresenta uma massa de gente excluída em situação agonizante de miséria. A Multiplicação dos Pães, operada por Jesus, denuncia tal realidade de abandono social e propõem novo caminho, abre nova possibilidade não encontrada na rica Galileia por aqueles que para lá migraram (judeus e gentios) em busca de uma vida melhor. Tiberíades e Cafarnaum marcam a realidade de tanta fartura e tanta miséria.

A posse da Terra Prometida passou por um processo de conversão, o mesmo se dá com a narrativa de João 6, no qual Jesus exigirá radical mudança, distinguindo entre aqueles que assumirão o ideal eucarístico (“*Senhor a quem iremos? Tens palavras de vida eterna*”: 6,68) e aqueles que preferem “as cebolas do Egito” (“*esta palavra é dura!... a partir daí muitos voltaram atrás...*”: 6,60.66). Características do Quarto Evangelho é que grandes e pequenos, pobres e ricos se aproximam de Jesus. Contudo, somente os pequenos o assumem verdadeiramente, pois muitos poderosos “*creram nele, mas... não o confessavam... pois amaram mais a glória dos homens do que a de Deus*” (12,42-43).

No Quarto Evangelho viver a Eucaristia implica necessariamente em realizar coisas maiores do que o Mestre: “*quem crê em mim fará as obras que faço e fará até maiores do que elas*” (14,12). Esta máxima de Jesus é descrita através do uso de palavras sinônimas. No caso, Jesus multiplicou “peixinhos” enquanto os discípulos pescaram 153 grandes peixes. Quem abraçar a Palavra e nela crê deverá realizar coisas maiores do que o mestre, mesmo que tiver apenas cinco pães e dois peixinhos.

## Referências

- ANDERSON P.N. Philip: A Connective Figure in Polyvalent Perspective. In: Hunt S.A.; François Tolmie D.; Zimmermann R., *Character Studies in the Fourth Gospel*: Tübingen: Mohr Siebeck 2013. p. 168-188.
- ARAÚJO G. L. de. Páscoa ou Páscoas Judaicas. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, n 89, p. 78-97, Jan/Jul 2017.
- ARAÚJO G. L. de. “Vi a miséria do meu povo” (Ex 3,7) que está na Galileia. A importância de Cafarnaum e Tiberíades em Jo 6. *Fronteiras*, Recife, v. 4, n. 1, p. 188-200, Jan/Jun, 2021.
- BEUTLER J. *Evangelho segundo João. Comentário*. São Paulo: Loyola 2016.
- CROSSAN J.D. It is Written: A Structuralist Analysis of John 6. *Semeia*, n. 23, p. 3-21. 1983.
- DE BOER, M.C., Andrew: The First Link in the Chain. In: Hunt S.A.; François Tolmie D.; Zimmermann R., *Character Studies in the Fourth Gospel*: Tübingen: Mohr Siebeck 2013. p. 137-150.
- HAUG H. *Namen und Orte der Bibel*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2002.
- KIM, S.S. The Christological and Eschatological Significance of Jesus’ Passover Signs in John 6. *Bibliotheca Sacra* 164 (July-September 2007) p. 307-322.
- MATTEOS J. – BARRETO J. *O Evangelho de São João*. São Paulo: Paulus 1999.
- MOLONEY F.J *Il Vangelo di Giovanni*. Leumann: Editrice Elledici 2007.
- SIMOENS Y. *Évangile selon Jean*. Paris: Éditions Facultés Jésuites de Paris 2016.
- NIXON R.E. Andrea. *Grande Enciclopedia Illustrata della Bibbia*. Torino: Piemme 1997. Vol. 1. p. 56.
- SACCHI P., *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.* Torino: Claudiana 2019.
- SCHÜRER E. *Storia del Popolo Giudaico al Tempo di Gesù Cristo*. Vol. I. Brescia: Paideia Editrice 1985.
- WHEATON D.H. Filipo. In: *Grande Enciclopedia Illustrata della Bibbia*. Torino: Piemme 1997. Vol. 1. p. 552-553

## A religião cristã em perspectiva pós-moderna: diálogo entre Gianni Vattimo e René Girard

The christian religion in post-modern perspective:  
dialogue between Gianni Vattimo and René Girard

\*Paulo Sérgio Lopes Gonçalves

\*\* Natã Gomiero

### Resumo

Objetiva-se neste artigo, analisar teoricamente a religião cristã em perspectiva pós-moderna, presente no diálogo realizado entre o pensador Gianni Vattimo e René Girard. Justifica-se o nosso objetivo, a categoria pós-moderna cunhada a partir das considerações de Gianni Vattimo, em que “pensiero debole” e cristianismo não religioso, delineiam um novo cenário epistemológico. Pós-modernidade então, não se configura em desenlace com a fé cristã, mas é a autorrealização desta religião. O pensamento de Vattimo é recepcionado pelo francês René Girard, que a partir de sua teoria mimética e estudo acerca do sentido do sacrifício nas grandes culturas humanas, desenvolve novas considerações para a religião cristã, realçando sua originalidade de cunho antropológico. Não obstante, a caridade cristã, para ambos os autores, se sobrepõe a qualquer interpretação institucional da fé e é o elemento nuclear do processo revelatório de Deus em Jesus Cristo. Por isso, nos cabe a pergunta: basta ao cristianismo ser uma religião de caridade para configurar-se como verdadeira religião. Para responder essa pergunta e visando atingir o objetivo proposto, tomar-se-á como objeto material o diálogo entre esses pensadores, presente na obra *Cristianismo e Relativismo*, a obra *Crer que se crê* de Gianni Vattimo, a obra *O Bode expiatório* de René Girard e comentadores do assunto.

\*Doutorado em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (PUG); pós-doutorado em Filosofia pela Universidade de Évora, em Portugal (2008-2009); pós-doutorado em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, de Belo Horizonte, Brasil (FAJE). Professor do Programa de Pós-graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC Campinas). Contato: [paselogo@puc-campinas.edu.br](mailto:paselogo@puc-campinas.edu.br)

\*\* Bacharelado em Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Contato: [natan.luis.vicente@gmail.com](mailto:natan.luis.vicente@gmail.com)

Revista de Cultura  
Teológica

Texto enviado em

01.09.2021

Aprovado em

05.04.2022

Ano XXX - Nº 101

Jan - Abr 2022



PUC-SP

Programa de Estudos

Pós Graduação em

Teologia - PUC/SP

**Palavras-chaves:** religião; cristianismo não religioso; sacrifício; caridade

## Abstract

The aim of this article is to theoretically analyze the Christian religion in a post-modern perspective, present in the dialogue between the thinker Gianni Vattimo and René Girard. Our objective is justified, the post-modern category coined from the considerations of Gianni Vattimo, in which “pensiero debole” and non-religious Christianity outline a new epistemological scenario. Post-modernity, then, is not configured as an end to the Christian faith, but it is the self-realization of this religion. Vattimo’s thought is welcomed by the Frenchman René Girard, who, based on his mimetic theory and study of the meaning of sacrifice in the great human cultures, develops new considerations for the Christian religion, highlighting its anthropological originality. Nevertheless, Christian charity, for both authors, supersedes any institutional interpretation of faith and is the core element of the revelatory process of God in Jesus Christ. Therefore, the question remains: it is enough for Christianity to be a religion of charity to configure itself as a true religion. To answer this question and aiming to achieve the proposed objective, the dialogue between these thinkers will be taken as material object, present in the work *Christianity and Relativism*, the work *Believing what is believed* by Gianni Vattimo, the work *O Scapegoat* by René Girard and commentators on the subject.

**Keywords:** religion; non-religious Christianity; sacrifice; charity

## Introdução

O objetivo deste artigo é analisar teoricamente a religião cristã em perspectiva pós-moderna, presente no diálogo realizado entre Gianni Vattimo e René Girard. Para o nosso objetivo, serão abordados alguns elementos constituintes da pós-modernidade sublinhados por Vattimo, como *pensiero debole* e o cristianismo não religioso. Tais elementos são recepcionados por René Girard, e a sua teoria mimética atrelada aos seus estudos antropológicos, desnudam uma nova concepção acerca do sacrifício de Cristo.

Pierpaolo Antonello, em *Cristianismo e Relativismo, verdade ou fé frágil* (2010), expõe o diálogo entre tais autores. Ele sublinha as “guerras de religião”, presente no contexto contemporâneo, em que está vigente uma necessidade de articulação religiosa, que promova um ambiente propício para a realização das

religiões. Os temas religiosos que compõem este ambiente pós-moderno, estão presentes em tais autores e suas contribuições, atestam para um novo caminho hermenêutico, sobretudo para o cristianismo. Ambos os autores, hauridos de uma experiência imiscuída na instituição religiosa católica, sublinham uma nova perspectiva para a religiosidade cristã, a qual, em tempos pós-modernos, ganha novas interpretações, ressignificando assim, o caráter revelatório do próprio Deus na história.

Tais autores, então, perscrutando o momento da pós-modernidade, se conjugam e apresentam a religião cristã em sua centralidade. O sacrifício amoroso de Cristo, inaugura na cultura humana, o desvelamento do caráter violento do sacrifício. Desse modo, nos caberia a pergunta: poderia a religião cristã se configurar apenas como religião da caridade, livre de todo ou qualquer consideração mítica da pessoa de Jesus de Nazaré, que passou fazendo bem e inaugurando o “Reino de Deus”? Para responder a esta pergunta trazendo à tona o debate entre os autores, apresentar-se-á o pensamento de Gianni Vattimo, autor da tese do “cristianismo não religioso” explicitando sua filosofia da vida, a superação da metafísica e a categoria *pensiero debole*, que é tão própria de sua filosofia e crucial para referida tese. Em seguida, explicitar—se-á analiticamente a teoria do sacrifício elaborada por René Girard, com a qual debate a tese vattiminiana. Ao final, considerações são suscitadas que sintetizam o debate apontam a possibilidade de uma forma de religião cristã situada na pós-modernidade, centrada na caridade.

## Uma filosofia da vida

Gianni Vattimo, nasceu em Turim em 1936. Sua filosofia hermenêutica encontra raízes em Hans-Georg Gadamer, pelo qual conheceu Nietzsche e Heidegger. As reflexões de Vattimo, partem sobretudo de sua experiência na Igreja Católica, através de sua militância cristã juvenil. Em sua época, o tomismo presente no pontificado de Leão XIII, sobretudo em sua carta encíclica *Aeterni Patris* (1879), encontrava seus fundamentos através da teologia de Pierre Rousselot e Joseph Maréchal, no personalismo de Monier, e no humanismo integral de Jacques Maritain. (cf. GONÇALVES, 2018).

Vattimo em *Crer que se crê* (2018), vê no mundo pós-moderno<sup>1</sup> um retorno à religião. É um retorno a uma relação desprezada pelo homem; um reencontro, porém, que ocorre em meio à secularização<sup>2</sup>. A experiência religiosa, então, não ocorre de forma desconexa com a secularização. Antes, ocorre no palco da história do homem: “A historicidade designa aquela constituição básica e própria do homem pela qual está situado no tempo precisamente como sujeito livre, e pela qual um mundo lhe está à disposição, mundo que ele deve criar e sofrer na liberdade, assumindo-o em ambas alternativas.” (RAHNER, 2015, p. 56). O homem, então, está intrinsecamente permeado por mundo que lhe é pré-existente e é no contexto da secularização que efetivará ou não a sua fé. É nessa perspectiva que Vattimo, elabora a sua proposta de leitura para o mundo pós-moderno, considerando que o homem é um ser que anseia pela sua transcendência. (cf. VATTIMO, 2018, p. 12).

A partir do momento em que os incidentes acontecem e interrompem na vida humana, revelam a fragilidade e vulnerabilidade do mesmo. E a promessa cristã, para Vattimo, muito além que uma teoria, vai ao encontro da finitude do homem, justamente por apresentar um projeto que não se esvai na história, mas que garante uma vivência em prospectiva da existência do homem. No entanto, o homem da pós-modernidade reconhece certo estranhamento diante de algumas questões conflitantes com o pensamento religioso, como: “[...] questões relativas especialmente à bioética, da manipulação genética às questões ecológicas, além de todos os problemas ligados à explosão da violência nas novas questões da existência da sociedade massificada.” (VATTIMO, 2018, p. 13). Tais questões, que são constitutivas da vida humana, no entanto, acabam por fomentar a inimizade do homem pós-moderno e Deus. Há assim, uma teologia que garante uma total transcendência do homem, mas que se sobrepõe às vicissitudes da vida humana:

---

1. O autor conceitua, então, a pós-modernidade como paradoxo marcado pela simultânea descontinuidade e continuidade da modernidade. Isso significa que as teses fundamentais da modernidade acerca da autonomia do homem e do advento da ciência moderna, concentrada na concepção de experiência como *empíria* e em seu caráter messiânico, passaram a ter consistência relativa com o advento do niilismo nietzschiano e da ontologia hermenêutica heideggeriana. (cf. GONÇALVES, 2018, p. 247).

2. Secularização significa, exatamente e antes de tudo, relação de proveniência de um cerne de sagrado do qual nos afastamos e que, todavia, permanece ativo, mesmo em sua versão ‘decaída’, distorcida, reduzida a termos meramente mundanos etc. (cf. VATTIMO, 2018, p. 9).

Pode muito bem acontecer que, no horizonte desses preconceitos, a transcendência divina apareça particularmente nessa perspectiva, mas a experiência de fé bem podia ser voltada à consumação e à dissolução dessa aparência inicial – seguindo o mote evangélico ‘já não vos chamo servos, mas amigos’ –, enquanto que determinada teologia e também certo modo de viver a religião, e até mesmo o autoritarismo da Igreja Católica, parecem querer fixá-lo como definitiva e verdadeira. (VATTIMO, 2018, p. 14).

É desse modo que Vattimo elenca a problematização do mundo pós-moderno. A partir de sua filosofia, que vai de encontro com sua experiência existencial, Vattimo busca a conciliação de sua experiência religiosa na instituição católica e sua emancipação da mesma.<sup>3</sup>

## A ideia de “superação” no pensamento de vattimo

O mundo moderno, dominado pela técnica e pela ciência, que prometera respostas ao homem se vê limitado. Para o homem pós-moderno, é necessária uma nova postura epistemológica, hermenêutica, caracterizada por Vattimo, pela consumação do niilismo, representativa do “fim da Modernidade”. A soberania das categorias metafísicas, que até então eram capazes de responder a questões intimamente ligadas à vida do homem, na modernidade se veem ameaçadas, e a experimentação desencadeia um novo paradigma: “Nesse estágio, a imaginação religiosa e a argumentação metafísica estão subordinadas à observação empírica desenvolvida pela visão positiva dos fatos, a qual abandona a consideração das causas dos fenômenos e torna-se pesquisa de suas leis, entendidas como relações constantes entre fenômenos observáveis.” (GONÇALVES, 2015, p. 195). Se na Modernidade há uma total emancipação do homem diante de todas as categorias transcendentais e total fiabilidade na ciência objetiva, na pós-modernidade, encontramos uma: “[...] dissolução das principais teorias filosóficas que acredita-

---

3. Pirpaolo Antonello, elucida esta correspondência entre a experiência pessoal do pensador italiano e o desenvolvimento de sua filosofia. Segundo Antonello, Vattimo se sente em débito com a religião católica, por ser a instituição que lhe fornecera sua formação cultural e moral. (cf. ANTONELLO, Pierpaolo. *Introdução* in GIRARD, René; VATTIMO, Gianni. *Cristianismo e Relativismo. Verdade ou fé frágil*. Aparecida: Editora Santuário, 2010. p. 15) VERIFICAR A NECESSIDADE DE COLOCAR AQUI A REFERÊNCIA. Nas outras notas de rodapé você colocou somente o sistema AUTOR, data, página, não colocou a referência completa.

vam ter liquidado a religião: o cientificismo positivista, o historicismo hegeliano e depois o marxista. Hoje não há mais razões filosóficas fortes plausíveis para ser ateu ou, em todo caso, para rejeitar a religião.” (VATTIMO, 2018, p. 17).

É neste sentido que Vattimo ao falar de Pós-Modernidade, compartilha da ideia de “superação” (*Verwindung*)<sup>4</sup> de Heidegger. Segundo Baleeiro (2010, p. 40): “A pós-modernidade em filosofia é pensada principalmente a partir da obra de Heidegger, como superação da metafísica em todos os seus desdobramentos, seja como razão forte, como história como progresso linear, ou como o sujeito moderno, por quem a verdade se torna verdadeira.” A superação, neste sentido, não se refere a um rompimento definitivo com a religião, mas uma retomada da crença com uma nova perspectiva. Gonçalves (2018, p. 248), acerca dessa nova perspectiva afirma: “A morte de Deus não significa ateísmo em seu sentido estrito, nem desaparecimento pleno da religião, mas a necessidade de que à questão de Deus se requeira uma nova atenção ontológico-hermenêutica e de que a religião seja vista em uma nova realidade, marcada pelo pluralismo e pelo sincretismo.” Vattimo assim, a partir das considerações heideggerianas se utiliza do termo *rimettersi* para designar *Verwindung*, ou seja, a pós-modernidade é o período de restabelecer-se, de remendar-se, de convalescência diante do pensamento forte, originário da metafísica. É desse modo, que Vattimo se refere à pós-modernidade como um período em que há a cura para a enfermidade metafísica, e é justamente que por isso, por apresentar uma nova epocalidade do ser, que propõe uma nova hermenêutica, pautada pelo niilismo e pelo enfraquecimento do ser. Este enfraquecimento do ser, garantirá que Vattimo fale de um retorno à religião e sua consideração de si mesmo, como um cristão niilista.

Em *O fim da Modernidade*, Vattimo assume o significado do niilismo con-

---

4. Ao falar sobre a condição de superação da metafísica, Heidegger utiliza o termo *Verwindung*, traduzido por Vattimo por *rimettersi*, considerando os sentidos da palavra em italiano: restabelecer-se, sarar de uma doença, remeter-se a algo ou a alguém. O estado de convalescência implicado apresenta imagem bem clara para se compreender tal situação, pois ainda que o doente não se encontre mais tomado pela enfermidade, tampouco dela completamente se libertou. Neste caso, situa-se num momento de passagem e o alcance da cura pressupõe o reconhecimento e a vivência da enfermidade cujos traços ainda se fazem presentes. Ademais, a vivência da enfermidade transforma e modifica o mundo do sujeito, mesmo após a cura. (SALES, 2015, p. 1598).

sumado<sup>5</sup> como o destino da civilização pós-moderna. Segundo o pensador italiano, as filosofias de Nietzsche e Heidegger incidem diretamente sobre uma nova postura epistemológica que supera a modernidade e que se concatenam entre si. Em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche aborda que o mundo verdadeiro se tornou uma fábula. A filosofia de Platão, ao pensar a verdade numa perspectiva metafísica, no mundo das ideias, em seu caráter estável e definitivo, propiciou o engessamento das reflexões acerca das experiências cotidianas da vida do homem. No entanto, após as reflexões kantianas, delineou-se uma nova perspectiva epistemológica. O mundo da experiência, construído pela própria ação humana, é a “coisa em si”, que captamos, aquilo que está a nível da existência é que é a verdade. (Cf. VATTIMO, 2018, p. 19).

Na filosofia de Nietzsche, Vattimo vê a consumação do niilismo, que destruindo as definições da metafísica, definiu que o que é real, é o: “[...] fato ‘positivo’, ou seja, o dado certificado pela ciência, mas justamente a certificação é uma atividade do sujeito humano (embora não do sujeito individual), e a realidade do mundo de que estamos falando se identifica com aquilo que é ‘produzido’ pela ciência, em seus experimentos, e pela técnica, com seus aparatos.” (VATTIMO, 2018, p. 19). Não há mais um “além-mundo”, como a outra realidade de Platão, que determinaria o mundo construído pelos homens, mas o mundo real é justamente aquele construído pelo próprio homem em sua capacidade hermenêutica niilista. Enquanto para Nietzsche, o processo do niilismo se define pela morte de Deus e pela desvalorização dos valores supremos, Heidegger aponta para o problema do aniquilamento do ser diante do seu real valor. A compressão niilista no sentido heideggeriano defende a autonomia do ser, uma tentativa de salvar o homem de sua alienação a seu valor de troca. (VATTIMO, 1996, p. 4). O ser para Heidegger, não é, então, passível de mensurabilidade ou de calculabilidade, a modo da empiria científica. E é neste sentido, que para Vattimo:

---

5. O termo niilismo, a partir das considerações de Gianni Vattimo, de modo geral, compartilha do significado convergente dado por Nietzsche e Heidegger: a situação em que o homem rola do centro para o X. No entanto, tanto a compreensão nietzschiana e heideggeriana não figuram para uma compreensão psicológica ou sociológica, mas concernem que a partir do ser como tal nada mais há. Enquanto que para Nietzsche o processo do niilismo se resume na morte de Deus e na “desvalorização dos valores supremos”, para Heidegger, o ser é aniquilado a medida em que se limita em valor de troca. (Cf. VATTIMO, 1996, p. 4).

O pensamento de Heidegger parece-me radical e consequente com relação à experiência que fiz e faço da condição humana na Modernidade tardia, experiência cujas características niilistas me parecem evidentes: a ciência fala de objetos cada vez menos comparáveis aos da experiência cotidiana, motivo pelo qual não sei bem o que devo chamar de ‘realidade’ – o que vejo e sinto ou que encontro descrito nos livros de física ou de astrofísica; a técnica e a produção de mercadorias configuram meu mundo como um mundo artificial, onde mesmo as necessidades ‘naturais’, essenciais, não se distinguem mais daquelas induzidas e manobradas pela publicidade. (VATTIMO, 2018, p. 21).

Na secularização, ocorre uma mudança epistemológica não só a nível religioso, mas também a nível filosófico. A liberdade, a historicidade e a finitude são os novos temas da filosofia e refletem acerca das influências da tecnociência na vida do homem. No mundo moderno, Vattimo descobre através de Heidegger, que a subjetividade humana é cúmplice da metafísica. O desenvolvimento do objetivismo tecno-científico que fez do sujeito objeto, é fruto do consentimento do próprio sujeito à metafísica na medida em que o sujeito busca uma essência estável: “Isso significa que as teses fundamentais da modernidade acerca da autonomia do homem e do advento da ciência moderna, concentrada na concepção de experiência como empiria e em seu caráter messiânico, passaram a ter consistência relativa com o advento do niilismo nietzscheniano e da ontologia hermenêutica heideggeriana.” (GONÇALVES, 2018, p. 247).

A morte de Deus sentenciada por Nietzsche e a necessidade de superação da decorrente desvalorização do ser a seu valor de troca<sup>6</sup>, sublinhado por Heidegger, expressa em *Ser e Tempo*, delineiam um niilismo consumado. Desse modo, Vattimo vê o sujeito da pós-modernidade, pautado por uma sociedade cientificista positivista, não mais em posse de si, mas no: “[...] dis-correr do valor, nas transformações indefinidas da equivalência universal.” (VATTIMO, 1996, p. 6). O sujeito não está mais em posse de si, mas se perde no valor e é justamente por isso, que Vattimo, em *Crer que se cré*, descreve um retorno

---

6. Segundo Vattimo, Heidegger propôs uma necessidade de ir além do valor de troca, numa lógica diametralmente oposta à lógica da permutabilidade, expressa pelo existencialismo desenvolvido em *Ser e Tempo*. (Cf. VATTIMO, 1996, p. 7).

à religião, que coadunado com as ideias de Nietzsche e Heidegger, se afasta do dogmatismo eclesiástico, responsável pela mitologização da Revelação. Não obstante, Vattimo compartilha com Heidegger a ideia da influência positiva da herança cristã à níveis epistemológicos. Para ele, a cultura ocidental é “trabalhada” e forjada pela herança cristã, e as filosofias de Nietzsche e Heidegger estão em harmonia com tal herança.<sup>7</sup>

## Pensiero debole

É neste caminho interpretativo da pós-modernidade, buscando identificar uma correlação entre niilismo e cristianismo, Vattimo cunha, a partir de Carlo Augusto Viano, a expressão “pensamento fraco”<sup>8</sup>, já presente em seu ensaio de 1980. Para o pensador de Turim, tal expressão identifica o momento presente pelo qual se encontra estruturado o pensamento moderno, onde a metafísica objetivista não é mais o referente às respostas humanas. O homem pós-moderno está emancipado diante do pensamento metafísico e por isso, Vattimo sublinha uma “ontologia fraca” como proposta hermenêutica, fruto do reencontro do cristianismo com o resultado de sua herança. (cf. VATTIMO, 2018, p. 26). Acerca do pensamento fraco, diz Perez (2012), que este possibilitou: “[...] a mensagem cristã ser pensada filosoficamente como o anúncio de uma ontologia do debilitamento que abre, por sua vez, a possibilidade para uma experiência religiosa não violenta e não absoluta.” (PEREZ, 2012, p. 198). É neste sentido, que em *Crer que se cré*, Vattimo identifica essa nova epocalidade do ser como “pensamento fraco”.

Compreender o pensamento como *pensiero debole* é reconhecer o caráter provisório das afirmações e que todo pensamento é situado espaço-temporalmente. Renuncia-se à pretensão do universalmente válido, a favor do reconhecimento da finitude intrínseca, horizonte limitado, da interpretação do evento do ser que se dá sempre a partir de um lugar. Portanto, *pensiero debole* é um pensamento de ultrapassamento da metafísica, sem a pretensão de negá-la ou de superá-la. (ROTTERDAN; SENRA, 2015, p. 101).

---

7. Cf. VATTIMO, 2018, p. 23.

8. Pensamento Fraco, para Vattimo, significa não tanto, ou não principalmente, uma ideia do pensamento mais consciente dos próprios limites, que abandona as pretensões das grandes visões metafísicas globais etc., mas sobretudo, uma teoria do enfraquecimento como caráter constitutivo do ser na época do fim da metafísica. (VATTIMO, 2018, p. 25).

O processo de secularização propiciou uma desmitificação da Revelação e desse modo, desnudou a centralidade da fé cristã, a *kenosis* de Deus: “[...] o único grande paradoxo e escândalo da revelação cristã é justamente a encarnação de Deus, a *kenosis*, ou seja, a inabilitação de todas as características transcendentais, incompreensíveis, misteriosas e, creio, também bizarras que, no entanto, muito comovem os teóricos no salto da fé.” (VATTIMO, 2018, p. 52). O retorno da religião<sup>9</sup>, acontece então, a modo do processo de *kenosis* de Deus, que ao se despojar de sua onipotência epistemológica amparada pela estrutura forte da metafísica, se realiza na secularização:

O processo de secularização, que é o correlato da antropomorfização de Deus, todavia, não purifica a fé de seus elementos religiosos. A morte de Deus não mata a religião, pois o que morre é o fundamento absoluto, é o ser como fundamento, é a realidade como fundamento último. Ao contrário, possibilita a emergência da mensagem cristã: Jesus veio para revelar e desmentir a violência metafísica do sagrado natural. (PEREZ, 2012, p. 206)

Com o enfraquecimento das estruturas fortes e objetivas da metafísica na sociedade pós-moderna, a antiga concepção metafísico-naturalista de Deus se tornou insustentável para o homem moderno. E neste novo cenário, a razão humana busca a “demitologização”<sup>10</sup>, tanto no âmbito moral, quanto religioso. Seguindo as considerações de René Girard, Vattimo, identifica a principal relação entre Encarnação e secularização como um processo de abandono do sagrado violento. A superação da metafísica propiciou diretamente a morte do Deus forte, onipotente, como enunciada por Nietzsche: “[...] essa sentença se relaciona à morte do Deus criador e todo-poderoso da metafísica e da ruptura dos paradigmas metafísicos que amparavam as concepções de homem e mundo.” (GONÇALVES, 2018, p. 249). Ou seja, o enfraquecimento de Deus em sua encarnação, se identifica com o processo da civilização moderna, de sua secularização, que efetivou

---

9. “Na concepção vattimiana, é impossível esperar na caridade pela mediação da metafísica que possibilitou o dogmatismo da fé, da moral e de prescrições jurídicas em relação ao comportamento, aos sacramentos e à liturgia.” (GONÇALVES, 2018, p. 253.).

10. Vattimo propõe a demitologização da fé, ou seja, a eliminação mito construído a partir das concepções metafísicas que torna escandaloso qualquer doutrina ou posicionamentos morais. (Cf. VATTIMO, 2018, p. 51).

o retorno religioso ao Deus bíblico cristão. A secularização enquanto processo de emancipação do homem, é vista então, de maneira positiva. Seria então a secularização um processo de fé purificada? Tal é o questionamento de Vattimo em *Crer que se crê*. Para o autor, a secularização, não significa a despedida dos valores cristãos, mas é o momento em que ocorre a “transcrição” dos elementos mais centrais do cristianismo para a civilização moderna.<sup>11</sup> Deus então, continua a agir e a se revelar na história humana, educando o homem para a superação da violência, seja no campo religioso ou na vida social. (Cf. VATTIMO, 2018, p. 43). No entanto, as Escrituras devem ser reinterpretadas, tanto quanto a moral e os dogmas:

Esse investimento hermenêutico vattimiano na Escritura possibilita remeter a Gioacchino de Fiore, um monge beneditino medieval que visualizou três eras da humanidade: a do Pai — do antigo testamento —, a do Filho — novo testamento — e a do Espírito — a era da Igreja ou da humanidade moderna. A concepção gioacchiniana acerca do Espírito — *ruah, pneuma, spiritus* — e sua ação na história indica a vitalidade da revelação cristã presente na Escritura e na história em geral. (GONÇALVES, 2018, p. 253).

Em *Crer que se crê*, Vattimo salienta que este retorno à religião, que é um retorno sob o aspecto fraco, se dá através da busca por transcendência do homem, através de situações que são limitantes a este homem. Desse modo, Vattimo identifica que este homem pós-moderno continua aberto à sua transcendência, à esperança cristã, mas, porém, devido à sua razão laica, se distancia das formulações doutrinárias da Igreja.<sup>12</sup> Este retorno identificado por Vattimo<sup>13</sup>, parte de suas interpelações pessoais, em sua própria vida fé, que não se pautando pela literalidade das verdades da fé propostas pela Igreja, busca: “[...] interpretar a pa-

---

11. O argumento é construído a partir de uma interpretação do dogma da encarnação, compreendendo-o como *kenosis*, isto é, rebaixamento de Deus ao nível do ser humano, deslocamento do lugar que lhe era atribuído pela metafísica, desmentido dos traços “naturais da divindade”. (Cf. PEREZ, 2012, p. 206).

12. Cf. VATTIMO, 2018, p. 12.

13. Com a sua filosofia pós-moderna de centralidade no pensamento débil, Vattimo analisou filosoficamente a religião ao organizar “O Seminário de Capri”, em 1994, conjuntamente com Jacques Derrida, contando com a presença reflexiva de Hans-Georg Gadamer e outros filósofos italianos, e ao escrever outras obras, em especial, *Credere di credere* em 1998 (1999) e *Dopo La cristinità* (2001). (GONÇALVES, 2018, p. 248).

lavra evangélica como Jesus mesmo ensinou a fazer, traduzindo a letra frequentemente violenta dos preceitos e das profecias em termos mais de acordo com o mandamento supremo da caridade.” (VATTIMO, 2018, p. 80). Tais asserções vattiminianas, identificam que há então, uma transcrição dos valores cristãos na sociedade pós-moderna. A sentença de Nietzsche, proclama a morte do Deus metafísico, onipotente, e conseqüentemente, violento. As formulações doutrinárias, são rechaçadas por este novo paradigma epistemológico de enfraquecimento, no entanto, o caráter mais nuclear religioso é preservada, a fé:

A morte de Deus não significa ateísmo em seu sentido estrito, nem desaparecimento pleno da religião, mas a necessidade de que à questão de Deus se requeira uma nova atenção ontológico-hermenêutica e de que a religião seja vista em uma nova realidade, marcada pelo pluralismo e pelo sincretismo. Assim sendo, a religião não desaparece da vida e retorna ao cenário histórico sem a conotação dogmática, moralista e jurídica de antes, mantendo-se em seu tema propriamente religioso: a fé. No entanto, retornar à fé tematicamente não é uma redução da fé, porém tomá-la como sentido da própria existência do homem, principalmente na relação estabelecida com Deus. (GONÇALVES, 2018, p. 249).

Vattimo, em *Crer que se crê*, sublinha o aspecto mitológico contido nos conteúdos da fé católica, sobretudo no âmbito moral.<sup>14</sup> E desse modo, numa perspectiva filosófica-existencial, o autor sublinha cada vez mais a sua religião cristã sob os moldes niilistas: “[...] trata-se de retorno da religião e da religião como retorno. Retorno entendido como proveniência de um núcleo de conteúdos de consciência esquecidos, recusados, as não necessariamente inconscientes, relativos a uma outra época de nossas vidas.”<sup>15</sup> Este retorno à fé, lido através de sua própria experiência religiosa, faz Vattimo, se considerar um cristão niilista. Longe de toda institucionalidade, que segundo o filósofo, colocou uma roupagem mítica nos dados da Revelação de Deus.

---

14. Vattimo, enquanto católico praticante-militante, enfatiza a problemática da questão moral sexual católica em sua época. Para o filósofo, o pavor da instituição em relação à homossexualidade tal como a promoção de uma ideia antifeminismo, são verdadeiras superstições, que o levaram diretamente ao se afastamento da instituição. (cf. VATTIMO, 2018, p. 75-76).

15. Cf. PEREZ, 2012, p. 206.

## René Girard e a ideia de sacrifício

Com tais considerações acerca do pensamento de Vattimo, notamos sua aproximação com as ideias de René Girard, sobretudo ao falar de cristianismo não religioso. Segundo Gonçalves (2018), as teses girardianas, servem de base para a identificação do cristianismo não religioso na sociedade pós-moderna: “Vattimo apoia-se nas teorias sobre sacrifícios religiosos de René Girard, para afirmar o cristianismo como via de secularização, em que a tradição judaico-cristã adere ao sacrifício cruento e violento para exprimir a expiação dos pecados e a aliança com Deus. [...]”. (GONÇALVES, 2018, p. 250).

René Girard (1923-2015), graduou-se em filosofia, em Avignon em 1941. Especializou-se em história em 1947 na *École Nationale des Chartes*, em Paris. Seu doutorado se deu através da tese, “*França na opinião dos norte americanos, 1940-1943*” (1950), na *Indiana University*, USA.<sup>16</sup> Girard, que crescera na religião católica, assume o ceticismo como viés epistemológico e se afasta da instituição, desmitificando o texto literário. Girard vincula sua conversão às considerações de Dotoiévski, e retorna à instituição católica: “Após a conversão intelectual que lhe trouxe paz e serenidade, faltava a conversão existencial. Foi o medo humano de ter um câncer de pele, na quaresma de 1959, que provocou em Girard a experiência de conversão existencial.” (GODOY, 2012, p. 121). Tal experiência angustiante, atrelada à fé da Igreja católica, leva Girard à conversão, reverberando então, em suas reflexões antropológicas. E assim, Vattimo, em *Crer que se creê*, remete à Girard ao analisar, como supracitado, uma transcrição dos valores cristãos no processo de secularização, sobretudo ao falar da dissolução do sagrado violento:

Para seguir o caminho de um reencontro niilista do cristianismo basta ir um pouco além de Girard, admitindo que o sagrado natural seja violento não apenas enquanto mecanismo vitimário que supõe uma divindade sedenta por vingança, mas também enquanto atribui a essa divindade todas as características de onipotência, absolutismo, eternidade e ‘transcendência’ com relação ao homem, que são os atributos conferidos a Deus pelas teologias naturais, inclusive aquelas consideradas preâmbulos da fé cristã. Em suma, o Deus violento de Girard,

---

16. Cf. GODOY, 2012, p. 120.

nessa perspectiva é o deus da metafísica, aquele a quem a metafísica chamou também de *ipsum et subsistens*, que sintetiza em si, de forma eminente, todas as características do ser objetivo como ela o concebe. (VATTIMO, 2018, p. 30).

Neste desvelamento do Deus violento da metafísica, René Girard, em sua obra *O Bode Expiatório* (1982), atesta para o processo do mecanismo violento do bode expiatório contido nas grandes tradições da civilização humana. Na referida obra, após dessacralizar as concepções sagradas construídas hermeneuticamente presentes nos mitos, o autor salienta, sua teoria mimética. Para Girard, no homem, há um impulso de imitar o seu semelhante, que pode ter como elemento motivador, um desejo obstinado de se apropriar de determinada coisa do outro gerador de violência: “Dessa guerra resulta a necessidade de ter um bode expiatório que é sacrificado para selar a paz entre os que guerreiam. Esse bode expiatório assume atributos sagrados, conferindo ao seu sacrifício vitimário uma conotação soteriológica.” (GONÇALVES, 2018, p. 251).

Nos textos védicos, Girard, segundo Pierpaolo Antonello<sup>17</sup>, busca compreender a significação do simbolismo e do caráter violento. Na antropologia girardiana, tal violência é inerente à natureza humana, e está presente nos mitos e em todas as culturas humanas.<sup>18</sup> As perseguições coletivas, ocorrem desde os primórdios da vida humana, decorrem de momentos de crises sociais e está presente em sua cultura:

Falo aqui apenas de perseguições coletivas ou com ressonâncias coletivas. Por perseguições coletivas entendo as violências cometidas diretamente por multidões assassinas, como o massacre dos judeus durante a peste negra. Por perseguições com ressonâncias coletivas entendo as violências do tipo caça às bruxas, legais em suas formas, mas geralmente encorajadas por uma opinião pública superexcitada. [...] As perseguições

---

17. Professor de literatura Italiana da Universidade de Cambridge.

18. René Girard identifica nas grandes tradições humanas, estereótipos da perseguição. Em seus estudos, se debruça na análise dos mitos e busca elementos textuais referentes à perseguição coletiva. Assim o faz, desnudando a violência presente no mito de Édipo. Em seus elementos analíticos, busca por se perguntar, se em determinado mito, está presente a descrição de uma crise social, a busca por crimes “indiferenciadores” de acordo com o estereótipo e se os autores mencionados possuem marcas de seleção vitimária, e ainda, a presença da própria violência. (Cf. GIRARD, 2004, p. 37-47).

que nos interessam se desenvolvem de preferência em períodos de crise que provocam o enfraquecimento de instituições normais e favorecem a formação de *multidões*, isto é, de ajuntamentos populares espontâneos, suscetíveis de substituir instituições enfraquecidas ou de exercer uma pressão decisiva sobre elas. (GIRARD, 2004, p. 21).

Há um mecanismo persecutório deflagrado nos das culturas, por Girard. A história contada nos mitos, é a história descrita a partir das perspectivas dos perseguidores, que em seus elementos textuais e linguísticos, buscam dar credibilidade ao motivo violento de sua perseguição. A busca pela satisfação do desejo, que nem sempre é alcançado, com supracitado, gera as perseguições: “O desejo é a matriz da violência que alimentada pelo ódio progressivo dos rivais, numa relação de reciprocidade negativa, envolve toda a comunidade, ameaçando a ordem social e a própria sobrevivência do grupo.” (GODOY, 2012, p. 127). O mecanismo vitimário então, se faz necessário para as relações miméticas. As rivalidades se tornam progressivas e para que determinada sociedade se mantenha em equilíbrio, é necessário um ritual sacrificial, envolvendo uma vítima e uma culpabilidade:

Quando as rivalidades miméticas ultrapassam um certo limite de intensidade, os rivais esquecem, perdem ou destroem os objetos pelos quais brigavam e brigam mais diretamente uns com os outros. O ódio do rival predomina então em relação ao desejo do objeto. É o instante em que tudo parece perdido, e em muitos casos, talvez essa perda seja efetiva. Em outros, ao contrário, tudo é salvo, nos o vimos pelo sacrifício. (GIRARD, 2011, p. 62).

Desejo e sacrifício então, para Girard, se conjugam. Segundo Antonello, o desejo: “De fato, o desejo é a força primitiva que move o universo; é o desejo que desce ‘em princípio’ até o inominado centro da criação; único movimento certo no interior de uma dialética entre ser e não ser que descreve o mundo da origem. Não por acaso é definido como ‘o primeiro sêmen e embrião da mente’.”<sup>19</sup> O desejo, enquanto grande impulso da humanidade, gera rivalidade entre os homens e com isso, a necessidade sacrificial. A violência então, se levanta quase que como

---

19. Cf. ANTONELLO, Pierpaolo. *Introdução* in GIRARD, René; VATTIMO, Gianni. *Cristianismo e Relativismo. Verdade ou fé frágil*. Aparecida: Editora Santuário, 2010. p. 22.

um dogma nas tradições humanas.

O sacrifício se faz então, nas comunidades humanas, inevitável. As relações miméticas, ao se enfraquecerem, solicitam o sacrifício de uma vítima. Tal análise de Girard, está presente e sua obra *O Sacrifício* (2011), na qual o autor, desenvolve seu estudo acerca das Brâmanas. Para esta cultura, o sacrifício é indispensável pois resolve as rivalidades inerentes ao homem:

Esta confiança no sacrifício não é absurda no seu princípio, creio, mesmo que com o tempo, necessariamente, passe a ser. Os brâmanes falam de sacrifício como se fosse de uma técnica puramente humana, como se soubessem que o poder da paz e da ordem que ele encarna, por mais real que pareça, não depende de uma transcendência propriamente religiosa, mas de um fenômeno desconhecido e suas únicas condições de desencadeamento são conhecidas. Portanto, o essencial é respeitar escrupulosamente essas condições de desencadeamento que são uma coisa só, em princípio, com as regras rituais. Mesmo aqui, a convergência com a teoria mimética é surpreendente. (GIRARD, 2011, p. 62).

As perseguições coletivas, por sua vez, desencadeiam acusações estereotipadas que polarizam<sup>20</sup> os grupos de determinada sociedade. Para exemplificar a distorção persecutória, Girard utiliza do poema de Guillaume de Machaut<sup>21</sup>. A acusação presente neste poema e em diversos mitos, assume diferentes formas e se utiliza de elementos estereotipados da sociedade para fomentar a aversão ao bode expiatório, como os crimes sociais, a violação, o incesto e a bestialidade. Desse modo: “É a acusação estereotipada que autoriza e facilita esta crença, desempenhando com toda evidência um papel mediador. Ela serve de ponto entre a pequenez do indivíduo e a enormidade do corpo social”. (GIRARD, 2011, p. 25). Tais perseguições, geram um bode expiatório. Para Girard, este fenômeno

---

20. Quanto mais a pessoa se distancia do *status* social mais comum, em um ou outro meio, mais crescem os riscos de perseguição. Vemos isso sem dificuldade para aqueles que se situam na parte baixa da escala. (GIRARD, 2004, p. 30).

21. Em sua análise filológica, René Girard, identifica no poema de Guillaume de Machaut, *Julgamento do Rei de Navarra* (séc. XVI), um contexto psicossocial. Há no poema, uma distorção persecutória. No paradoxo entre verossímil e inverossímil nos elementos presentes no texto de Machaut. O massacre dos judeus é real, é justificado pela opinião pública de um possível envenenamento por parte destes. O contexto de epidemia causado pela peste negra, foi atrelado aos judeus como os grandes responsáveis. (Cf. GIRARD, 2004, p. 5-11).

está articulado e fundamenta a sua teoria do sacrifício. Através dos Brâmanas, o antropólogo analisou as polarizações da sociedade em questão e encontrou o motivo da instituição da vítima: as rivalidades, por isso:

O sacrifício é a instituição primordial da cultura humana. Ele está enraizado no mimetismo, mais intenso nos homens do que nos animais mais miméticos, portanto, mais conflituoso. A relação dominante-dominado, constitutiva das sociedades animais, não se pode mais estabilizar. Crises miméticas ocorrem, resolvidas pelos primeiros fenômenos de bode expiatório e pelas primeiras repetições rituais. É assim, que deve começar a sociedade especificamente humana, baseada nos sacrifícios e nas instituições que resultam disso. (GIRARD, 2011, p. 94).

O cristianismo, para Girard, inverte totalmente essa perspectiva violenta presente nos mitos. No sacrifício de Cristo, está presente um sacrifício totalmente inédito: a vítima não é passível de culpa e a sua reabilitação não ocorre por causalidade mágica<sup>22</sup> :

O modelo bíblico é virado às avessas, seja em relação à vítimas, seja em relação aos perseguidores. Em vez das turbas enlouquecidas que se tornam enlouquecidas que se tornam violentas sem um motivo real, muitos mitos apresentam os cidadãos que recorrem certamente à violência por motivos legítimos: eles devem salvar a comunidade. Um bom exemplo é a tragédia de Édipo. O herói, certamente, não é um bode expiatório do *ponto de vista do mito*: ele realmente cometeu o parricídio e o incesto dos quais é acusado, e os tebanos têm não só o direito mas também o dever de destroná-lo e lança-lo às trevas. (VATTIMO, Gianni; GIRARD, René. 2010. p. 106).

Nos evangelhos, porém, e em toda cultura bíblica, está presente a inocência da vítima. E para Girard, está presente desde o Antigo Testamento, representando então, uma verdadeira novidade em relação aos mitos. A hermenêutica utilizada por Girard, esbarra nas concepções heideggerianas, embora o autor não se

---

22. Idem, p. 159.

considere um bom leitor do filósofo existencialista.<sup>23</sup> A culpabilidade de Édipo, é de fato, efetiva, mas na interpretação dos mitos bíblicos, em contraposição, a vítima é inocente:

A pergunta que o texto mítico e o texto bíblico colocaram é a mesma: “É culpado?”. O mito responde sempre positivamente: Édipo é culpado, e os seus parentes, ou amigos têm o direito de expulsá-lo; enquanto que na história do Antigo Testamento, a resposta é oposta: José é inocente, e os seus irmãos, que são ciumentos, expulsam-no injustamente e se enfurecem de modo mimético contra ele. Portanto, desde o início a Bíblia se apresenta como uma interpretação da mitologia e como sua desconstrução. (VATTIMO, Gianni; GIRARD, René, 2010, p. 68).

As teses de Girard atestam que o cristianismo trouxe uma originalidade para a cultura humana. No sacrifício amoroso de Deus, está em evidência a inculpabilidade da vítima e o mecanismo persecutório é desnudado. Sob a ótica de sua teoria mimética, o pensador francês lê os evangelhos e contribui para que a centralidade do cristianismo seja efetiva como religião, a saber: a verdadeira caridade, longe de toda e qualquer violência geradora de um bode expiatório. Não obstante, para Girard, o Crucificado identifica-se com o Ressuscitado, através da ação do Paráclito<sup>24</sup>. A violência presente no sacrifício gratuito e amoroso de Cristo, é transposta pelo envio do Paráclito feita por Ele mesmo, e assim: “O Espírito elabora na história para revelar o que já revelou, o mecanismo do bode expiatório, a gênese de toda mitologia, a nulidade de todos os deuses da violência, em outras palavras, na linguagem evangélica, o Espírito completa a derrota e a condenação de Satanás.”<sup>25</sup>

## Considerações finais

Ao analisar a religião cristã em perspectiva pós-moderna, notamos então,

---

23. Em *Cristianismo e Relativismo* (2010), Girard ao explicitar suas considerações acerca da hermenêutica, autoridade e tradição, compartilha das considerações heideggerianas interpretativas para o Antigo e Novo Testamento. Para o antropólogo, Vattimo, como um “heideggeriano criativo”, soube interpretar filosoficamente Heidegger, dando ao seu pensamento, novos rumos. (Cf. VATTIMO, Gianni; GIRARD, René, 2010, p. 67-72).

24. *Parakleitos*, em grego, é o equivalente exato do português advogado ou do latim *advocatus*. (Cf. GIRARD, René. *O bode expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 309).

25. Idem, p. 308.

em Vattimo e em Girard, um entrelaçamento de suas ideias quanto a um processo de niilismo consumado na sociedade pós-moderna e do secularismo como herança do cristianismo. Este diálogo do pensamento de tais autores está presente na obra organizada por Pierpaolo Antonello, *Cristianismo e Relativismo, Verdade ou fé frágil?* (2010). Tanto para o antropólogo quanto para o filósofo, a religião cristã não apresenta uma via de oposição no mundo secularizado, mas antes, se realiza neste. A originalidade antropológica, presente no sacrifício inocente de Cristo, deflagra um mecanismo de desprezo construído sobre o bode expiatório escolhido pela sociedade.<sup>26</sup> Na ambivalência de tais autores, sobretudo da concepção de “cristianismo não religioso” e da “teoria do sacrifício”, que se efetivam num contexto pós-moderno, podemos nos perguntar o que é a religião cristã na era pós-moderna; era marcada por paradoxos, flexibilidades, nomadismo e pelo fim da metafísica.

Pierpaolo Antonello analisa bem este contexto pós-moderno e apresenta temas centrais, que de início, se apresentam como inconciliáveis. Com as considerações de tais autores, evidencia-se que tais temas se articulam e assim, denotam um novo paradigma para essa religião que se realiza no mundo pós-moderno. Assim, “cristianismo e modernidade”, “fé e relativismo” e “hermenêutica, autoridade, tradição”, parecem estar de “mãos dadas” no pensamento de tais autores, e suas contribuições atestam para o novo cenário criado pela secularização.

Quando nos referimos à presença cristã na contemporaneidade, automaticamente nos deparamos diante de um novo fenômeno religioso. Vattimo elucida bem este novo cenário em sua filosofia. Partindo de sua própria experiência na Igreja Católica, ele bem demonstra, como supracitado, um retorno à religiosidade, porém, com ressalvas. Não é mais possível, após a sentença de Nietzsche, acerca da morte de Deus, se apoiar numa concepção religiosa que se construa a partir instrumentos metafísicos. Não é mais possível, pois a centralidade da fé cristã, num processo de desmitificação, foi desnudada. A centralidade do cristianismo, porém, elucidado pelo princípio da caridade, não foi rejeitado pela sociedade pós-moderna. Secularismo não é apartamento da fé, mas antes, um pro-

---

26. Cf. GIRARD; VATTIMO, 2010, p. 26.

cesso de fé purificada. A purificação da fé no âmbito do secularismo evidencia o mesmo processo de vulnerabilidade vivido pelo Deus da bíblia em sua *kénosis*. Secularismo e cristianismo estão, então, interligados, não se contrapõem, mas se autorrealizam. Não obstante, a compreensão do caráter sacrificial de Girard, apresenta uma novidade antropológica a partir do cristianismo: a deflagração do aspecto violento das religiões sacrificais. Cristo é, pois, a única vítima inocente, na qual é descabível qualquer culpabilidade, por justamente se tratar do sacrifício de Deus.

Posta a nova epocalidade do ser, sendo que este se constrói hermeneuticamente e distante dos pressupostos metafísicos, nos perguntamos acerca do que é a religião cristã na modernidade. Para Vattimo, que se considera um “cristão niilista”, a herança cristã está intimamente ligada ao processo de secularização, como podemos notar ao longo deste estudo. É notório que a experiência com o transcendente, que faz parte da busca humana ao longo do seu processo de vida, é afetada pelos ideais cristãos. Este fato, salientado no pensamento de Vattimo, atesta que a caridade de Deus revelada em Jesus Cristo, transcende qualquer instância institucional e afeta a experiência religiosa pós-moderna, marcada pelo distanciamento institucional. O sujeito pós-moderno então, não enterrou o Deus crucificado de Jesus de Nazaré, como anunciara Nietzsche, mas sim o Deus violento criado pela metafísica e aludido pela Igreja Católica em seu âmbito normativo. A revelação de Deus, enquanto processo contínuo em que Deus se dá a conhecer na história humana, não é estanque ou desarticulado do processo epistemológico vivido pelo homem. Ao contrário, a fé em Jesus de Nazaré se apresenta como referencial existencial transcendental e efetiva a prática da caridade nas relações interpessoais humanas, constituindo assim, toda a família humana como sociedade escatológica em seu peregrinar presente.

É neste sentido, que as elocubrações de René Girard, dialogam com as ideias de Vattimo, justamente por elucidar a novidade cristã frente à concepção de sacrifício. Há uma mudança na perspectiva antropológica trazida pelo cristianismo. A culpabilidade do bode expiatório, presente nas mais primitivas culturas, que urge do caráter violento motivado pelo mimetismo do homem, encontra seu desvelamento no sacrifício do próprio Deus. A motivação violenta do mimetis-

mo humano, geram bodes expiatórios na sociedade. Pensar numa religião cristã sob esta perspectiva antropológica girardiana, nos revela o quanto as motivações interiores do homem são geradoras de violência e o quanto a religião pode estar no desserviço do anúncio amoroso cristão. No momento em que a religião é utilizada como mecanismo de poder e de interesses pessoais, a sentença de Caifás, de que é necessário que um só morra pelo bem de todos, o sentido sacrificial de Cristo, estará subjugada somente à vitória da representação persecutória. Não obstante, o Crucificado, o Deus encarnado na história, ressurge e envia seu Paráclito, o qual, propaga na história, a vitória do verdadeiro e pleno sacrifício amoroso, feito por amor, com amor e pelo amor. A última palavra sobre o sacrifício, não é então o mecanismo dos perseguidores, mas o amor de Deus revelado em Jesus, a favor dos homens.

## Referências

- BALEEIRO, Cleber A. S. Baleeiro. *Verwindung: a idéia de “superação” no pensamento de Vattimo*. **Revista Eletrônica Correlatio** n. 18 - Dezembro de 2010. Disponível em: < <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/COR/article/download/2400/2382> > Acesso em: 05 de Maio 2021.
- GIRARD, René. *O Bode expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004.
- GIRARD, René. *O Sacrifício*. São Paulo: Realizações, 2011.
- GODOY, Edvilson de. Enfoques do pensamento de René Girard. In: **Revista de Cultura Teológica**. v. 20. n. 80 - OUT/DEZ 2012. Disponível em: < <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/14408>>. Acesso em 06 de Jun. 2021.
- GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. Religião e ética no cristianismo não religioso: Uma abordagem a partir de Gianni Vattimo. in: **Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor.**, Curitiba, v. 10, n. 2, 244-268, maio/ago. 2018. Disponível em: < <https://periodicos.pucpr.br/index.php/pistispraxis/article/view/23854>>. Acesso em 23 de Out. 2020
- GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. Fé cristã e ciência na Era Contemporânea. In: **Reflexão**, Campinas, 40(2):193-209, jul./dez., 2015. Disponível em: < <https://seer.sis.puc-campinas.edu.br/seer/index.php/reflexao/article/view/3297>>. Acesso em 03 de Maio de 2021.
- VATTIMO, Gianni. **Crer que se crê**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2018.
- VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade. Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

- VATTIMO, Gianni; GIRARD, René. **Cristianismo e Relativismo: Verdade ou fé frágil?** Aparecida, Sp: Editora Santuário, 2010
- PEREZ, Léa Freitas. Acreditar em acreditar com Gianni Vattimo. In: **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 15, n. 1, p. 187-215. Disponível em: < <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21842/11891>>. Acesso em: 02 de fev. 2021.
- ROTTERDAN, Sandson; SENRA, Flávio. O cristianismo não religioso de Gianni Vattimo: considerações para o senso religioso contemporâneo. In: **Religare**, ISSN: 19826605, v.12, n.1, junho de 2015, p.96-127.
- SALES, Omar Lucas Perroux Fortes de. A vocação niilista da hermenêutica filosófica de Gianni Vattimo radicada no processo da secularização cristã. In: **Revista Horizonte**, Belo Horizonte, v. 13, n. 39, p. 1580-1608, jul./set. 2015 – ISSN 2175-5841. Disponível em: < <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2015v13n39p1580>> . Acesso em: 05 de set. 2020.

## O retorno à grande disciplina: o pontificado de João Paulo II e a Igreja dos pobres no Brasil

The return to the great discipline:  
the pontificate of John Paul II and the  
Church of the poor in Brazil

*\*Rodrigo Portella*

*\*\*Nilmar de Sousa Carvalho*

### Resumo

Karol Wojtila, primeiro Papa não italiano em 456 anos, esteve à frente da Igreja Católica de 1978-2005. Eleito pelo seu perfil conciliador, ao assumir o papado apresentou um projeto que se baseou no que aqui se denomina de “retorno à grande disciplina”. Na sua primeira viagem à América Latina (1979) teve contato com os novos modelos de Igreja que estavam surgindo no continente, frutos da interação entre vários movimentos religiosos, tais como as CEBs e a Teologia da Libertação. Na contramão desta nova perspectiva eclesial, o projeto eclesial, social e político do Papa João Paulo II para o Brasil foi marcado por uma série de medidas que dificultaram a consolidação e pleno desenvolvimento das novas faces da Igreja brasileira. Dentre tais medidas destacam-se a divisão da Arquidiocese de São Paulo, para limitar o poder do seu cardeal, à época, Paulo Evaristo Arns; mudanças nos critérios de escolha dos novos arcebispos e bispos; combate à Teologia da Libertação, que fora acusada de proximidade com o marxismo e punição, por Roma, aos seus idealizadores. O presente artigo busca compreender as

\*Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Professor da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Contato: [rodrigo@portella.com.br](mailto:rodrigo@portella.com.br)

\*\*Mestre em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Contato: [nilmarcarv@hotmail.com](mailto:nilmarcarv@hotmail.com)

Texto enviado em  
19.08.2021

Aprovado em  
06.01.2022

Ano XXX - Nº 101  
Jan - Abr 2022



PUC-SP

Programa de Estudos  
Pós Graduação em  
Teologia - PUC/SP

formas e significados dessa intervenção papal através do aporte interpretativo da história, sociologia e teologia, apresentando a dinâmica daquilo que aqui se denomina “o retorno à grande disciplina” durante o pontificado de João Paulo II.

**Palavras-chave:** Igreja Católica; Doutrina Social da Igreja; Teologia da Libertação; Comunidade Eclesiais de Bases; João Paulo II

## Abstract

Karol Wojtila, the first non-Italian Pope in 456 years, was at the head of the Catholic Church from 1978-2005. Chosen for his conciliatory profile, upon assuming the papacy he presented a project based on what is called here “return to great discipline”. On his first trip to Latin America (1979) he had contact with the new models of Church that were emerging on the continent, the result of the interaction between various religious movements, such as CEBs and Liberation Theology. Against this new ecclesial perspective, the ecclesial, social and political project of Pope John Paul II for Brazil was marked by a series of measures that hindered the consolidation and full development of the new faces of the Brazilian Church. Among such measures, we highlight the division of the Archdiocese of São Paulo, to limit the power of its cardinal, at the time, Paulo Evaristo Arns; changes in the criteria for choosing new archbishops and bishops; combat against Liberation Theology, which had been accused of proximity to Marxism and punishment, by Rome, of its creators. This article seeks to understand the forms and meanings of this papal intervention through the interpretative contribution of history, sociology and theology, presenting the dynamics of what is called here “the return to the great discipline” during the pontificate of John Paul II.

**Keywords:** Catholic Church; Social Doctrine of the Church; Liberation Theology; Base Ecclesial Community; John Paul II

## Introdução

O pontificado de João Paulo II teve início em 22 de outubro 1978 e estendeu-se por vinte e sete anos, sendo interrompido em função da sua morte em 2 de abril de 2005. Foi o terceiro Papa mais longo da história da Igreja Católica. Eleito com 103 dos 109 votos, o cardeal Polonês Karol Wojtila, com 58 anos e o primeiro Papa não italiano desde 1522, foi o escolhido a conduzir a Igreja rumo ao terceiro milênio (CORNWELL 2004, p. 82).

A ideia de um Papa não italiano ganhou o apoio do cardeal brasileiro Aloiso

Lorscheider, então presidente da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM) e do cardeal de Viena, Franz König. König havia sido escolhido por João XXIII, no início dos anos 60, como uma espécie, segundo Bernstein e Politi “de quebra-gelo nos países comunistas da Europa Oriental”. Mais tarde Paulo VI o nomeou para a direção do secretariado para os não crentes, “porque ele sabia lidar com os marxistas, tanto cultural como politicamente”. Lorscheider e König reconheciam no discurso de Wojtyla uma preocupação para com os problemas de justiça social, de defesa da colegialidade e como estando em sintonia com o Concílio Vaticano II. Como havia sobrevivido/convivido ao/com (o) regime soviético na Polônia, certamente manteria o diálogo com os países separados pela cortina de ferro do leste Europeu, através da política diplomática do *Ostpolitik*. Portanto, ambos tiveram um papel central na escolha do novo Pontífice (BERNSTEIN; POLITI, 1996, p. 167-169).

Havia neste momento algumas expectativas na Igreja quanto ao perfil do novo Papa, sendo que um grupo defendia o espírito de renovação pós-Concílio Vaticano II e acreditava que Wojtyla daria celeridade às reformas previstas nos documentos do Concílio; no entanto, outra ala da Igreja vislumbrava a possibilidade do polonês restabelecer a disciplina que teria sido desprezada pelos seus dois predecessores, além de banir qualquer esperança alimentada por católicos que se sentiam atraídos por teorias advindas do materialismo histórico. Havia também aqueles que desejavam um Papa que conseguisse reestabelecer a unidade, que dialogasse com estas duas visões de Igreja e que evitasse que a instituição mergulhasse no caos litúrgico, doutrinário e institucional que parecia tão inevitável nesse momento histórico, segundo Cornwell (2004, p. 81).

Cornwell (2004, p. 83,150) afirma que, ao assumir o trono de Pedro com o *slogan* “não tenham medo”, João Paulo II começou a imprimir o seu *modus operandis* baseado nos princípios de autodisciplina e disciplina institucional. Deu a indicação de que assumiria a responsabilidade, em sua plenitude, de que iria “pegar a Igreja pelo cangote e restabelecer a ordem”. O teólogo João Batista Libânio (2013, p. 49-50) ressaltou que esse movimento de retorno à “grande dis-

ciplina” teve início ainda durante o pontificado de Paulo VI (1963-1978)<sup>1</sup>. Essa tendência ficou patente quando em 1968 Paulo VI publicou a encíclica *Humanae Vitae*. Brenda Carranza (2011, p. 260) ressaltou também que, no curto papado de Paulo VI, a natureza conservadora do catolicismo pareceu voltar e ganhar espaço dentro da Igreja.

João Paulo II deu seguimento ao projeto do seu antecessor e demonstrou, logo nos primeiros dias do seu governo, que não iria corresponder às expectativas de alguns dos que o elegeram, como os cardeais Lorscheider e König. Um dos conceitos centrais discutidos pelo Concílio e que teria sido um fator decisivo no conclave que o elegera foi a ideia de colegialidade. Os conciliares acreditavam que a Igreja foi confiada a Pedro e aos apóstolos, não à Cúria romana. Atendendo a este anseio, o Papa Paulo VI instituiu o Sínodo de Bispos. No entanto, o novo Papa deu sinais de que limitaria o alcance do Sínodo e que governaria a Igreja como sendo o seu único legislador (BERNSTEIN; POLITI, 1996, p. 198).

Cornwell (2004, p. 86) ressaltou que a primeira viagem internacional de João Paulo II, realizada quatro meses após o início do seu pontificado para participar da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano na cidade de Puebla/México, em 26 de janeiro de 1979, não foi coincidência. Aqui se encontrava a metade da população católica do mundo e uma série de problemas: pobreza, concorrência de comunidades evangélicas, conflitos entre ordens religiosas católicas e seus bispos, além de ditaduras. No entanto, o Papa via algo mais desafiador: o surgimento de ativistas políticos clericais que se inspiravam no marxismo e que havia criado uma nova hermenêutica e vivência do Evangelho, denominada de Teologia da Libertação. Lecomte (2012, p. 422) chama a atenção de que, em Puebla, o Pontífice condenou com veemência a visão de um Jesus politicamente engajado, que combatia os poderosos ou que era partidário da luta de classes.

Ao viajar para a América Latina, João Paulo II sabia que teria que se posi-

---

1. Como se depreende, emprestamos aqui – no título do artigo e em seu corpo –, o conceito de “volta à grande disciplina” do livro homônimo de João Batista Libânio, publicado por Edições Loyola em 1984. Ou seja, já no início do pontificado de João Paulo II, o teólogo jesuíta havia percebido que os ventos da barca de Pedro a insuflavam a um retorno a portos antigos da teologia considerados, por aquele pontífice, como mais seguros e disciplinadores da Igreja em relação ao seu modelo romano.

cionar diante desse novo modelo de Igreja que estava se consolidando no continente. A Igreja latino-americana estava dividida por divergências políticas e, segundo Bernstein e Politi (1996, p. 205), “dessa vez pelo menos, os rótulos progressista e conservador eram adequados”. Enquanto os progressistas esperavam que o Papa encorajasse os católicos a romper a sua cumplicidade para com os grupos políticos dominantes, os conservadores estavam preocupados com a infiltração marxista nas fileiras da Igreja. Ao mesmo tempo, pediam que a instituição se concentrasse em administrar os sacramentos e a difundir a doutrina tradicional.

O arcebispo colombiano, e então secretário do CELAM, Alfonso López Trujillo, teve um papel central na preparação do novo Papa para enfrentar os desafios da América Latina. Inimigo da Teologia da Libertação, após a eleição de João Paulo II começou a pressionar o Vaticano a lutar contra essa nova reflexão teológica. Em 1976, Trujillo havia presidido no Vaticano uma conferência formada por 50 teólogos que buscavam analisar e combater a expansão mundial da Teologia da Libertação latino-americana (BERNSTEIN; POLITI, 1996, p. 205).

Neste contexto, o sociólogo Pedro Ribeiro de Oliveira afirmou, quanto à Igreja no Brasil, que:

Foram tantas as mudanças que ocorreram no catolicismo brasileiro, a partir dos anos 50, que um observador que não tivesse acompanhado todo processo dificilmente acreditaria que ela pudesse ocorrer sem que houvesse uma ruptura institucional. Tratou-se de um realinhamento interno, ou estava em jogo à estrutura eclesiástica? Estava sendo gestado um cisma, ou seria a milenar instituição que se acomodava aos novos tempos para sobreviver mais mil anos? (OLIVEIRA, 1992, p. 41).

## **A Igreja dos pobres no Brasil: o que João Paulo II encontrou**

O Concílio do Vaticano II configurou-se como uma grande reforma nas bases do catolicismo. No discurso de abertura (11 de outubro de 1962), João XXIII ressaltou que “pretendeu afirmar, mais uma vez, a continuidade do magistério eclesiástico, para o apresentar, em forma excepcional, a todos os homens do nosso tempo, tendo em conta os desvios, as exigências e as possibilidades deste

nosso tempo” e, ainda “o Concílio, que agora começa, surge na Igreja como dia que promete a luz mais brilhante”.

O Papa dava indicação de que pretendia dialogar com o mundo outrora anatematizado. Como gesto concreto da nova perspectiva de Igreja, começou a visitar doentes e a ministrar os sacramentos nos arredores de Roma, o que o fez ser chamado de *Giovanni fuori le mura*. Havia um desejo de trazer para perto do povo uma Igreja antes distante, além de acolher os mais fragilizados da sociedade (VEIGA, 2009, p. 40).

João XXIII, além de ter convocado o Concílio Vaticano II (1962-1965), publicou duas encíclicas. A *Mater et Magistra* (1961) afirmava que a Igreja, apesar de ter a missão de santificar as almas, não deixa de preocupar-se com as exigências da vida cotidiana dos humanos, tanto no que diz respeito ao sustento e às condições de vida, como também no que se refere à prosperidade e a civilização. Com a mesma preocupação, em 1963 publicou a segunda carta: *Pacem in Terris*. Nesta o Pontífice reafirmou a necessidade de garantir os direitos inalienáveis à vida, **os valores morais e culturais e o direito dos cidadãos** participarem ativamente da vida pública.

Em sintonia com as cartas encíclicas sociais de João XXIII, o documento conciliar *Gaudium et Spes* (1965) (Alegria e Esperança), apresentou uma clara demonstração da necessidade que a instituição Católica tinha de estar mais aberta aos problemas do século. Logo, a Igreja deveria se posicionar diante de tais acontecimentos históricos. O documento afirmou que:

As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração. Porque a sua comunidade é formada por homens, que, reunidos em Cristo, são guiados pelo Espírito Santo na sua peregrinação em demanda do reino do Pai, e receberam a mensagem da salvação para a comunicar a todos. Por este motivo, a Igreja sente-se real e intimamente ligada ao gênero humano e à sua história (*Gaudium et Spes* nº 01).

O sociólogo da religião Peter Berger ressaltou que o movimento de reforma que teve como expoente o Papa João XXIII foi bastante reprimido. Referindo-se à necessidade de reformas estruturais da Igreja, em função dos riscos que a instituição enfrentava, afirmou que:

Os velhos diques mostraram os seus furos. Não que houvesse meninos prontos e dispostos a pôr os dedos em todos os buracos – havia os conservadores que assim o fizeram. E agora que todos os móveis parecem estar boiando mar a fora, podem eles dizer com justiça: bem que lhes dissemos que isto ia acontecer (BERGER, 2018, p. 36).

Na América Latina, o episcopado com o anseio de pôr em prática as diretrizes estabelecidas pelo Concílio, convocou a II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, que foi realizada na cidade colombiana de Medellín, em 1968 e, dez anos depois, a III Conferência Geral do Episcopado realizada em *Puebla/México* (1978). Estas iniciativas episcopais consolidaram configuração interna de Igreja que se fundamentava no compromisso em fazer a “opção preferencial pelos pobres” (CARRANZA, 2011, p. 260).

As atividades que surgiram no contexto da renovação que se seguiu ao Concílio Vaticano II finalmente começaram a influenciar a Igreja em todo o continente. Quando os bispos se reuniram em Medellín, adotaram novas resoluções que, pela primeira vez, não só denunciavam as estruturas existentes, acusando-as de terem como base a injustiça, a violação dos direitos fundamentais da população e a violência institucionalizada, mas também afirmavam a solidariedade da Igreja com a aspiração do povo à libertação de toda a servidão. Os bispos reconheceram que, em determinadas circunstâncias, a insurreição revolucionária era legítima (LÖWY, 2016, p. 91).

Leonardo Boff (2014, p. 5) anota que, sob o lema “não mais o anátema, mas a compreensão, não mais condenação, mas diálogo”, a Igreja inaugurou uma nova experiência de convivência dialógica com outras expressões religiosas e organizações sociais. Em relação ao mundo moderno, tratou de se reconciliar com as realidades dos novos tempos e reconheceu a sua autonomia. Por outro lado, a Igreja definiu o seu lugar, dentro do mundo moderno, como sinal e instrumento

da herança de Cristo, aprendendo deste mundo e colaborando com ele na dignificação de todos os âmbitos da vida.

Uma primeira característica deste período foi o despertar e a explosão de utopias que estavam adormecidas. Elas anunciavam o advento de um mundo novo de justiça e de paz em que os pobres seriam reconhecidos como protagonistas de suas próprias histórias. Simultaneamente, na Igreja renasceu a utopia de que poderia renunciar os seus sonhos de cristandade para participar de forma efetiva da condição humana dos pobres, ou seja, uma Igreja pobre a serviço dos pobres (CAMBLIN, 2002, p. 47).

A abertura protagonizada pela convocação do Concílio, portanto deu alento aos movimentos sociais católicos que já haviam se estabelecidos no Brasil. Gestados ainda durante a primeira metade do século XX, começaram a ganhar visibilidade a partir dos anos 60, com a criação da Ação Popular (AP). A AP foi idealizada pelos membros da Juventude Universitária Católica (JUC). No entanto, assumiu uma postura mais laicizada em relação à JUC. Da articulação destes grupos nasceram as Comunidades Eclesiais de Bases (PRANDI, 1997, p. 29).

Frei Betto (1985, p. 16), referindo-se às CEBs, afirmou serem elas *comunidades* especificamente *eclesiais* por reunirem pessoas que têm a mesma fé, pertencem à mesma Igreja e residem na mesma região. Motivadas pela fé, estas pessoas viveriam uma comum-união em torno dos problemas de sobrevivência, de moradia, de lutas por melhores condições de vida e de anseios e esperanças libertadoras. São eclesiais, sobretudo, porque estão congregadas na Igreja como núcleos básicos de comunidades de fé. São de base, porque são integradas por pessoas que trabalham com as próprias mãos. Podem-se classificar como características das CEBs e suas contribuições à Igreja: ser um espaço comunitário com o mínimo de organização e hierarquização e o máximo de gratuidade e de responsabilidade compartilhada; um novo estilo comunitário de vida; uma experiência religiosa profunda e pluridimensional; uma nova articulação do público com o privado e um novo modelo de relação instituição-comunidade (SANTOS, 2006, p. 23).

As CEBs surgiram em lugares em que não havia a presença do sacerdote regularmente. Nos anos 1960 essa escassez de padres era vista como um problema

na América Latina. A Igreja, visando solucionar esta carência, passou a acolher missionários estrangeiros. Ainda assim, apesar do número grande de estrangeiros que chegaram ao Brasil, muitas comunidades continuaram sendo assistidas, religiosamente, pelos seus próprios membros. Como tais comunidades foram cada vez mais se organizando, a figura do padre começou a ser relativizada. Quando havia a presença do sacerdote, ele passou a ser bem aceito quando comungava com o ideal de autonomia do grupo (SANTOS, 2006, p. 15).

Os bispos do Nordeste, com o apoio das CEBs, publicaram o documento *“Eu ouvi os clamores do meu povo”* (1973). O texto fez uma análise da realidade sociopolítica do Nordeste. Tratou dos principais temas que faziam parte da pauta de reivindicação dos movimentos populares, tais como: renda, trabalho, alimentação, saúde. O texto também elencou os fatores históricos responsáveis pela miséria: latifúndio, descaso político, indústria da seca, além de dura crítica ao regime militar (1964-1985). Na sua conclusão o documento reafirmou e justificou a necessidade de um compromisso em combater as injustiças contra os mais vulneráveis (SANTOS, 2006, p. 16).

A partir de então a Igreja Católica foi marcando presença, cada vez mais, no cenário público, investida do propósito de lutar pelos direitos e pelas causas populares. A Igreja esteve presente na luta dos índios, posseiros, favelados e de todos que se julgavam injustiçados. A ruptura de setores da Igreja com o Estado autoritário (década de 1970) fortaleceu a atuação destes movimentos sociais, de maneira que as CEBs se tornaram um núcleo de restauração do tecido social nos meios populares (OLIVEIRA, 1992, p. 45). As CEBs passaram a representar uma nova experiência de Igreja, de comunidade, de fraternidade dentro da mais legítima e antiga tradição cristã. Teologicamente significou uma nova experiência eclesiológica, um renascer da própria Igreja e por isso uma ação do Espírito Santo no horizonte das urgências do tempo, ou como afirmava Boff (1976, p. 393), “possivelmente encontramos-nos atualmente numa fase de emergência de um novo tipo institucional de Igreja”. Já para Roberto Romano (1979, p. 190), as CEBs inicialmente se posicionaram como instrumento de renovação da estrutura interna da Igreja e como padrão civilizatório para toda a sociedade. Além disso, entre os seus objetivos vale destacar a possibilidade dela assegurar, dentre

os grupos cada vez mais secularizados, as condições que permitiriam à Igreja sobrepor-se ao Estado no cuidado pelas populações marginalizadas pelo processo econômico, no campo e na cidade.

Diante desse novo modelo de Igreja, os bispos brasileiros asseguraram à instituição católica, há anos encurralada nas sacristias e morrendo socialmente, um lugar central na política e na cena pública. No entanto, mesmo com as inovações apresentadas pelas CEBs, o processo de dominação foi preservado, posto que “a Instituição pode mudar suas estruturas e, mesmo, colocar suas decisões em mãos leigas, mas isso não configura de modo algum uma prática democrática” (ROMANO, 1979, p. 196).

As CEBs receberam grande aporte da Teologia da Libertação, pois que esta propôs uma nova hermenêutica do Evangelho a partir da realidade sociopolítica vivida pelos povos da América Latina. A Teologia da Libertação foi uma resposta da Igreja Católica às contradições existente na América Latina entre a pobreza extrema e a fé cristã da maioria de sua população. Esta situação de pobreza representava um contrassenso aos princípios cristãos em que, em se tratando de questões sociais, defendiam a isonomia dos direitos básicos; portanto a Teologia da Libertação encontrou seu nascedouro na fé confrontada com as injustiças feitas aos pobres (BOFF 2010, p. 14). A Teologia da Libertação fundamentou-se em vários princípios, dentre eles: a luta contra a idolatria (não o ateísmo) como inimigo principal da religião; a libertação humana histórica como a antecipação da salvação final em Cristo; crítica à teologia dualista tradicional, inspirada na filosofia platônica; na opção preferencial pelos pobres e na solidariedade com sua luta pela autolibertação e, por fim, no desenvolvimento das comunidades de base cristã entre os pobres como uma nova forma de ser Igreja (LÖWY, 2016, p. 78). Conforme o cardeal Paulo Evaristo Arns (2001, p. 236), a opção preferencial em favor dos pobres, defendida pela Teologia da Libertação, determinou o objetivo geral da CNBB e das atividades de toda a Igreja no Brasil.

Löwy (2000, p. 123) ressalta, entretantes, que a preocupação com os pobres remonta às origens evangélicas do cristianismo e que os teólogos latino-americanos se colocaram apenas como continuadores dessa tradição. Eles rom-

peram com o passado em um ponto fulcral: os pobres passaram a não serem mais vistos como objetos de caridade, mas como agentes de sua própria libertação. A ajuda ou assistência paternalista foi substituída pela solidariedade com a luta dos pobres por emancipação.

Todavia, a Teologia da Libertação se entende como o pensar da fé enquanto fermento de transformação histórica. O seu objetivo seria mostrar que o Reino de Deus deveria ser estabelecido por meio das relações humanas justas e solidárias, de projetos sociais e em dimensão histórica. Esta nova mundividência exigiu que tais comunidades contribuíssem para a construção de uma sociedade sem dominação social (BOFF, 1985, p. 20). A nova Igreja dos pobres, portanto, integraria o profano e o sagrado, teologia e prática. Significaria uma verdadeira relação dialética entre sagrado e profano, ou mesmo a superação desta dicotomia. O conflito, visto antes como supressão da ordem, tornou-se um elemento de transformação profunda das estruturas. Essa novidade na teologia latino-americana sugeriu um rompimento com o imaginário clerical que procurava legitimar o natural a partir de uma ordem sobrenatural. Na nova ordem “o pobre é o lugar hermenêutico por excelência” (VEIGA, 2009, p. 44).

No Brasil, a organização das CEBs foi fundamental para a expansão da Teologia da Libertação, e, como já sinalizado anteriormente, foi sendo aos poucos assumida pela CNBB (ou por boa parte de seus bispos). A CNBB ajudou a organizar o trabalho dos bispos, formar agentes pastorais, criar grupos de defesa dos direitos humanos, além de servir de órgão oficial da Igreja diante do Vaticano. Grande parte da equipe de teólogos que prestava assessoria ao Instituto Nacional de Pastoral, nas décadas 1970 e 1980, estava alinhada com o projeto da Igreja dos pobres (SANTOS, 2006, p. 17). Assim a Igreja dos pobres chegou à década de 1980 bem articulada e as CEBs se multiplicavam de maneira gradativa pelas mais variadas regiões do país. Com o apoio da CNBB, as comunidades discutiam os seus problemas à luz do Evangelho, enquanto os teólogos da libertação produziam uma vasta bibliografia em defesa da nova eclesiologia. Vale ressaltar também que, durante os anos de chumbo da ditadura militar (década de 1970), as CEBs se tornaram um símbolo de resistência. É diante desse cenário brasileiro que Korol Wojtyła assume o lugar mais alto da

hierarquia católica.

## João Paulo II e a Igreja dos pobres

Apesar das controvérsias - marca indelével dos 27 anos do seu pontificado - João Paulo II foi um homem que lutou pela liberdade. Talvez por ter nascido num país onde o próprio pensamento de liberdade não passava de um sonho distante. Apresentou ao mundo a face de uma divindade mais próxima da humanidade e se aproximou das massas populares com tanta afeição que o povo o considerava um verdadeiro santo em vida (VEIGA, 2018, p. 23). Contudo, segundo Leonardo Boff, o projeto sociopolítico e religioso de João Paulo II pode ser associado com a ideia de

restauração e a volta à grande disciplina. Ele não se caracteriza por uma reforma, mas por uma contra-reforma. Ele representa a tentativa de sustar um processo de modernização (*aggiornamento*) que irrompera na Igreja a partir dos anos 60 e que estava tomando conta de toda a cristandade. João Paulo II, a pretexto de salvaguardar a identidade católica, deu uma freada vigorosa neste processo (BOFF, 2014, p. 1).

Segundo Veiga (2018, p. 24), o espírito antimodernista<sup>2</sup> que havia prevalecido no período anterior ao Concílio Vaticano II é retomado no papado de João Paulo II. Houve o fortalecimento do poder papal e a reafirmação da ortodoxia. A ofensiva teológica conservadora, na Cúria formada pelo Papa polonês, coube ao então cardeal Joseph Ratzinger, que se referia à necessidade de “procurar por um novo equilíbrio depois de todos os exageros decorrentes de uma indiscriminada abertura ao mundo” (VEIGA, 2018, p. 25).

A socióloga Danièle Hervieu-Léger (2015, p. 50), na contramão do pensamento de João Paulo II, ressaltou que a segunda metade do século XX foi marcada por uma forte disseminação das crenças que se acomodaram cada vez menos com as práticas controladas pelas instituições. Este fenômeno provocou uma desregulação da religião, de maneira que nenhuma instituição pode, de for-

---

2. Essa reação foi resultado da separação entre ideais que se chocam no século XIX com o fim dos antigos Estados Absolutistas e a conclusão da unificação italiana e alemã, de um lado, e de outro, o esforço da Igreja em retomar seu antigo prestígio, reduzido a uma condição meramente simbólica (Cf: VEIGA, 2018, p. 24).

ma permanente, prescrever aos indivíduos um código unificado de sentidos e, menos ainda, impor-lhes normas. Entretanto isto não significou que se desfizesse a necessidade do indivíduo expressar a sua crença em grupos afins, ou que os grupos perderam o seu caráter identitário. O processo de pulverização individualista produziu paradoxalmente a multiplicação de pequenas comunidades fundadas nas afinidades sociais, culturais e espirituais de seus membros. Tais comunidades substituíram no campo da afetividade e da comunicação aquelas comunidades naturais nas quais se tinha outrora, bem como seu imaginário comum (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 50).

A despeito destas teorias – ou realidades – sociológicas, houve, na Igreja regida pelo Papa polonês, o intuito de subordinar a doutrina, reflexão teológica e as experiências eclesiais à unidade institucional. João Paulo II, por meio da exortação apostólica *Pastores dabo vobis* (1992) dirigida ao clero, procurou, além de discipliná-lo, dar aos clérigos uma feição de sacralidade. Na sequência publicou as encíclicas *Veritatis splendor* (1993) e *Evangelium vitae* (1995) que condenavam os métodos contraceptivos artificiais, o aborto, a homossexualidade e a eutanásia. O tempo do diálogo cedia aos velhos tempos do *anátema*. A volta à grande disciplina, considerada uma reação defensiva da Igreja, não só restabeleceu o antimodernismo da cúria romana, como ainda, retomava a estabilidade doutrinal sem qualquer compromisso com as exigências da racionalidade moderna (CARRANZA, 2011, p. 265).

Camblin, (2002, p. 42) afirmou que a primeira iniciativa de João Paulo II quanto à questão social se deu com a publicação da encíclica *Laborem Exercens* (1981), que tratou do ensino social da Igreja sobre o trabalho. O Papa deu a impressão de que continuaria em sintonia com o discurso social defendido pelo Concílio e que fora ratificado pelo CELAM durante as duas conferências já citadas. No entanto, percebeu-se que a maneira como ele se relacionou com os trabalhadores da Polônia deixou muitas dúvidas sobre a essência deste discurso.

Diante deste posicionamento, houve muitas reações por parte de setores da Igreja e da sociedade. Por analogia o mesmo posicionamento da Igreja em outros países poderia promover ações revolucionárias que ajudariam o comunismo? O

Papa talvez não tenha percebido que a realidade sociopolítica da Polônia tinha as suas especificidades quando comparada com a América Latina. Naquele contexto de pós-guerra, no leste europeu, a luta da Igreja e dos operários coincidia contra o regime comunista, mas o mesmo não se observava no continente sul-americano. Em parte, o resultado da visão que o Papa tinha do comunismo polonês proporcionou aos movimentos de libertação social serem vistos com suspeição.

Portanto, cedo esta diferença entre a compreensão do Papa e a da Igreja latino-americana a respeito do que seria a legítima libertação humana e social se fez perceber. José Oscar Beozzo (1994, p. 224), referindo-se aos acontecimentos que marcaram o início dos atritos envolvendo João Paulo II e o episcopado brasileiro, destacou dois episódios. O primeiro foi a realização da III Assembleia Geral do Episcopado Latino-Americano (Puebla 1979) e, o segundo, foi a primeira viagem do Papa ao Brasil, em julho de 1980, que teria tido como objetivo a tentativa de enquadrar a Igreja do Brasil às novas pautas da Igreja universal. Em uma preleção para os bispos em Recife/PE (1980), João Paulo II afirmou que a Igreja não é deste mundo e que a Igreja do Brasil deveria prestar mais atenção à doutrina social papal e que todos os esforços deveriam ser dispensados para manter a unidade eclesial. Por fim, em uma clara objeção à Teologia da Libertação, defendeu que a Igreja deveria continuar praticando o amor aos mais pobres, mas que se evitasse a luta de classes (CORNWELL 2004, p. 99).

Para Scott Mainwaring (1989, p. 245), o ano de 1982 representou o ponto de inflexão na caminhada da Igreja popular no Brasil, pois “a pressão dos conservadores contra a Igreja brasileira aumentou e ela começou a se movimentar num ritmo mais cauteloso e se tornou um agente político de menor importância”. Veiga (2018, p. 24), parafraseado Della Cava, defendeu que o projeto de restauração de João Paulo II deixava poucas dúvidas quanto à ampliação do campo conservador como a grande prioridade da Igreja naquele momento. Representou uma obediência sem desvios e universal ao magistério e às políticas do governo eclesial central; um retorno ao pensamento reto (ortodoxia) e uma reinterpretção do Concílio Vaticano II. Na esteira do que outros autores já disseram, Prandi (1997, p. 103) destacou que a restauração conservadora, promovida pelo

alto controle institucional da Igreja, centralizada na autoridade do Papa, permitiu dividir dioceses, nomear bispos não alinhados à Teologia da Libertação, intervir na formação dos padres, tudo com a finalidade de obter um maior controle institucional.

A Arquidiocese de São Paulo, por exemplo, foi fatiada para esvaziar a liderança de Dom Paulo Evaristo Arns. A prova desse fato pôde ser percebida por meio do próprio Dom Paulo Evaristo que sugeriu que os bispos das regiões episcopais pudessem continuar à frente destas áreas convertidas em dioceses. Seu pedido não ter sido atendido e ele sequer foi consultado sobre os nomes dos novos bispos sufragâneos (BEOZZO 1994, p. 287). O modelo de administração da Arquidiocese de São Paulo já havia sido aprovado pelo Vaticano. Apesar disso, Dom Paulo Evaristo foi informado que o Papa havia decidido pela sua divisão. Ao se encontrar com João Paulo II no Vaticano, Dom Evaristo, juntamente com o cardeal Lustiger de Paris, ouviram do Papa a afirmação de que não queria a divisão. Após retornar ao Brasil foi informado que a Arquidiocese havia sido dividida em quatro novas dioceses: Osasco, Santo Amaro, São Miguel e Campo Limpo. O decreto foi assinado em 10 de março de 1989 (ARNS, 2001, p. 239).

Beozzo (1994, p. 279), ao falar da escolha e nomeação dos novos bispos, afirmou que foi um capítulo difícil de ser escrito por causa da extrema discrição que envolvia o processo de escolha dos candidatos ao episcopado. O próprio cardeal Ratzinger, no seu *Rapporto sulla fede*, confessou que este era um aspecto fundamental do processo de restauração em curso na Igreja. Sendo assim, o cardeal reafirmou o papel singular do núncio apostólico na escolha dos nomes dos futuros arcebispos e bispos. A Santa Sé, portanto, criou outros canais de consulta, alheios às conferências dos bispos.

No caso do Brasil foi estabelecida uma norma suplementar que defendia que o candidato fosse contra a ordenação de homens casados e a favor das normas estabelecidas pela encíclica de Paulo VI *Humanae Vitae*. A nomeação de novos bispos, portanto, tornou-se um assunto delicado para a Igreja no Brasil. O cardeal Sebastião Baggio, que fora núncio no Brasil e que, depois, se tornou Prefeito da Congregação para os Bispos, afirmou que “Roma poderia ainda enganar-se

na nomeação de um ou outro bispo, mas não erraria na escolha dos arcebispos” (BEOZZO 1994, p. 281).

Assim como Dom Paulo Evaristo, o mesmo aconteceu como Dom Hélder Câmara, arcebispo de Olinda/Recife. Em sucessivas viagens a Roma, pediu que fosse nomeado como arcebispo seu auxiliar por mais de 20 anos, Dom José Lamartine, para que não houvesse problema de continuidade na pastoral. Roma respondeu que não nomeava bispos auxiliares ao posto de arcebispos. Entretanto, contrário a esta decisão, na época o bispo auxiliar de Belo Horizonte, Dom Serafim, tornou-se arcebispo desta mesma arquidiocese (BEOZZO 1994, p. 287).

A fragmentação das dioceses, acompanhada pela nomeação dos bispos, tornou-se por excelência um instrumento de cerceamento da ação dos clérigos no pontificado de João Paulo II. O “sistema Wojtila” consistia em tornar bispos os padres submissos a Roma e, não raro, submissos à própria figura do Papa. Nomeações por critério de excelência eram exceções. Muitos padres qualificados foram ignorados por se mostrarem de mentalidade desviantes ao *establishment* em curso. Antes da sua admissão oficial nas hostes romanas, o novo bispo sufragâneo deveria pronunciar solenemente seu voto de obediência ao Papa, razão pela qual deveria se sentir responsável menos pelos fiéis e mais para com o Pontífice, devendo também, regulamente, viajar a Roma para se reportar *ad limina Apostolorum* (KÜNG, 2012, p. 193). No novo contexto, também houve um controle expressivo das paróquias. A eclesiologia tradicional, aos poucos, foi assumindo o lugar antes ocupado pela eclesiologia das CEBs, renovando-se os velhos anseios voltados para as questões litúrgicas e sacramentais, e limitando a iniciativa e autonomia dos leigos engajados na pastoral popular (PRANDI, 1997, p. 103).

Segundo Oliveira (1992, p. 46) o pontificado de João Paulo II favoreceu os setores eclesiásticos mais simpáticos às elites dirigentes do país, ao frisar que “as nomeações episcopais dos dez últimos anos são inequivocamente conservadora”. Salvo raras e honrosas exceções, os novos bispos e arcebispos foram pessoas cujas prioridades eram a preservação da autoridade eclesiástica, das doutrinas e normas estabelecidas e a defesa das medidas canônicas vindas da Santa Sé.

Todos os bispos que levantaram a bandeira em prol do maior engajamento social da Igreja sofreram algum tipo de suspeição. De alguma maneira todos foram censurados, “nem que fosse pela nomeação de um sucessor enviado para desfazer o que o anterior havia feito” (CAMBLIN, 2002, p. 44). Dentre aqueles que sofreram algum tipo de repreensão vale ressaltar: Dom Helder Câmara, Dom Antônio Fragoso, os primos Lorscheider, Dom Luís Gonzaga Fernandes, Dom Luciano Mendes de Almeida, Dom Paulo Evaristo, Dom José Maria Pires, Dom Waldir Calheiros, Dom Pedro Casaldáliga, Dom Tomás Balduino, dentre outros (LIBÂNIO, 2013, p. 51).

O esvaziamento da Igreja dita “progressista” no Brasil, durante o pontificado de João Paulo II, foi obtido, portanto, sempre através de algum tipo de censura contra bispos e padres. Um exemplo foi o que aconteceu na Arquidiocese de Olinda-Recife/PB. O substituto de Dom Hélder Câmara, Dom José Cardoso Sobrinho (1985), dedicou-se a dismantlar todo o trabalho anterior realizado por Dom Hélder. (BEOZZO 1994, p. 282). Assim como acontecera com Dom Hélder, Dom Ivo Lorscheiter, uma das figuras de prestígio do episcopado e secretário-geral (1971 e 1974) e presidente da CNBB (1979 e 1983), foi relegado, por Roma, a uma espécie de ostracismo. Nomeado bispo de uma pequena diocese no interior do Rio Grande do Sul, enquanto estavam vacantes as principais sedes arqui-episcopais do país - da Sé primacial da Bahia à capital da República, de Olinda-Recife a Manaus -, e inclusive a Arquidiocese de Porto Alegre. Aliás, por duas vezes o seu nome foi indicando pelos seus pares para substituir Dom Vicente Scherer na arquidiocese da capital gaúcha. No entanto, a nunciatura propôs um nome que recebeu veto praticamente unânime dos bispos da regional (BEOZZO 1994, p. 282).

O retorno à grande disciplina no Brasil, além de ter reestruturado a convivência dos bispos com o Vaticano, estabeleceu uma relação de conflito com os teólogos da libertação. O caso que mais chamou a atenção foi a imposição de silêncio obsequioso ao teólogo Leonardo Boff. Em 1981, o então frade franciscano publicou uma obra que, segunda a Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, destoava da ortodoxia católica. De fato, no livro *Igreja, Carisma e Poder*, Leonardo Boff defendeu que a Igreja nasceu da decisão de pessoas inspiradas em

Jesus Cristo (BOFF, 1981, p. 240), constituindo tal teoria teologia teológica uma eclesiologia a partir de baixo e da história. Boff (1981, p. 105) defendeu ainda que a estrutura de poder na Igreja reproduz o mesmo sistema de dominação implantado em sociedades opressoras. A alternativa para superar esta contradição estaria na descentralização do poder presente na hierarquia da Igreja e, consequentemente, em uma maior participação das Comunidades Eclesiais de Bases, por exemplo, na vida institucional da Igreja. O livro de Leonardo Boff trouxe, para a Igreja do Brasil e da América Latina, a convicção, da parte de Roma, de que aqui havia surgido um inimigo que precisava ser combatido e que tomava a forma de um Evangelho identificado com determinado socialismo utópico (VEIGA, 2018, p. 26).

O Cardeal Ratzinger, em maio de 1984, enviou uma carta ao teólogo brasileiro, refutando a tese central do seu livro. Na correspondência que foi reproduzida em edição posterior do livro *Igreja: Carisma e poder*, o Cardeal declarou que a Igreja de Cristo deve ser edificada na pureza da fé, mas que esta pureza da fé exige que a Igreja se liberte não somente dos inimigos do passado, mas, sobretudo dos atuais, como, por exemplo, de certo socialismo utópico que não poderia ser identificado com o Evangelho (BOFF, 1981, p. 275). Leonardo Boff foi punido como o silêncio obsequioso, que consistia na proibição de falar em público em eventos promovidos pela Igreja, de lecionar e de publicar seus livros em editoras ligadas às instituições católicas<sup>3</sup>.

Parece que após promover uma centralização do poder mediante uma série de medidas, como foi visto acima, João Paulo II com o auxílio da Congregação para a Doutrina da Fé, predisps-se a demonstrar que havia uma incongruência entre os princípios do cristianismo e do marxismo. Em agosto de 1984 o cardeal Ratzinger publicou um documento com o título *Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação*. O documento acusou a Teologia da Libertação de

---

3. Cf: a obra “Roma locuta”, documentos sobre o livro Igreja: carisma e poder de Leonardo Boff que reúne várias correspondências trocadas entre o teólogo Leonardo Boff, a Congregação para a Doutrina da Fé e outros teólogos que alinhados com o Vaticano apresentaram as suas objeções a tese boffiana.

usar conceitos marxistas, como o de luta de classes<sup>4</sup>. A Igreja dos pobres da tradição cristã teria se tornado em uma Igreja baseada em classes, classes estas que teriam se conscientizado da necessidade da luta revolucionária como uma fase no caminho da libertação. Entretanto, celebrar esta libertação em sua liturgia poderia levar a um questionamento da estrutura sacramental e hierárquica da Igreja. E, ainda, os teólogos da libertação teriam substituído os pobres da tradição cristã pelo proletariado marxista. Na contramão do que afirmava o documento, para os teólogos da libertação, entretanto, o conceito “pobre” teria conotação moral, bíblica e religiosa (LÖWY, 2016, p. 131).

Libânio (2013, p. 51) defendeu que, diferente de como João Paulo II interpretou a Teologia da Libertação, a nova hermenêutica bíblica procurou articular a fé cristã com a ação transformadora da realidade. Ousou com liberdade crítica, mas responsável e sem comprometer a fé. Assumiu elementos das ciências sociais para interpretar os conflitos presentes na sociedade. O fato de algumas reflexões teológicas terem sido gestadas através de instrumentais teóricos marxistas não teria significado traição ao Evangelho, mas coragem de encontrar novos nortes para a reflexão teológica, sem preconceitos ideológicos. A convergência entre a Teologia da Libertação e marxismo, em certos setores da Igreja, não foi resultado de conspiração ou infiltração por parte de marxistas; outrossim foi fruto dos movimentos internos da própria Igreja. No entanto, uma questão precisa ser esclarecida: por que setores do clero e dos leigos adotaram o método do materialismo histórico de interpretação e transformação da realidade, em meados da década de 1960, na América Latina? (LÖWY, 2016, p. 123).

O cardeal Ratzinger, na tentativa de encontrar uma causa possível, afirmou que na década de 1960 surgiu um vazio de significado no mundo ocidental. Essa realidade de perda de sentido habilitou às várias formas de neomarxismos serem reconhecidas como uma força moral. Além disso, os desafios de encontrar solução para a questão da pobreza e da opressão pareciam urgentes. Diante desses

---

4. Pode-se dizer que há uma “luta de classes dentro da Igreja?”. Sim e não. Sim, na medida em que certas posições correspondem aos interesses das elites dominantes e outras aos dos oprimidos. E não, na medida em que bispos, jesuítas ou padres que chefiam a “Igreja dos Pobres” não são, eles próprios, pobres (Cf: LÖWY, 2012, p. 76).

fatos, a teologia e a filosofia cristãs procuraram uma alternativa nos modelos de esperança proposto pela filosofia marxista. O resultado, segundo o cardeal, foi a emergência dos teólogos da libertação que “abraçaram totalmente a abordagem marxista básica” (LÖWY, 2016, p. 124).

Löwy (2016, p. 125), entretentes, ressaltou que as considerações do cardeal não foram satisfatórias. Talvez a explicação esteja na própria doutrina da Igreja e do marxismo que poderiam ter favorecido, facilitado ou estimulado sua convergência. O conceito de afinidade eletiva elaborado pelo filósofo Marx Weber parece ajudar a compreender como certas afinidades, certas correspondências, podem possibilitar que duas estruturas culturais, em determinadas circunstâncias históricas, entrem em um relacionamento de atração, de escolha e de seleção mútua. Assim as duas doutrinas se aproximam em seis condições possíveis. Ambas rejeitam a afirmação de que o indivíduo é a base da ética e criticam as visões individualistas do mundo; postulam que os pobres são vítimas de injustiça, apesar dos conceitos de pobres da doutrina católica e de proletariado da teoria marxista serem diferentes; veem a humanidade como uma totalidade, cuja unidade substantiva está acima de raças, grupos étnicos ou países; dão grande valor à comunidade, à vida comunitária, à partilha de bens; criticam o capitalismo e as doutrinas do liberalismo econômico e têm a esperança de um reino futuro de justiça e liberdade, paz e fraternidade entre toda a humanidade (LÖWY, 2016, p. 125).

A combinação do cristianismo e marxismo, a partir de 1960, deu início a um novo capítulo na história latino-americana, um período de lutas sociais, movimentos comunitários e insurreições. Um relacionamento de afinidade eletiva desenvolveu-se entre certos setores da Igreja e, com base nas analogias existentes, levou a uma convergência ou articulação entre essas duas culturas tradicionalmente opostas, resultando, em alguns casos, até mesmo em sua fusão em uma corrente de pensamento marxista-cristã (LÖWY, 2016, p. 127).

## Conclusão

Em suma, a Igreja dos pobres tem, em muito, seu nascedouro da nova hermenêutica do Evangelho realizada pelo Concílio do Vaticano II, bem como, no Brasil, por exemplo, da articulação dos movimentos eclesiais, como as CEBs,

que gestaram um modelo eclesiológico em que a figura dos marginalizados da sociedade passou a assumir a centralidade da missão evangelizadora da Igreja. Essa perspectiva se chocou com uma estrutura fortemente hierarquizada e centralizada. As consequências foram sentidas por meio da desarticulação do discurso social proferidos por essa nova reflexão e por um retorno à grande disciplina.

Com o propósito de estabelecer o retorno à grande disciplina, João Paulo II dividiu dioceses, transferiu bispos e impôs o silêncio como forma de conter as vozes dissonantes dentro do magistério eclesial. A Teologia da Libertação foi aconselhada – mesmo constrangida - a repensar os seus conceitos por incorporar, segundo Roma, elementos da filosofia marxista. O projeto eclesiológico e político do papa polonês causou o esboroamento da Igreja dos pobres mediante duas ações: a centralização do poder e combate ao comunismo.

## Referências

- ARNS, Paulo Evaristo. *Da esperança à utopia: testemunho de uma vida*. Rio de Janeiro: Sextante, 2001.
- BEOZZO, José Oscar. *A Igreja do Brasil – de João XXII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- BEGER, Peter Ludwig. *Rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. Petrópolis: Vozes, 2018.
- BOFF, Leonardo, BOFF, Clodovis. *Teologia da Libertação no debate atual*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- BOFF, Leonardo, BOFF, Clodovis. *Como fazer Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- BOFF, Leonardo. *O Papa da volta à grande disciplina*. Disponível em: [www.e-  
-agora.org.br/conteudo.php?cont=artigos&id=1247\\_0\\_3\\_0\\_M22](http://www.e-<br/>-agora.org.br/conteudo.php?cont=artigos&id=1247_0_3_0_M22). Acesso em: 21 de ago. 2019.
- BOFF, Leonardo. Sínodo dos bispos: Assembleia especial para a América. *REB*. n. 57 de março de 1997, p. 82-102.
- BOFF, Leonardo. *Eclesiogênese: as Comunidades Eclesiais de Base Reinventam a Igreja*. *SEDOC*, out.1976, p. 393-394.
- BERNSTEIN Carl; POLITI Marco. *Sua santidade: João Paulo II e a história*

- oculta de nosso tempo. 6ª edição. Rio de Janeiro: Objetiva, 1996.
- CARRANZA, Brenda. *Catolicismo midiático*. Aparecida/SP: Ideias & Letras, 2011.
- CORNWELL, John. *A face oculta do papado de João Paulo II*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Imago, 2005.
- COMPÊNDIO DO VATICANO II. Petrópolis: Vozes, 2000.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- KÜNG, Hans. *A Igreja tem Salvação?* São Paulo: Paulus, 2012.
- LECOMTE, Bernard. *João Paulo II*. Trad. Colvis Marques. 4ª edição. Rio de Janeiro: Record, 2012.
- LIBÂNIO, João Batista. *A volta à grande disciplina*. São Paulo: Loyola, 1983.
- LIBÂNIO, João Batista. A grande (in)disciplina: crise de um projeto. In: PASSOS, João Décio, SOARES, Afonso Maria Iório (Orgs). *Francisco: renasce a esperança*. São Paulo: Paulinas, 2013. p. 46-57
- LIMA, Luiz G. de S. *Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil: Hipótese para uma interpretação*. Petrópolis: Vozes, 1979.
- LÖWY, Michael. *Guerra dos Deuses: Religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- LÖWY, Michael. *O que é cristianismo da libertação?* Religião e política na América Latina. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo: Expressão Popular, 2016.
- MAINWARING, Scott. *A Igreja católica e política no Brasil 1916-1985*. São Paulo, Brasiliense, 1989.
- OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. *Catolicismo: modernidade e tradição*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- PRANDI, Reginaldo. *Um sopro do espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1997.
- ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra Estado*. São Paulo: Kairós livraria e editora, 1979.
- SANTOS, Irinéia M. F. *Luta e perspectivas da Teologia da Libertação: O caso da comunidade São João Batista, Vila Rica, São Paulo: 1980-2000*. Dissertação (Mestrado em História social) - Faculdade de História, Universidade São Paulo. 2006.
- SILVA, Eliane M. *Entre religião, cultura e história: a escola italiana das religiões*.

*Revista de Ciências Humanas*, Viçosa, v. 11, n. 2, jul./dez. 2011. p. 225-234.

VEIGA, Alfredo César da. Teologia da Libertação: A luta pela sobrevivência do rosto do oprimido em meio à Restauração Conservadora na Igreja Católica após os anos 1980. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 09-126, jul-dez,2018. p. 23-34.

VEIGA, Alfredo César da. *Teologia da Libertação: Nascimento, expansão, recuo e sobrevivência da imagem do excluído dos anos 1970 à época atual*. Tese (doutorado em História Social) – Faculdade de História, Universidade São Paulo. 2009.

## Octogesima Adveniens: um guia de leitura

### Octogesima Adveniens: a reading guide

*\*Francisco Aquino Júnior*

## Resumo

Publicada por ocasião dos oitenta anos da encíclica *Rerum novarum*, a Carta Apostólica do papa Paulo VI *Octogesima adveniens*, retomando e prosseguindo o ensino social dos papas anteriores, trata das profundas transformações socioculturais que se deram nas sociedades industriais e da aspiração cada vez maior de igualdade e participação que se traduz em ideologias, movimentos e utopias. Sua novidade maior tem a ver com o deslocamento do foco econômico para o social e político na reflexão social da Igreja (centralidade do social e político), com a importância e o papel decisivo que confere às comunidades cristãs na análise da realidade e no discernimento dos caminhos e modos de ação eclesial (eclesiologia conciliar do

\*Pós-doutorado em teologia na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Professor da Faculdade Católica de Fortaleza (FCF) e da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Contato: [axejun@yahoo.com.br](mailto:axejun@yahoo.com.br)

# Revista de Cultura Teológica

Texto enviado em  
18.02.2022

Aprovado em  
02.05.2022

Ano XXX - Nº 101  
Jan - Abr 2022



PUC-SP

Programa de Estudos  
Pós Graduação em  
Teologia - PUC/SP

povo de Deus) e com o reconhecimento de um legítimo pluralismo de posições e opções sociais e políticas na Igreja (pluralismo social e político). Ela deixa claro que a Igreja não propõe um modelo cristão de sociedade, mas os cristãos devem agir na sociedade de acordo com sua fé e o ensino social da Igreja. Este trabalho, como indica seu subtítulo, pretende ser um *guia de leitura* desse documento. Começa indicando o *contexto socio-ecclesial* em que ele surge e que procura analisar. Faz uma apresentação panorâmica da *estrutura* e do *conteúdo* do texto. E conclui destacando *alguns pontos importantes* para sua adequada compreensão e interpretação.

**Palavras-chave:** Paulo VI; *Octogesima adveniens*; Transformações socioculturais; Ideologias; Movimentos históricos; Pluralismo político

## Abstract

Published on the occasion of the 80th anniversary of the encyclical *Rerum novarum*, the Apostolic Letter of Pope Paul VI *Octogesima adveniens*, taking up and continuing the social teaching of previous popes, deals with the profound sociocultural transformations that took place in industrial societies and the growing aspiration for equality and participation that translates into ideologies, movements and utopias. Its greatest novelty has to do with the shift from the economic focus to the social and political in the Church's social reflection (centrality of the social and political), with the importance and decisive role that it gives to Christian communities in the analysis of reality and in the discernment of paths and modes of ecclesial action (conciliar ecclesiology of the people of God) and with the recognition of a legitimate pluralism of positions and social and political options in the Church (social and political pluralism). She makes it clear that the Church does not propose a Christian model of society, but Christians must act in society in accordance with their faith and the Church's social teaching. This work, as indicated by its subtitle, is intended to be a reading guide for this document. It begins by indicating the socio-ecclesial context in which it arises and which it seeks to analyze. It gives a panoramic presentation of the structure and content of the text. It concludes by highlighting some important points for its proper understanding and interpretation.

**Keywords:** Paul VI; *Octogesima adveniens*; Sociocultural transformations; Ideologies; Historical movements; political pluralism

## Introdução

**P**or ocasião dos 80 anos da Encíclica *Rerum novarum* (RN) do papa Leão XIII, Paulo VI publicou no dia 14 de maio de 1971 uma Carta Apostólica intitulada *Octogesima adveniens* (OA) e endereçada ao cardeal Maurice Roy, presidente da Comissão Pontifícia “Justiça e Paz” e do Conselho de Leigos. Esse texto tem uma importância muito grande na reflexão social da Igreja pós-conciliar. Pode-se mesmo afirmar que, sob muitos aspectos, ele marca uma nova etapa na reflexão social da Igreja desenvolvida ao longo dos últimos oitenta anos. A começar pela nomenclatura: em vez de falar de “doutrina social”, Paulo VI prefere falar de “ensino social” (infelizmente as traduções nem sempre são fiéis a essa mudança de linguagem – sutil, mas muito importante). Mas a novidade maior desse documento tem a ver com o deslocamento do foco econômico para o social e político na reflexão social da Igreja (centralidade do social e político), com a importância e o papel decisivo que confere às comunidades cristãs na análise da realidade e no discernimento dos caminhos e modos de ação eclesial (eclesiologia conciliar do povo de Deus) e com o reconhecimento de um legítimo pluralismo de posições e opções social e política na Igreja (pluralismo social e político).

Para compreender bem esse documento é importante situá-lo em seu contexto socio-eclesial, analisar a estrutura e o conteúdo do texto e destacar os aspectos mais relevantes e/ou que representam uma novidade no contexto mais amplo da reflexão social da Igreja desenvolvida ao longo das últimas oito décadas.

## I – Contexto histórico

A reflexão social da Igreja é inseparável do contexto em que é desenvolvida: seja na medida em que procura compreender esse contexto, seja na medida

em que pretende orientar a ação dos cristãos nesse contexto, seja na medida em que é condicionada pela mentalidade e pelas opções sociais e eclesiais de seus autores. É o caráter histórico de toda teologia. Nada disso nega a importância e autoridade do texto nem sua validade para além do contexto em que surgiu. Mas ajuda a compreendê-lo melhor em sua problemática, em sua posição, em sua formulação, em seus limites e ambiguidades, em sua continuidade e novidade com relação à reflexão social anterior e, assim, situá-lo no contexto mais amplo da Tradição da Igreja que é um processo vivo, dinâmico, em construção...

Como as encíclicas sociais publicadas anteriormente, a Carta Apostólica *Octogésima adveniens* reflete sobre aspectos importantes da realidade atual para orientar a ação dos cristãos neste contexto a partir da fé. Se na encíclica *Populorum progressio (PP)* Paulo VI tratou da problemática do desenvolvimento integral e solidário dos povos a partir das nações subdesenvolvidas ou dos “povos da fome”, neste novo documento ele se enfrenta com necessidades e desafios de um mundo em profundas e rápidas transformações socioculturais. Chama atenção para essas transformações, bem como para o compromisso da Igreja nessa realidade.

De fato, o final dos anos 1960 é marcado por uma crescente consciência das profundas transformações socioculturais que se deram nas sociedades industriais, bem como pela aspiração cada vez maior de igualdade e participação que se traduz em contestação à ordem vigente e na busca de transformação da sociedade.

Por um lado, é cada vez mais claro que a revolução industrial e a retomada do crescimento econômico no pós-guerra, além dos graves problemas de ordem socioeconômica, provocaram transformações profundas na sociedade (BURNS; LERNER; MEACHAM, 1995, p. 759-780; HOBBSAWM, 1995, p. 282-336). Tão profundas que parecem marcar o início de uma virada de época. É nesse contexto que se começa a falar de sociedade “pós-industrial” ou “pós-moderna”, no claro intuito de descrever ou indicar algo novo, cujos

contornos não estão ainda bem determinados. Eric Hobsbawm chega a falar neste contexto de “revolução social” (HOBSBAWM, 1995, p. 282-313) e “revolução cultural” (HOBSBAWM, 1995, p. 314-336). E indica alguns traços ou características fundamentais dessa revolução sociocultural em curso: 1) “a mudança mais impressionante e de mais longo alcance da segunda metade deste século [...] é a morte do campesinato” (HOBSBAWM, 1995, p. 284) e o crescimento espantoso das cidades: “o mundo da segunda metade do século XX tornou-se urbanizado como jamais fora” HOBSBAWM, 1995, p. 288); 2) “quase tão dramático quanto o declínio e queda do campesinato, e muito mais universal, foi o crescimento de ocupações que exigiam educação secundária e superior” (HOBSBAWM, 1995, p. 289); 3) “uma grande mudança que afetou a classe operária [...] foi o papel impressionante maior nela desempenhado pelas mulheres e sobretudo – fenômeno novo e revolucionário – as mulheres casadas” (HOBSBAWM, 1995, p. 304); 4) mudanças profundas no âmbito familiar, isto é, na “estrutura de relações entre sexos e gerações”, o que se materializa no aumento espantoso do número de divórcio, de famílias monoparentais e de novas configurações familiares com sua regulamentação jurídica (relação entre sexos) e no surgimento de uma “cultura juvenil específica” que tornava a juventude um “agente social independente” (relação entre as gerações) (HOBSBAWM, 1995, p. 314-323); 5) “a cultura jovem tornou-se a matriz cultural no sentido mais amplo de uma revolução nos modos e costumes, nos meios de gozar o lazer e nas artes comerciais, que formavam cada vez mais a atmosfera respirada por homens e mulheres urbanos” (HOBSBAWM, 1995, p. 323) e que bem pode ser compreendida como “o triunfo do indivíduo sobre a sociedade, ou melhor, o rompimento dos fios que ligavam os seres humanos em texturas sociais” HOBSBAWM, 1995, p. 328).

Por outro lado, todo esse processo de transformação sociocultural desencadeado pela revolução industrial e intensificado pela reconstrução da Europa e pela retomada do crescimento econômico pós-guerra teve consequências sociopolíticas importantes no mundo inteiro. De fato, o otimismo gerado

pela reconstrução da Europa (HOBSBAWM, 1995, p. 183s), pela conquista de independência política de muitos países do chamado Terceiro Mundo (CAMACHO, 1995, p. 185; BURNS; LERNER; MEACHAM, 1995, p. 743-755; HOBSBAWM, 1995, p.337) e pelo “surto econômico” (HOBSBAWM, 1995, p. 253-281) nas décadas de 1950-1960 criou um ambiente de participação sociopolítica muito fecundo. Os ideais/valores de independência, democracia, justiça social, direitos humanos e participação alimentaram convicções de que era possível transformar o mundo e mobilizaram amplos setores da sociedade (ALVES, 2001, p. 351-353). Nos países desenvolvidos, além dos movimentos operários e dos partidos comunistas e socialistas, surgem novos sujeitos, processos e movimentos que provocarão grandes impactos culturais, sociais e políticos: a exigência de mão de obra qualificada levou a um grande investimento na educação superior e a concentração de massas de estudantes e professores em “cidades universitárias” criou um fato novo na cultura e na política que explodiu e se impôs com toda força no final da década de 1960 e que teve como epicentro o levante estudantil de maio de 1968 em Paris (HOBSBAWM, 1995, p. 289-296); a entrada da mulher no mercado de trabalho e na educação superior possibilitou o surgimento e desenvolvimento de movimentos feministas a partir dos anos de 1960 com grandes impactos sociais, políticos e culturais (HOBSBAWM, 1995, p. 304-313); nos EUA, ao mesmo tempo em que crescem os movimentos de jovens e mulheres, crescem a consciência e os movimentos negros, dos quais tornou-se símbolo Martin Luther King, assassinado em 1968 (BURNS; LERNER; MEACHAM, 1995, p. 762-767). No chamado Terceiro Mundo ganhavam força ideologias e movimentos libertários (nacionalistas ou socialistas): tanto nos países que tinham conquistado recentemente sua independência política, quanto nos países que lutavam contra as profundas desigualdades sociais e contra regimes militares, como na América Latina, com participação significativa de cristãos e movimentos cristãos (HOBSBAWM, 1995, p. 214-219; ALVES, 2001, p. 352s; LIBANIO, 1987, p. 49-63).

De modo que o final da década de 1960 é marcado por profundas trans-

formações socioculturais nas sociedades ocidentais e por um espírito libertário de contestação sócio-político-cultural generalizado. Parece marcar o início de uma virada ou mudança de época nas sociedades ocidentais que, progressivamente, junto com e através das profundas transformações tecnológicas e da reestruturação da economia mundial, vai repercutindo e se imponto nas mais diversas regiões do mundo.

A Igreja católica, por sua vez, vive um processo intenso de renovação. O Concílio Vaticano II (ALBERIGO, 2006; LIBANIO, 2005) inaugurou uma nova etapa na vida da Igreja: “fechou definitivamente a época pós-tridentina e abriu um novo curso, que não renega o passado, mas o integra, o aperfeiçoa e o adapta à contínua evolução da humanidade” (MARTINA, 1997, p. 320). Não obstante as tensões e as ambiguidades do evento conciliar e de seus documentos e, sobretudo, de sua recepção posterior, estava em curso um processo irreversível de renovação eclesial, marcado por uma nova mentalidade e um novo dinamismo eclesiais: Igreja como “povo de Deus” com seus carismas e ministérios (estrutura eclesial) – “sacramento” de salvação ou do reinado de Deus no mundo (missão). E o papa Paulo VI teve um papel decisivo nesse processo: seja na condução e conclusão do evento conciliar, seja no processo de recepção e implementação do Concílio nos anos posteriores.

É verdade que, frente à oposição de grupos tradicionalistas e na busca de criar consensos e evitar rupturas, as intervenções de Paulo VI em questões polêmicas no Concílio e nos anos pós-conciliares, em geral, atendem a exigências dos grupos conservadores. É caso da “nota prévia” acrescentada à Constituição Dogmática *Lumen Gentium* (1964), das modificações no documento sobre o ecumenismo (1964), da encíclica *Mysterium fidei* sobre a eucaristia (1965), da encíclica *Sacerdotalis caelibatus* sobre o celibato (1967), da encíclica *Humanae vitae* sobre o controle de natalidade e o planejamento familiar (1968), dentre outros (MATOS, 1997, p. 315s). Mas isso não nega sua contribuição decisiva no processo de renovação eclesial: seja na condução dos trabalhos conciliares, seja em sua recepção e implementação posterior. Convém destacar aqui sua firme decisão de levar a termo o Concílio e sua

habilidade na construção de consensos, bem como sua atuação na recepção e implementação da renovação conciliar: reformas litúrgicas, algumas reformas institucionais (Sínodo dos Bispos, Secretariado para a promoção da unidade dos cristãos, Secretariado para os não cristãos, Comissão Teológica Internacional), impulso ao ecumenismo e à colegialidade episcopal, Exortação Apostólica *Evangelii nuntiandi* (1975) e seu empenho pela justiça social e pela paz no mundo (MARTINA, 1997, p. 299-366; MATOS, 1997, p. 316-320; PIERRARD, 1982, p. 277-280).

Importante destacar que esse processo de renovação conciliar foi particularmente intenso e fecundo na América Latina. E a referência fundamental aqui é a conferência de Medellín em 1968 (GODOY; AQUINO JÚNIOR, 2017). Ela marcará o início de uma nova etapa na vida da Igreja latino-americana, caracterizada pela inserção na realidade e pelo compromisso com os pobres e suas lutas por libertação. “Opção pelos pobres”, “libertação”, “comunidades eclesiais de base” e “teologia da libertação” são os traços ou as características fundamentais desse processo de renovação eclesial na América Latina. Em Medellín nasce verdadeiramente uma “Igreja dos pobres” (AQUINO JÚNIOR, 2012, p. 807-830). E tudo isso terá enorme repercussão na pastoral, na teologia e no magistério do conjunto da Igreja.

E é neste contexto de profundas transformações socioculturais e políticas e renovação eclesial que se insere a Carta Apostólica *Octogesima adveniens* de Paulo VI. Ao mesmo tempo em que retoma e prossegue o ensino social dos papas anteriores, enfrenta-se com problemas e desafios novos de um mundo em profundas e rápidas transformações. E faz isso em um novo contexto eclesial que, não apenas refirma e destaca o compromisso da Igreja com os problemas de mundo (sacramento de salvação no mundo), mas reafirma e destaca a corresponsabilidade de todos os cristãos na missão salvífica da Igreja, o que implicará num maior protagonismo das Igrejas locais na análise dos problemas e no discernimento da ação da Igreja (povo de Deus).

## II – Texto: estrutura e conteúdo

Tendo apresentado em grandes linhas o contexto em que se insere esse novo documento de Paulo VI ou, mais precisamente, as questões que ele considera mais relevantes e mais desafiantes nessa época e com as quais se enfrenta, procurando compreendê-las e discerni-las a partir da fé cristã e animando e orientando a ação dos cristãos nesse contexto, passemos agora ao estudo do documento (PAULO VI, 2011)<sup>1</sup>. Isso é fundamental para compreendermos tanto a leitura que o papa faz desse contexto como as perspectivas de ação da Igreja que ela apresenta no espírito do Concílio (CAMACHO, 1995, p. 339-362; ALBURQUERQUE, 2006, p. 40-143; BIGO; ÁVILA, 1986, p. 203-206, 348-351; GUTIÉRREZ, 1995, p. 67-70; ANDRADE, 2009, p. 843-848; ALVES, 2001, p. 349-364).

Um detalhe que chama atenção é o fato da *Octogesima adveniens* ser uma “carta apostólica” e não uma “encíclica”, como os documentos papais anteriores sobre doutrina ou ensino social da Igreja. Não se sabe exatamente o porquê dessa mudança (CAMACHO, 1995, 340; ALVES, 2001, p. 349s). Há quem pense que a proximidade cronológica com a encíclica *Populorum progressio* (1967) teria levado Paulo VI a optar por escrever uma carta apostólica em vez de uma nova encíclica. Mas isso não é muito convincente. Basta lembrar que João XXIII publicou duas encíclicas sociais num espaço de tempo muito mais reduzido: *Mater et magistra* (1961) e *Pacem in terris* (1963). Há quem pense que, com uma carta apostólica dirigida ao presidente da Comissão Pontifícia “Justiça e Paz” e do Conselho de Leigos, o papa queria realçar o papel dos leigos nas questões que dizem respeito ao empenho social e político. Mas isso é ainda menos convincente: seja porque isso poderia ser feito através de uma encíclica, cujo *status* jurídico é superior a uma carta apostólica; seja porque, se essa fosse mesmo a razão da mudança de tipo de documento, deveria ser dirigida diretamente

---

1. A partir de agora, os números entre parêntesis, sem outra indicação, remetem à numeração desta obra.

aos leigos e não a um cardeal. E há quem pense que a opção por uma carta apostólica esteja motivada ou pelo menos deva ser situada no contexto da polêmica em torno da encíclica *Humanae vitae* (1968) sobre o controle de natalidade. Como a expressão “encíclica” poderia favorecer uma associação e retomada da polêmica anterior, parecia oportuno e prudente a opção pelo gênero “carta apostólica”. Mas na verdade não se sabe exatamente a razão dessa mudança. Em todo caso, isso não diminui em nada o seu valor nem compromete seu caráter de documento magisterial. É um documento do magistério social da Igreja.

## 1. Estrutura

A estrutura do texto é bastante clara. Depois de uma *Introdução* que vincula o documento ao ensino social dos papas anteriores, destaca a diversidade de situações de nosso tempo e a responsabilidade da Igrejas locais na análise dessas situações e no discernimento da ação da Igreja e apresenta a finalidade do novo documento (1-7), o texto está dividido em quatro partes: A *Primeira parte* faz uma apresentação panorâmica dos novos problemas sociais (8-21); a *Segunda parte* trata das aspirações fundamentais e das correntes ideológicas de nosso tempo (22-41); a *Terceira parte* reflete sobre o compromisso cristão perante os novos problemas (42-47); e a *Quarta parte*, uma espécie de conclusão, é um chamado ou apelo à ação (48-52).

Camacho chama atenção para a correspondência da estrutura do texto com o método ver-julgar-agir da Ação Católica, retomado por João XXIII na encíclica *Mater et magistra* (MM, 232). Se prescindimos da Quarta parte, que é uma espécie de conclusão, diz ele, as três primeiras partes que constituem o “corpo” do texto correspondem aos três momentos do método: análise da sociedade atual (ver), critérios para a organização da vida social (julgar), linhas de ação (agir) (CAMACHO, 1995, p. 342).

## 2. Conteúdo

Seguindo a estrutura do documento explicitada acima, faremos a seguir um resumo do texto, procurando ser o mais fiel possível ao seu conteúdo e à sua formulação. Isso evidentemente não substitui a leitura do texto, mas ajuda a tomá-lo em seu conjunto e em sua riqueza e complexidade. É uma espécie de guia de leitura...

### Introdução

O texto inicia afirmando que a *Rerum novarum* “continua a inspirar a ação em ordem à justiça social” e que a celebração dos seus 80 anos é uma ocasião para “retomar” e “prosseguir” o ensino social dos papas anteriores “em resposta às necessidades novas de um mundo em transformação” (1). Em sintonia com o Concílio, recorda que “a Igreja caminha com a humanidade e compartilha de sua sorte” e que, com o anúncio da “Boa Nova do amor de Deus e da salvação em Cristo”, ilumina a atividade dos homens e os ajuda a “corresponderem aos desígnios do mesmo amor de Deus e a realizarem a plenitude de suas aspirações” (1).

As recentes viagens apostólicas possibilitaram ao papa ver como “em todos os continentes, entre todas as raças, nações e culturas, e no meio de todos os condicionamentos, o Senhor continua a suscitar apóstolos autênticos do Evangelho”, bem como entrar em “contato com as multidões” e “ouvir os seus apelos, gritos de angústia e de esperança ao mesmo tempo” (2). Nessas ocasiões, ele pôde perceber os “graves problemas do nosso tempo”, constatar como “diferenças flagrantes subsistem no desenvolvimento econômico, cultural e político das nações” e sentir o “despertar de uma aspiração por mais justiça” e o “desejo de uma paz melhor assegurada, num clima de respeito mútuo entre os homens e entre os povos” (2).

O texto constata que “são muito diversas as situações na quais, voluntária ou forçosamente, se encontram comprometidos os cristãos, conforme as

regiões, os sistemas sociopolíticos e as culturas” (3) e afirma que diante de situações tão diversas é difícil “tanto pronunciar uma palavra única, como propor uma solução que tenha um valor universal” (4). Indo ainda mais longe, o papa afirma que isso não é sua “ambição” nem mesmo sua “missão” e que “é às comunidades cristãs que cabe analisarem [...] a situação própria do seu país e iluminá-la com a luz [...] do Evangelho”, bem como “haurirem [nos ensinamentos sociais da Igreja] princípios de reflexão, normas para julgar e diretrizes para a ação” (4). Esse discernimento deve ser feito “com a ajuda do Espírito Santo, em comunhão com os bispos responsáveis e em diálogo com os outros irmãos cristãos e com todos os homens de boa vontade” (4). Esse exercício mostra a “força” e “originalidade” do Evangelho para a “conversão dos homens” e o “progresso da vida em sociedade” (4).

Assim como em épocas passadas, “no meio das perturbações e das incertezas da hora atual, a Igreja tem uma mensagem específica a proclamar, um apoio a dar aos homens nos seus esforços para tomar as rédeas do seu futuro e orientá-lo” (5). Mais recentemente, João XXIII, o Concílio e o próprio Paulo VI procuraram compreender os grandes desafios do mundo atual para a fé cristã (5). E o próximo Sínodo dos Bispos (30/09 – 06/11 de 1971) se dedicará a “estudar e aprofundar a missão da Igreja diante das graves questões que levanta em nosso tempo a justiça no mundo” (6). Mesmo assim, Paulo VI aproveita a ocasião dos 80 anos da *Rerum novarum* para expressar suas “preocupações” e seus “pensamentos” sobre a situação atual e “encorajar” a Comissão “Justiça e Paz” e o Conselho dos Leigos em sua atividade “a serviço dos homens” (6).

Sua pretensão é “chamar atenção para algumas questões que, pela sua urgência, pela sua amplitude, pela sua complexidade, devem estar no centro das preocupações dos cristãos” (7). Eles devem colaborar para “resolver as novas dificuldades que põem em causa o próprio futuro do homem”, equacionando “os problemas sociais, postos pela economia moderna [...] num contexto mais amplo, de civilização nova” (7).

## Primeira parte

A primeira parte do texto trata de novos problemas sociais a partir de um dos fenômenos mais importantes e mais determinantes da vida de nossas sociedades: o processo crescente e acelerado de “urbanização” (8).

De fato, “após longos séculos, a civilização agrícola perdeu o seu vigor”. As condições de vida das populações rurais “provoca o êxodo em direção aos tristes amontoados dos subúrbios onde não as esperam nem trabalho nem alojamento” (8). Trata-se de um fenômeno complexo, no qual “este êxodo rural permanente, o crescimento industrial, o aumento demográfico contínuo e a atração dos centros urbanos determinam concentrações de população cuja amplitude se torna difícil imaginar”, chegando-se mesmo a falar em “mega-lópoles” (8).

Embora não se possa identificar urbanização e industrialização, não se pode negar que “o crescimento desmesurado dessas cidades acompanha a expansão industrial”: O desenvolvimento “incessante” da industrialização e a “competição desmedida” entre empresas criam novos problemas sociais; a “civilização urbana” que acompanha o processo de industrialização “transtorna os modos de viver e as estruturas habituais da existência: a família, a vizinhança e a própria maneira de ser comunidade” e produz “nova forma de solidão”; o “crescimento desordenado” das cidades faz aparecer “novos proletariados” e “cinturões de miséria” que “numa forma de protesto ainda silenciosa” denuncia “o luxo demasiado gritante das cidades do consumo e do esbanjamento” e favorece outras formas de degradação da dignidade humana como “delinquência, criminalidade, droga, erotismo etc.” (9).

O texto diz que “são os mais fracos que se tornam vítimas das condições de vida desumanizadoras, degradantes para as consciências e perniciosas para a instituição da família”; fala da urgência de “reconstituir [...] aquela rede social em que o homem possa satisfazer as necessidades da sua personalidade” (11); afirma que “construir a cidade [...], criar novos modos de vizinhança e de

relações, descortinar uma aplicação original de justiça social [...] é uma tarefa em que os cristãos devem participar”, levando uma “mensagem de esperança, mediante uma fraternidade vivida e uma justiça social” (12).

E passa a tratar de uma série de problemas que emergem na sociedade urbano-industrial: O “diálogo” entre a juventude e a geração adulta e a reivindicação das mulheres por “relações de igualdade nos direitos e de respeito pela sua dignidade” (13); “direito ao trabalho”, “remuneração equitativa”, “assistência em caso de necessidade” e “organização sindical” (14); a situação dos “novos pobres”, vítimas da rápida e constante “mutação industrial” (15); as vítimas de “discriminações por motivo da sua raça, da sua origem, da sua cor, da sua cultura, do seu sexo ou da sua religião” – e “tanto no interior de alguns países, como mesmo no plano internacional” (16); a “situação precária de um grande número de trabalhadores emigrados” (17); crescimento demográfico e criação de postos de trabalho (18). Tudo isso se impõe como um “apelo à imaginação social” que exige “esforços de invenção e capitais tão importantes como os que são consagrados ao armamento e às conquistas tecnológicas” (19).

Por fim, o texto destaca duas das maiores e mais importantes mudanças de nosso tempo: Por um lado, “a importância crescente que assumem os meios de comunicação social e o seu influxo na transformação das mentalidades, dos conhecimentos, das organizações e da própria sociedade”, chegando mesmo a representar “como que um novo poder” (20); por outro lado, “por motivo de uma exploração inconsiderada da natureza, [o homem] começa a correr o risco de a destruir e de vir ser, também ele, vítima dessa degradação” – a degradação do “ambiente natural” e do “quadro humano” terminará criando um “ambiente global” que “poderá tornar-se-lhe insuportável” (21).

## Segunda Parte

A segunda parte trata das grandes aspirações, das correntes ideológicas e dos movimentos históricos predominantes em nosso tempo, com os quais os

cristãos são confrontados na vivência da fé no campo sociopolítico.

O texto começa constatando que, ao mesmo tempo em que o “progresso científico e técnico” altera profundamente a “paisagem do homem” e seus “modos de conhecer, de trabalhar, de consumir, de ter relações”, cresce “a aspiração à igualdade e a aspiração à participação” – “dois aspectos da dignidade do homem e da sua liberdade” (22). Afirma que, não obstante alguns progressos no “enunciado dos direitos do homem” e nos “acordos internacionais” em vista da aplicação desses direitos, “as discriminações – étnicas, culturais, religiosas, políticas... – renascem continuamente” (23). E adverte que, sendo “necessária”, a legislação se mostra “insuficiente para estabelecer verdadeiras relações de justiça e igualdade” e que é necessário o cultivo de um “sentido profundo do serviço de outrem” mediante uma “renovada educação” para a solidariedade (23).

Essa “dupla aspiração”, diz o texto, “procura promover um tipo de sociedade democrática” (24). Embora diversos modelos de sociedade já tenham sido “propostos” e até “ensaiados”, nenhum deles se mostrou satisfatório e, por isso, “a busca permanece aberta, entre as tendências ideológicas e pragmáticas” e “o cristão tem o dever de participar nessa busca diligente, na organização e na vida da sociedade política” (24). Para isso, é de fundamental importância “uma educação para a vida em sociedade” que considere tanto os “direitos de cada um”, quanto os “deveres de cada um em relação aos outros” (24). Além do mais, “a ação política [...] deve ter como base de sustentação um esquema de sociedade, coerente nos meios concretos que escolhe e na sua inspiração” que, por sua vez, “deve alimentar-se numa concepção plena da vocação do homem e das suas diferentes expressões sociais” (25). O texto adverte ainda contra a “ditadura dos espíritos” por parte do Estado e dos partidos políticos e afirma que compete aos “grupos culturais e religiosos” desenvolverem “essas convicções supremas acerca da natureza, da origem e do fim do homem e da sociedade” (25).

Não qualquer ideologia é compatível com a fé cristã. “O cristão [...] não

pode [...] aderir a sistemas ideológicos ou políticos que se oponham radicalmente, ou então nos pontos essenciais, à sua mesma fé e à sua concepção do homem”: nem a “ideologia marxista” [“materialismo ateu”, “dialética da violência”, absorção da “liberdade individual na coletividade”, negação da “transcendência”] nem a “ideologia liberal” [exaltação da “liberdade individual”, “busca exclusiva do interesse e do poderio”, solidariedade como “consequência das iniciativas individuais” e não como “um fim e um critério mais alto do valor e da organização social”] (26). O texto chama atenção para a “possível ambiguidade de toda ideologia social” e afirma que “a fé cristã se situa num plano superior e, algumas vezes, oposto ao das ideologias” (27). Fala do “perigo” de adesão a uma ideologia que não esteja baseada numa “doutrina verdadeira e orgânica” e de tomá-la como “explicação cabal e suficiente de tudo”, transformando-a em um “novo ídolo”, ainda que justificado pelo “desejo generoso de serviço” (28). E adverte que o discurso atual de um “recoo das ideologias” pode ser indício de “abertura para a transcendência concreta do cristianismo”, mas pode ser também sinal de um “deslize mais acentuado para um novo positivismo” (29).

A seguir, o texto passa a falar dos “movimentos históricos concretos” com os quais os cristãos se encontram em seu agir na sociedade: Eles são “resultantes das ideologias”, mas são “distintos delas” (30). O papa retoma aqui a distinção de João XXIII na encíclica *Pacem in terris* entre “falsas ideias filosóficas” [imutáveis] e “movimentos históricos” [evolução] (*PP*, p. 79) e passa a fazer considerações sobre os principais movimentos históricos na sociedade atual: socialistas, marxistas e liberais.

Quanto ao *socialismo*, afirma que ele “assume formas diversas, sob um mesmo vocábulo”; que em “muitos casos” continuam “inspiradas por ideologias incompatíveis com a fé”; que é necessário um “discernimento atento” que evite idealizações, distinga os “diversos escalões de expressão do socialismo” e a “ligação concreta” que possa existir entre eles em cada circunstância e, assim, “estabelecer o grau de compromisso possível nesta causa, salvaguardando os valores, principalmente, de liberdade, de responsabilidade e de abertura ao

espiritual, que garantam o desabrochar integral do homem” (31).

Quanto ao *marxismo*, constata que ele não se apresenta mais como uma “ideologia unitária, explicativa da totalidade do homem e do mundo no seu processo de desenvolvimento e, portanto, ateia” (32); distingue “diversos escalões de expressão do marxismo” (32): “prática ativa da luta de classes”, “exercício coletivo de um poder econômico, sob a direção do partido único”, “ideologia socialista à base de materialismo histórico e de negação de tudo que é transcendente”, “atividade científica” (33); e adverte contra a ilusão e o perigo de perder de vista a “ligação íntima” entre esses diversos tipos ou escalões do marxismo (34).

Quanto ao *liberalismo*, diz que “esta corrente procura afirmar-se tanto em nome da eficiência econômica, como para defender o indivíduo” frente à “ação invasora das organizações” e às “tendências totalitárias dos poderes políticos”; afirma a importância de conservar e desenvolver a “iniciativa pessoal”; adverte contra a “tendência para idealizar o liberalismo”, esquecendo que “nas suas próprias raízes, o liberalismo filosófico é uma afirmação errônea da autonomia do indivíduo na sua atividade, nas suas motivações e no exercício de sua liberdade”; e insiste, também aqui, na necessidade de um “discernimento atento” (35).

O cristão deve buscar nas “fontes da fé” e no “ensino da Igreja” os “princípios” e os “critérios oportunos” necessários para o discernimento das ideologias e dos movimentos históricos (36). De modo que, “contornando todo e qualquer sistema, sem [...] deixar de se comprometer concretamente ao serviço dos irmãos”, procure “afirmar, no âmago mesmo das suas opções, aquilo que é específico da contribuição cristã, para uma transformação positiva da sociedade” (36).

O texto afirma que “nos nossos dias, as fraquezas das ideologias são melhor conhecidas através dos sistemas concretos, nos quais elas procuram passar a realização práticas” (37). Em meio a um “mal-estar profundo” que se manifesta em “contestação” por toda parte, constata o “renascer daquilo que se con-

vencionou chamar as utopias” (37). Diz que elas “pretendem resolver melhor do que as ideologias o problema político das sociedades modernas”; reconhece que o “apelo à utopia” muitas vezes não passa de “pretexto cômodo para quem quer esquivar as tarefas concretas e refugiar-se num mundo imaginário”; mas reconhece também que muitas vezes ela provoca uma “imaginação prospectiva” que faz “perceber no presente o possível ignorado”, “orientar no sentido de um futuro novo”, apoiar a dinâmica social pela “confiança” nas “forças inventivas do espírito e do coração humano” e, “se ela não rejeita nenhuma abertura, pode encontrar também o apelo cristão” (37).

Por fim, num contexto “dominado pela mutação científica e técnica, que corre o risco de deixar arrastar para um novo positivismo”, o texto aborda a problemática das “ciências humanas” (38). É que “a necessidade metodológica e o ‘a-priori’ ideológico levam-nas, muitas vezes, a isolar [...] alguns aspectos do homem e dar-lhes, não obstante, uma explicação que pretende ser global ou [...] totalizante” e “essa redução científica deixa transparecer uma pretensão perigosa” que termina por “mutilar o homem” sob a “aparência de um processo científico” (38). Sem falar que elas podem elaborar “modelos sociais, que se quereria em seguida impor como tipos de comportamento, cientificamente comprovado”, tornando o homem “objeto de manipulações” (39). Certamente, a Igreja não rejeita as ciências humanas. Ela “deposita confiança nessa investigação e convida os cristãos a procurarem estar ativamente presentes nela” e “estabelecer um diálogo [...] entre a Igreja e este campo novo de descobertas” e, com isto, favorecer uma melhor articulação entre o “aspecto parcial” [ciências] e a “totalidade” [fé] (40). Tudo isso permite um “conhecimento mais apurado do homem” e torna possível “criticar melhor e esclarecer” a “ideologia onipresente” do progresso, “superando a tentação de medir tudo em termos de eficiência e de intercâmbios e em relações de forças e interesses” por uma “consciência moral que leve o homem a assumir das solidariedades ampliadas e a abrir-se para os outros e para Deus” (41).

### Terceira parte

A terceira parte reflete sobre o compromisso cristão perante os novos problemas, destacando o dinamismo do ensino social da Igreja e tratando do desafio de um desenvolvimento econômico mais justo e da construção de uma sociedade política.

O texto começa afirmando que “diante de tantas questões novas, a Igreja procura fazer um esforço de reflexão para poder dar uma resposta, no seu campo próprio, à expectativa dos homens” (42). Aliás, é isso que a Igreja tem feito através de seu ensino social. Não se trata de “autenticar uma estrutura estabelecida”, nem de “propor modelo pré-fabricado”, nem simplesmente “re-cordar alguns princípios gerais” (42). Trata-se de uma “reflexão que é feita em permanente contato com as situações do mundo, suscetíveis de mudanças, sob o impulso do Evangelho”; uma reflexão “marcada por uma vontade desinteressada de serviço e por uma especial atenção aos mais pobres”; uma reflexão inspirada “numa experiência rica, de muitos séculos, que lhe permite empreender na continuidade das suas preocupações permanentes, as inovações ousadas e criadouras que a presente situação do mundo exige” (42).

Em seguida, passa a tratar da necessidade de “ser instaurada uma maior justiça pelo que se refere à repartição dos bens, tanto no interior das comunidades nacionais, como no plano internacional” (43). No que diz respeito às relações internacionais, é preciso “superar as relações de força para se chegar a pactos favoráveis em vista do bem de todos” e “permitir a cada país promover o seu próprio desenvolvimento no sistema de uma cooperação isenta de todo espírito de domínio econômico e político”, o que implica “revisão das relações entre as nações” (43). O texto chama atenção aqui para o perigo que representa as “novas potências econômicas” que são as “empresas plurinacionais” no contexto dos “novos sistemas de produção” e da explosão das “fronteiras nacionais”: “estes organismos privados podem conduzir a uma nova forma abusiva de dominação econômica no campo social, cultural e político” (44). E faz uma dupla advertência: 1) a aspira-

ção pela libertação tão presente no mundo atual “começa pela liberdade interior” diante dos “bens” e dos “poderes”, mediante “um amor transcendente para com o homem e uma disponibilidade efetiva de serviço”; 2) a “ambição de muitas nações” de “atingir o poderio tecnológico, econômico e militar” se opõe à “criação de estruturas em que o progresso seja regulado em função de uma maior justiça” (45).

Por fim, defende uma “passagem da economia ao campo político” (46). Primeiro, pelo risco da atividade econômica “absorver excessivamente as forças e a liberdade” e porque “nos domínios sociais e econômicos [...] a decisão última é do poder político” (46). Tomar a sério a política, diz o texto, “é afirmar o dever do homem, de todos os homens de reconhecerem a realidade concreta e o valor da liberdade de escolha [...] para procurarem realizar juntos o bem da cidade, da nação e da humanidade” (46). Entendida dessa forma, “a política é uma maneira exigente [...] de viver o compromisso cristão, a serviço dos outros” (46). Os cristãos devem agir respeitando sempre a “autonomia da realidade política”, buscando uma “coerência entre as suas opções e o Evangelho”, dentro de um “legítimo pluralismo”, dando “testemunho [...] da seriedade da sua fé, mediante um serviço eficaz e desinteressado em favor dos homens” (46). Segundo, porque “a passagem à dimensão política exprime também um requisito atual do homem: maior participação nas responsabilidades e nas decisões”, ajuda “contrabalançar uma tecnocracia crescente” com a criação de novas “formas de democracia moderna” e favorece a construção de “solidariedades ativas e vividas” (47).

#### Quarta parte

A quarta e última parte, uma espécie de conclusão, é um chamado ou apelo à ação. Insiste na necessidade do compromisso cristão na sociedade.

O texto começa afirmando que “a Igreja sempre teve um duplo papel” no campo social: “iluminar os espíritos para ajudá-los a descobrir a verdade e a discernir o caminho a seguir nos meio das diversas doutrinas que os soli-

citam” e “entrar na ação e difundir, com uma real solicitude de serviço e de eficácia, as energias do Evangelho” (48). Renova o “apelo à ação” a “todos os cristãos”, segundo a condição própria de cada um: “se o papel da hierarquia consiste em ensinar e interpretar autenticamente os princípios morais [...], pertence aos leigos, por suas livres iniciativas e sem esperar passivamente ordens e diretrizes, imbuir de espírito cristão a mentalidade e os costumes, as leis e as estruturas de sua comunidade de vida” (48). Adverte que “não basta recordar princípios, afirmar as intenções, fazer notar as injustiças gritantes e proferir denúncias proféticas”, pois “estas palavras ficarão sem efeito real, se elas não forem acompanhadas [...] de uma tomada de consciência mais viva de sua própria responsabilidade e de uma ação efetiva” e que isso será muito importante para superar a tentação de “intolerância” e “sectarismo” na ação e evitar o “desencorajamento diante de uma tarefa que pode parecer desmedida” (48). E insiste que “na diversidade das situações, das funções e das organizações, cada um deve individualizar a sua própria responsabilidade e discernir em consciência as ações nas quais é chamado a participar”, evitando se comprometer em “colaborações incondicionais e contrárias aos princípios de um verdadeiro humanismo” e buscando agir sempre em “conformidade com a sua fé” (49).

Considerando as “diferentes situações concretas” em que os cristãos se encontram e as “solidariedades que cada um vive”, o texto afirma que é necessário “reconhecer uma variedade legítima de opções possíveis” e que “uma mesma fé cristã pode levar a assumir compromissos diferentes” (50). Exorta a um “esforço de compreensão recíproca das posições e das motivações uns dos outros” e a uma “atitude de caridade mais profunda, a qual, reconhecendo muito embora as diferenças, não acredita menos nas possibilidades de convergência e de unidade” (50). Destaca a “responsabilidade” das organizações cristãs na sociedade: “sem se substituir às instituições da sociedade civil, devem refletir [...] as exigências concretas da fé cristã para uma transformação justa e necessária da sociedade” (51). E conclui afirmando que as reflexões feitas nessa carta apostólica não dão conta de “todos os problemas sociais que se levantam hoje ao homem de fé e aos homens de boa vontade”, mas pretendem

oferecer ao Conselho de Leigos e à Comissão Pontifícia Justiça e Paz “novos elementos, juntamente com um encorajamento, para a continuidade da sua tarefa de ‘despertar o Povo de Deus para uma inteligência plena do seu papel na hora atual’ e de ‘promoção do apostolado no plano internacional’” (52).

### III - Destaques

Começamos com uma apresentação panorâmica do contexto socio-eclesial em que se insere e ao qual responde a Carta Apostólica *Octogesima adveniens*. Fizemos um resumo do conteúdo do texto, seguindo sua estrutura e sendo o mais fiel possível a suas formulações. Resta agora destacar alguns elementos que ajudam a compreender a importância e a novidade desse documento em seu contexto socio-eclesial imediato e no contexto mais amplo do ensino social da Igreja nos últimos oitenta anos.

1. Antes de tudo, é importante ter presente que esse documento se insere na tradição de ensino social desencadeada pela encíclica *Rerum novarum*: não só foi escrito por ocasião dos oitenta anos dessa encíclica – daí o nome *Ocotgesima adveniens*, mas se propõe explicitamente “a retomar e a prosseguir o ensino dos [seus] predecessores em resposta às necessidades novas de um mundo em transformação” (1). E faz isso em profunda sintonia com o magistério de João XXIII, com o Concílio Vaticano II e sua Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, com a encíclica *Populorum progressio* e com o processo de preparação do sínodo dos bispos de 1971 que tratará da “justiça no mundo” (5-6) (CAMACHO, 1995, 339, 346, 363, 364; ALBURQUERQUE, 2006, p. 140; ALVES, 2001, p. 351; ANDRADE, 2009, p. 844s). Chama atenção o fato de ser uma Carta Apostólica e não uma Encíclica Social, embora não se saiba exatamente a razão dessa opção nem isso comprometa seu valor e sua autoridade magisterial (CAMACHO, 1995, p. 340; ALVES, 2001, p. 349s). E chama ainda mais atenção o fato de Paulo VI preferir falar de “ensino/ensinamento” social em vez de “doutrina” social (1, 4, 36, 42) (CAMACHO, 1995, p. 345; GUTIÉRREZ, 1995,

- p. 40), embora as traduções nem sempre sejam fiéis a essa mudança de linguagem – sutil, mas muito importante. Por fim, convém destacar com Camacho certa correspondência da estrutura do texto com o método ver-julgar-agir: “análise da sociedade atual” (1 parte), “critérios para a organização da vida social” (2 parte) e “linhas de atuação” (3 parte) (CAMACHO, 1995, p. 342, 344).
2. Esse documento se insere num contexto de profundas transformações socioculturais (industrialização-urbanização) e eclesiais (renovação conciliar) e só pode ser compreendido adequadamente em referência a esse contexto. Sua pretensão é chamar atenção para as grandes mudanças na sociedade atual, buscando “equacionar os problemas sociais, postos pela economia moderna [...] num contexto mais amplo, de civilização nova” (7). Trata tanto dos novos problemas sociais, vinculados aos processos de “industrialização” e “urbanização” da sociedade (primeira parte), quanto das grandes aspirações e buscas sociais de “igualdade” e “participação” (segunda parte). E produz uma dupla mudança de enfoque ou um duplo deslocamento de foco que marcará uma nova etapa no ensino social da Igreja. Por um lado, insere a problemática econômica no contexto sociopolítico mais amplo, insistindo na necessidade de realizar uma “passagem da economia ao campo político”, na medida em que “nos domínios sociais e econômicos a decisão última é do poder político” (46) (CAMACHO, 1995, p. 339, 340, 361). Por outro lado, no espírito do Concílio, afirma não ser sua “ambição” nem sua “missão” propor uma “solução que tenha valor universal”, mas que compete às comunidades cristãs locais “analisarem” a realidade e “discernirem” os caminhos e modos de ação eclesial (4) (CAMACHO, 1995, p. 340s, 343, 346; BIGO; ÁVILA, 1986, p. 204s; ANDRADE, 2009, p. 844-848).
  3. A propósito do protagonismo das comunidades cristãs na vida social e política, um dos pontos mais importantes e uma das maiores novidades desse documento, convém analisar com atenção o parágrafo/número quatro do texto. Enraizado na “eclesiologia conciliar” da Igreja como “povo de

Deus” (ANDRADE, 2009, p. 847), esse parágrafo condensa as “grandes linhas teológicas” da *OA*. (ANDRADE, 2009, p. 844). Partindo da constatação de que “são muito diversas as situações nas quais [...] se encontram comprometidos os cristãos” (3), o papa afirma ser difícil “pronunciar uma palavra única” e “propor uma solução que tenha um valor universal” (4). Indo ainda mais longe, afirma que isso não é sua “ambição” nem mesmo sua “missão”, mas é tarefa das “comunidades cristãs” locais: a elas cabem *analisar* a situação, *iluminá-la* com a luz do Evangelho e *haurir* dos ensinamentos sociais da Igreja “princípios de reflexão, normas para julgar e diretrizes para a ação”; elas devem *discernir*, “com a ajuda do Espírito Santo, em comunhão com os bispos responsáveis e em diálogo com os outros irmãos cristãos e com todos os homens de boa vontade”, as opções e os compromissos sociais mais adequados à sua situação e mais de acordo com sua fé (4). Nunca é demais destacar essa afirmação tão clara do protagonismo das “comunidades eclesiais” (e não apenas da hierarquia!) na ação social e política da Igreja.

4. Outra grande novidade desse documento é o reconhecimento explícito da legitimidade de um pluralismo de posições e opções social e política na Igreja (4, 50). Albuquerque chega a afirmar que esse é o “núcleo essencial” da *OA*. (ALBURQUERQUE, 2006, p. 140). E Bigo e Ávila afirmam que “pela primeira vez, de modo explícito, o papa renúncia oficialmente à pretensão de definir o que chamaríamos um modelo socio-político-econômico equidistante dos modelos inspirados no capitalismo liberal e no socialismo marxista” ou um “modelo especificamente cristão” (BIGO; ÁVILA, 1986, p. 203). Embora as encíclicas sociais anteriores nunca tenham afirmado ser tarefa própria da Igreja a elaboração de um modelo de sociedade, a contraposição aos modelos existentes não deixava de suscitar a pretensão ou ilusão da Igreja ser/apresentar uma espécie de “terceira via”. Quanto a isso, Paulo VI é muito claro. Não só afirma ser difícil “pronunciar uma palavra única” e “propor uma solução que tenha alcance universal” e que isso nem é sua “ambição” nem sua “missão” (4), mas afirma explicitamente que é

“necessário reconhecer uma variedade legítima de opções possíveis” e que “uma mesma fé cristã pode levar a assumir compromissos diferentes” em situações concretas diferentes (50). A Igreja não tem/propõe um “modelo” de sociedade, mas “princípios” e “critérios” de discernimento para a ação sociopolítica (4, 36, 49).

5. Particularmente relevante é a abordagem que o documento faz das ideologias, dos movimentos históricos e das utopias (CAMACHO, 1995, p. 350-360; BIGO; ÁVILA, 1986, p. 350s; GUTIÉRREZ, 1995, p. 67-72; ALVES, 2001, p. 349-364). Partindo da afirmação de que “o cristão tem o dever de participar na organização e na vida da sociedade política” (24) e de que sua ação “deve ter como base de sustentação um esquema de sociedade coerente nos meios e na sua inspiração” (25), o texto afirma que o cristão não pode “aderir a sistemas ideológicos ou políticos que se oponham à sua fé e à sua concepção de homem”, como as ideologias “marxista” e “liberal” (26). Indica os pontos incompatíveis entre essas ideologias e a fé cristã (26). Adverte sobre a “possível ambiguidade de toda e qualquer ideologia social” e afirma que “a fé cristã situa-se num plano superior e, algumas vezes, oposto aos das ideologias” (27). Com relação aos movimentos históricos, retoma a distinção feita por João XXIII entre ideologias e movimentos históricos (30) e aborda os movimentos socialistas, marxistas e liberais, destacando seus aspectos atrativos, sua complexidade e seus perigos e insistindo na necessidade de discernimento sobre o grau de compromisso possível com esses movimentos (30-36). Quanto às utopias, adverte contra o risco de refúgio num “mundo imaginário” e de “álibi fácil para poder alijar as responsabilidades imediatas” e destaca seu potencial de “imaginação prospectiva” (37).
6. Na abordagem dos novos problemas sociais, convém destacar três temas que começam a emergir na consciência socio-ecclesial (CAMACHO, 1995, p. 346s; BIGO; ÁVILA, 1986, p. 206): Primeiro, o fenômeno da “urbanização” e sua vinculação com o processo de “industrialização” que não só produz novos problemas sociais [habitação, trabalho, consumismo, discri-

minações, migração etc.], mas altera profundamente os modos de vida tradicionais [família, vizinhança, Igreja, conflitos de geração, lugar da mulher etc.] (8-19). Segundo “a importância crescente [dos] meios de comunicação social e o seu influxo na transformação das mentalidades, dos conhecimentos, das organizações e da própria sociedade”, chegando mesmo a “representar como que um novo poder” (20). O texto destaca seus “aspectos positivos”, mas adverte sobre os riscos, interrogando sobre os “detentores reais de tal poder” e sobre as “finalidades”, os “meios” e a “repercussão” de sua ação (20). Terceiro, “por motivo de uma exploração inconsiderada da natureza, [o homem] começa a correr o risco de a destruir e de vir a ser, também ele, vítima dessa degradação”, de modo que “não só já no ambiente material se torna uma ameaça permanente [...] é mesmo o quadro humano que o homem não consegue dominar, criando assim, para o dia de amanhã um ambiente global que poderá tornar-se-lhe insuportável” (21).

7. Por fim, é importante insistir no “caráter prático” (ALBURQUERQUE, 2006, p. 140) do documento. Ele começa (1-7) e termina (48-52) exortando os cristãos à ação. Nesse sentido, vale a pena destacar três aspectos que são extremamente relevantes para a ação social e política dos cristãos. Primeiro, o duplo papel da Igreja no campo social: “iluminar os espíritos para ajudá-los a descobrir a verdade e discernir o caminho a seguir no meio das diversas doutrinas que os solicitam” e “entrar na ação e difundir, com uma real solicitude de serviço e de eficácia, as energias do Evangelho” (48). Segundo o reconhecimento da legitimidade de um pluralismo social e político na Igreja, no contexto das diversas situações em que se encontram os cristãos, bem como o apelo a um “esforço de compreensão recíproca das posições e das motivações uns dos outros” e a uma “atitude de caridade mais profunda, a qual, reconhecendo, embora as diferenças, não acredita menos nas possibilidades de convergência e unidade” (50). Terceiro, a importância fundamental e decisiva do “discernimento” eclesial das ideologias e dos movimentos sociais e políticos e do grau de compromisso possível dos cristãos com essas ideologias e esses movimentos (4, 15, 31,

35, 36, 48, 49). E nunca é demais recordar que isso é tarefa de toda Igreja (fiéis e pastores), em diálogo com os outros irmãos cristãos e todas as pessoas de boa vontade (4).

## Referências

- ALBERIGO, Giuseppe. *Breve história do Concílio Vaticano II*. Aparecida: Santuário, 2006.
- ALBURQUERQUE, Eugenio. *Moral social Cristiana: Camino de liberación y de justicia*. Madrid: San Pablo, 2006.
- ALVES, Antonio Aparecido. “Ideologias, utopias e agir social segundo a *Octogesima adveniens*”. *REB* 242 (2001), p. 349-364.
- ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro. “O parágrafo quarto da *Octogesima adveniens* e a pastoral político-social”. *REB* 276 (2009), p. 843-860.
- AQUINO JÚNIOR, Francisco. “Igreja dos pobres: Do Vaticano II a Medellín e aos dias atuais”. *REB* 288 (2012), p. 807-830.
- 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.
- GODOY, Manuel – AQUINO JÚNIOR, Francisco (org.). *50 anos de Medellín: Revisitando os textos, retomando o caminho*. São Paulo: Paulinas, 2017.
- GUTIÉRREZ, 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.
- LIBANIO, João Batista. *Teologia da libertação: roteiro didático para um estudo*. São Paulo: Loyola, 1987.
- LIBANIO, João Batista. *Concílio Vaticano II: Em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Loyola, 2005.
- MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: De Lutero a nossos dias*. Vol. IV. São Paulo: Loyola, 1997.
- MATOS, Henrique Cristiano José. *Introdução à história da Igreja*. Vol. 2. Belo Horizonte: O Lutador, 1997.
- Paulo VI. *Carta Apostólica Octogesima Adveniens: Por ocasião do 80º aniversário da Encíclica Rerum Novarum*. São Paulo: Paulinas, 2011.
- PIERRARD, Pierre. *História da Igreja*. São Paulo: Paulus, 1982.

## O Vaticano II e as aspirações para a compreensão do ser humano em um mundo transformado

The Vatican II and aspirations to understanding of the human being in transformed world

\* *Rivael de Jesus Nascimento,*

\*\**Waldir Souza*

### Resumo

O artigo tem como objetivo apresentar o Concílio Vaticano II como grande motivação para a transformação da igreja no mundo. O evento, iniciado em 1962 e encerrado em 1965, continua sendo um desafio para a aproximação e diálogo com a sociedade deste tempo. O método usado no artigo é o dedutivo com uma metodologia qualitativa bibliográfica. O artigo apresentará como chave de leitura para esta compreensão três elementos fundamentais. O primeiro deles é o aggiornamento proposto por João XXIII, que interroga o ser humano diante de uma nova antropologia. Esse aggiornamento é muito necessário diante de uma nova compreensão de cultura, estruturada em uma nova ótica eclesial. O segundo elemento é a cultura, é esta que marca a intenção do Magistério da Igreja para a compreensão do tempo presente. O terceiro elemento é a educação, um tópico muito necessário e desafiador nestes tempos. A educação continua sendo uma base fundamental para o diálogo, para a promoção humana e à solidariedade. O artigo sugere esses três elementos e desenvolve-os, a fim de possibilitar a compreensão do Vaticano II que precisa de progressiva atualização diante dos desafios que a cada dia o ser humano enfrenta. Nesse cenário, cabe à Igreja dar as respostas necessárias, fundamentadas na fé e na verdade.

**Palavras-Chaves:** Vaticano II; aggiornamento; antropologia; cultura; encontro; educação

\*Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Contato: [pe.rivael@gmail.com](mailto:pe.rivael@gmail.com)

\*\*Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUCRJ). Professor adjunto da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Contato: [wacasouza@yahoo.com.br](mailto:wacasouza@yahoo.com.br)

Revista de Cultura  
Teológica

Texto enviado em  
29.05.2021

Aprovado em  
15.09.2021

Ano XXX - Nº 101  
Jan - Abr 2022



Programa de Estudos  
Pós Graduação em  
Teologia - PUC/SP

## Abstract

The article is a goal to the present the of Concilium Vatican II and how big motivation to the transformation of church in whole word. The event began in 1962 and finished in 1965, to be continued to the challenge of the approximation and dialogue with the society in the time. The method used in this article is the deductive with a qualitative methodology and bibliography. The article will present the key of reading of three fundamental elements. The first from them is the “aggiornamento” proposed by Joao XXIII, interrogating the human beings in front of the new anthropology. This aggiornamento is very required in front of the new cultural question, is second elemento, where it is structure in the new optical ecclesiastic and set the magisterium ecclesiastic and your pastoral actions in the last years. The third elemento is the education, the topics very required in the challenges of the times. The education continues to be the fundamental basis of dialogue, to human promotion and kindness. The article suggests the three elements and develops to the understanding of Vatican II, and it needs every of progressive update in front of the challenges of in everyday the church needs to give the necessary answers in the faith in the truth.

**Keywords:** Vatican II; aggiornamento; anthropology; culture; meeting; education

## Introdução

**O** início do pontificado do Papa Francisco apresenta um itinerário intenso de renovação e proposição da Igreja para um diálogo com o mundo e isso revive a memória do Papa João XXIII em seu desejo de inovação pastoral de toda a igreja, que culminou no grande evento do Concílio Vaticano II.

O Papa João XXIII, ao convocar esta importante reunião dos bispos do mundo inteiro, falava de um aggiornamento para toda a vida eclesial. O que seria esse *aggiornamento* que o Romano Pontífice profetizava quando conclamava este importante evento? E que linhas de ação direcionavam para uma compreensão de uma nova mentalidade pastoral que renovaria a esperança da vida humana?

Os documentos sugeriram muitas respostas diante de um novo ser humano, em uma realidade modificada, após duas guerras mundiais e misérias na sociedade toda. Uma nova antropologia é apresentada ao mundo, em mudança e contraste com novas tecnologias, mas, com a pobreza de então e “diante de alegrias e sofrimentos”, a igreja oferece pistas para novos caminhos (GS 1), e inserindo

o ser humano na dinâmica da história, onde ele tem um protagonismo singular.

O Vaticano II exorta os cristãos de todos os tempos para viverem bem o tempo presente, na força do Evangelho, às questões de seu tempo, com suas origens e seu fim, diante de uma nova cultura, de uma nova mentalidade que tem necessidade de novas interpretações. Essa realidade foi pensada pelos mais de 2500 bispos, vindos de tantos lugares do mundo, neste evento histórico de relevância para a comunidade católica do mundo inteiro (1962-1965). O Concílio também chamado ecumênico para o dom da verdade com as outras religiões de irmãos separados, inclusive contou com a representação deles, visando uma aproximação tão necessária na história da igreja. Com esse intuito se percebe uma nova hermenêutica na maneira de olhar a fé católica em uma nova postura de linguagem e planejamento do seu futuro em diálogo com o mundo.

Este artigo quer apresentar ideias relevantes sobre a contribuição do Vaticano II, com seu desejo de reforma no mundo de hoje, dentro de uma dinâmica urbana, e o ser humano diante de uma nova visão antropológica com um mundo em mudanças. Com este pensamento, serão propostas algumas linhas de ação para a compreensão desta realidade vivenciada na Igreja há quase 60 anos e que são essenciais para a clareza e singularidade desta análise. São elas: antropologia, cultura e educação. Estes elementos são fundamentais para a compreensão do mundo e para a percepção do grande alcance que o Vaticano II teve sobre toda a Igreja. Ainda neste tempo, o Papa Francisco apresenta em seu pontificado uma contribuição para uma ressignificação do evento com diálogo, promoção humana, encontro com a cultura contemporânea em um clima de fraternidade e acolhida, que pode ser nominado como um grande atualizador do Concílio no tempo presente.

## **Um aggiornamento diante de uma nova antropologia**

O desafio da Igreja é encontrar e levar a Palavra de Deus e oferecer as motivações para o ser humano se encontrar diante de tantas misérias. O Concílio deseja que as pessoas se encontrem e redescubram a alegria do Evangelho, em atitudes de diálogo e serviço, com o dom da liberdade de serem filhos e filhas de Deus.

Um dos objetivos do Concílio Vaticano II era descobrir naqueles inícios dos anos 60, que mundo estava sendo gestado com novas tecnologias de informação, e por onde deveria trilhar. Mas também, uma mensagem interna e externa da Igreja como o retorno às fontes da Palavra de Deus e da liturgia, um olhar comprometido com a realidade social e uma compreensão maior da igreja como Povo de Deus. Eis a necessidade de um *aggiornamento*.

O Papa João XXIII usou essa expressão ao anunciar o Vaticano em 25 de janeiro de 1959 diante dos cardeais. Nessa ocasião, também anunciava um sínodo romano e a atualização do Código de Direito Canônico. A decisão deste encontro geral dos bispos, torna-se um projeto de pastoralidade para uma nova compreensão do mundo e do ser humano, era necessário um *aggiornamento*. Mas, o que seria esse *aggiornamento*?

Aggiornamento quer ser uma escuta, um ir ao encontro, um abrir-se as justas exigências do mundo de hoje, em suas profundas mudanças de estruturas, de modos de ser (culturas), inserindo num mundo para ajudá-lo, respeitando sempre sua autonomia relativa (secularização), num espírito de doação, de caridade total, que é a diaconia, o serviço dos *anawim* (pobres de Javé). É considerar a maneira de pensar das criaturas humanas, a sua linguagem o seu modo de ser, para apresentar o Evangelho de Jesus Cristo como única mensagem capaz de salvar. O Evangelho é a Boa-Nova, a Boa notícia da saúde do corpo e da alma do mundo. Trata-se de uma abertura crítica ao mundo de hoje, fundamentada no Evangelho. É o aspecto encarnacionista do mistério da Igreja, a sua historicidade, com especial atenção aos sinais dos tempos. (LORSCHIEDER, 2005, p.6)

As palavras do antigo Arcebispo de Aparecida, Dom Aloísio Lorscheider, nesta definição de *aggiornamento*, proferida em julho de 2003, sintetizam o objetivo do Concílio Vaticano II e seu eixo inspirador para todos os seres humanos neste tempo de pós-modernidade que tanto necessita de diálogo. O ser humano que se torna diferente com os processos de urbanização se distancia da fé e de Jesus Cristo. E desta maneira surge a necessidade de uma Igreja viva presente na história humana que leve o ser humano a redescobrir a força do Evangelho, da Palavra de Jesus e de seu Reino na sociedade humana.

O Evangelho revela plenamente Jesus como modelo de todo o ser humano. Os documentos conciliares apontam para essa máxima. João Paulo II e Bento XVI evidenciaram também essa realidade, mostrando o ser humano chamado para a experiência da misericórdia e onde também é convidado a “abrir as portas para o Cristo”, para o Redentor como João Paulo II assim falava no início de seu pontificado. É um grande desafio anunciar o Evangelho em uma cultura que se distancia da fé e ignora as dores do tempo presente.

O Documento de Aparecida sugere sempre o diálogo com a cultura que nestes últimos decênios, o Magistério eclesial trata com muita seriedade. Uma cultura para a compreensão do ser humano e para situá-lo diante da fé. Esta fé tem como base a transformação de uma sociedade em comodidade que vive na indiferença do que se refere ao comunitário. Neste contexto, o ser humano necessita irradiar a vida em Cristo, esse é um pensamento do Concílio Vaticano II que perdura, que faz superar a indiferença e o medo.

Dessa forma, se compreende o Concílio Vaticano II como um momento dialético da Igreja com o mundo para revelar Deus e seu mistério, onde a conversão pastoral coloca o ser humano como sujeito responsável pelo Reino da vida, comprometendo o ser humano na corresponsabilidade comum e um testemunho em diálogo.

E aqui destaca-se um dos documentos em que essa temática ficou bem evidenciada: *Gaudium et Spes*. Nele há um forte clamor por um humanismo cristão e um novo diálogo entre fé e ciência. A ciência é vista com uma nova ótica para a compreensão da teologia, do mundo e do ser humano. Eis um enunciado para explicitar este contexto:

As ciências humanas visualizadas pela constituição da GS apresentam a sociologia consolidada em suas esferas fundamentais que possibilita analisar a sociedade humana em termos globais e em termos específicos. Deste modo, abarca-se o tema da modernidade e sua implicação política que possibilita adentrar o tema da globalização e da pluralidade social. Evidencia-se na constituição tanto a teoria funcionalista quanto a teoria da autonomia social e a teoria da dependência que possibilita compreender contradições e teorias e conflitos sociais. Além disso, possui grandíssimo valor a antropologia

que possibilita a compreensão da cultura hodierna, a psicologia que propicia reconhecer a profundidade da existência humana e a história, que compreende o dinamismo temporal dos acontecimentos humanos. (GONÇALVES, 2015, p.398)

A contribuição que as ciências podem oferecer para a compreensão do ser humano neste tempo, se torna essencial. Elas, de modo geral, contribuem para esse processo, desde que não sejam pautadas somente por números, por mera quantificação, mas para o bem comum da sociedade. Nesse cenário, se encontra também a filosofia e a teologia que ocupam significativamente o seu espaço e a sua identidade científica e o diálogo para a contemporaneidade. Os termos como: transcendência natural e sobrenatural, cultura e história têm a necessidade de serem contemplados nesta nova ótica. Esse diálogo deve ser centrado na pessoa de Jesus Cristo que apresenta o ser humano no mundo em processo de plenitude.

A antropologia integral ajuda na compreensão do ser humano como alma e corpo em suas dimensões interrelacionais. O Concílio motiva a redescoberta dos direitos dos povos, e a paz tão sonhada, na justiça social e a política para a superação das misérias. O Papa Francisco aponta atualmente os limites deste tempo na Carta *Laudato Si'* e amplia a reflexão do tema:

Entre os componentes sociais da mudança global, incluem-se os efeitos laborais de algumas inovações tecnológicas, a exclusão social, a desigualdade no fornecimento da energia e de outros serviços, a fragmentação social, o aumento da violência e o aparecimento de novas formas de agressividade social, o narcotráfico e o consumo crescente de drogas ente os mais jovens, a perda da identidade. São alguns sinais, que mostram como o crescimento nos últimos dois séculos não significou, em todos os aspectos, um verdadeiro progresso integral e na melhoria da qualidade da vida. Alguns destes sinais são ao mesmo tempo sintomas de uma verdadeira degradação social, de uma silenciosa ruptura dos vínculos de integração e comunhão social. (LS 46)

Mesmo em um contexto secularizado, com alto índice de indiferenças, como afirma Francisco na citação acima, o ser humano é sensibilizado para reconhecer Deus presente em toda a criação, manifestado plenamente em Cristo Jesus. O Concílio Vaticano II recorda com maestria essa tarefa, onde o ser humano, mes-

mo sendo senhor de sua consciência, é convidado a ter discernimento do que é necessário para a sua felicidade e realização e para a contemplação da vida e da coletividade.

O Papa Francisco tem lembrado ao mundo essa missão da Igreja em salvar o ser humano. Ele recorda em seu magistério que a Igreja é chamada a ouvir o mundo e a escutar os seus problemas e ser portadora da esperança. É uma das metas de sua reforma. E também, diante de uma nova linguagem como já apresentava a *Gaudium et Spes* para a promoção da humanidade na paz, unidade e cuidado da vida, diante dos sinais dos tempos (GS 4).

Na antropologia manifestada pelo Magistério do Concílio Vaticano II, a Igreja tem a consciência do diálogo com o mundo, especialmente com a ciência. E, reforça a promoção da liberdade religiosa e a formação humana para a dignidade da pessoa. A antropologia do Concílio vê o ser humano e seu encontro com Deus e o mundo como uma justa contribuição em transformar a vida em benefício de todos. Isso é o que mais de precioso o ser humano tem, sua colaboração na tarefa de construir o Reino de Deus.

Desta maneira, para a compreensão de uma nova ação, a *Constituição Dogmática Gaudium et Spes*, motiva os fiéis para o serviço do Reino, para o respeito a toda religiosidade e diálogo com o mundo; um serviço para a vida e esperança, que em seus primeiros anos de Pontificado, o Papa Francisco sugeriu a toda a humanidade essa realidade, com o nome de cultura do encontro. Sua homilia na Casa de Santa Marta, em 13 de setembro de 2016 ficou conhecida por usar este termo: cultura do encontro, essa consistia em um apelo:

Um convite a trabalhar pela ‘cultura do encontro’ de modo simples, como fez Jesus, não só vendo, mas olhando, não apenas ouvindo, mas escutando, não só cruzando-se com as pessoas, mas detendo-se com elas, não só dizendo ‘que pena, pobrezinhos!’ mas deixando-se arrebatado pela compaixão; e depois aproximar-se, tocar e dizer: “Não cores” e dar pelo menos uma gota de vida”. (FRANCISCO, 2016, p.1)

Este é um pensamento sensível à realidade da promoção da vida. O então Cardeal Argentino faz um apelo para a superação da indiferença e a busca da

graça de Deus na dignidade de cada pessoa humana. A cultura do encontro se faz necessário em todas as relações humanas. E especificamente indaga a influência da internet neste contexto: “O desejo de conexão digital pode acabar por nos isolar do nosso próximo, de quem está mais próximo de nós. Sem esquecer que a pessoa que, pelas mais diversas razões, não tem acesso aos meios de comunicação corre o risco de ser excluída”. (FRANCISCO, 2015. p.84)

O desafio proposto pelo papa é atual e diante de uma cultura que é carente de diálogo e contato pessoal, há necessidade de proximidade e discipulado para a amplitude dos contatos pessoais que vão além do mundo virtual e ajudem a curar as feridas da humanidade, onde se encontram homens e mulheres sem esperança e envoltos em misérias físicas e espirituais. O tema ainda é ampliado no próximo item.

## A cultura e sua dimensão eclesial

No Concílio Vaticano II o termo cultura não é apresentado como uma definição. É muito citado em todo os documentos, mas se apresenta com maior ênfase na Constituição Dogmática *Gaudium et Spes* intrinsecamente ligada à fé. Pois, assim como o cristianismo se expandia, pela sua ação missionária, se expandia também a fé. O conceito é amplo em sua definição. No Concílio recebe um contexto que merece a atenção em acréscimo ao desenvolvimento do ser humano.

Pela palavra ‘cultura’ em sentido geral, indicam-se todas as coisas com os quais o homem aperfeiçoa e desenvolve as variadas qualidades da alma e do corpo; procura submeter pelo seu poder e conhecimento e pelo próprio trabalho urbe terrestre; torna a vida social mais humana, tanto na família quanto na comunidade civil. (GS 53)

Mas neste tópico, longe de definições sistemáticas, se pretende entender a cultura deste tempo, o pensamento eclesial e em quais aspectos o Magistério Eclesial colaborou para a ampliação deste conceito.

O Papa Paulo VI evidenciava seu pensamento acerca da transformação cultural pela qual a sociedade estava atravessando e sobre a necessidade de a igreja ampliar o seu diálogo. Eis a sua mensagem muito relevante no final da década de 70.

Nas atuais mutações, tão profundas e tão rápidas, cada dia o

homem se descobre como algo novo e interroga-se a si mesmo acerca do sentido de seu próprio ser e da sua sobrevivência coletiva. Hesitante em como há de recolher as lições do passado, que reputa, demasiado, superado e diferente, ele tem, não obstante, necessidade de lançar luz sobre o seu porvir - que ele antevê tão incerto quanto instável - com o recurso das verdades permanentes e eternas, que certamente o transcendem, mas de que pode, e o quiser fazer sinceramente, encontrar por si os mesmos vestígios. (OA 7)

No final da década de 1970, o Papa Paulo VI já anunciava as grandes transformações que o mundo estava sofrendo e os impactos das mudanças, em um contexto de grandes impactos. Mas, onde a igreja e os fiéis seriam chamados a contemplar com o olhar de esperança e fé.

O tema continua sendo atual, pois a cultura revela o ser humano no momento presente, suas buscas do passado e o desbravamento do futuro, com o mesmo olhar de esperança que faz o ser humano compreender a cultura do seu tempo. A definição sobre cultura, presente no Documento da IV Conferência do Episcopado Latino-Americano, traz uma boa reflexão para a compreensão deste tema proposto pela reforma do Vaticano II. Até o título da Conferência tem o tema da cultura: “*Nova Evangelização Humana, Promoção Humana, Cultura Cristã*”. Eis o apelo do Documento que conclama à nova evangelização e à promoção da cultura pautada nos valores da vida, mostrando a evolução do pensamento eclesial sobre a cultura.

Anunciar a Jesus Cristo a todas as culturas é a preocupação central da Igreja e objeto de sua missão. Nos nossos dias, isto exige, em primeiro lugar, o discernimento das culturas como realidade humana a evangelizar e, conseqüentemente, a urgência de um novo tipo e alto nível de colaboração entre todos os responsáveis da obra evangelizadora. (SANTO DOMINGO 20)

A Conferência de Santo Domingo, dos bispos da América Latina, desenvolveu a temática que já se tinha iniciado no Concílio Vaticano II na *Gaudium et Spes*. O objetivo ficava claro no documento redigido que era o anúncio de Jesus Cristo, mesmo diante de uma cultura fragilizada e com a ausência dos valores do Evangelho. Em 1992 o documento denunciava uma ênfase a um racionalismo e a

uma subjetividade que contrapõem o Evangelho. Sugere um novo discernimento pastoral, com a força da Palavra em benefício da coletividade.

O tema é oportuno, pois retrata a evolução deste pensamento, enfatizando que o ser humano precisa sempre resgatar a sua história e planejar o seu futuro. A partir desta ótica, podemos constatar que o Evangelho continua sendo essencial para fazer estas hermenêuticas com a realidade e a cultura.

Com este espírito, o Documento de Aparecida também aponta o conceito pós-conciliar sobre a cultura e sua relevância da compreensão deste tempo para o benefício da evangelização e promoção do ser humano.-

A cultura em sua compreensão mais extensa, representa o modo particular com que os homens e os povos cultivam sua relação com a natureza e com seus irmãos, consigo mesmos e com Deus, a fim de conseguir uma existência plenamente humana. Enquanto tal, a cultura é patrimônio comum dos povos e também da América Latina. (DAp. 476)

O Concílio Vaticano II apresentou ao mundo uma fé que passa pela cultura dos povos, na arte, na música, na literatura e tantas outras manifestações. Nelas se vê a identidade do ser humano e da coletividade. Mas, nesse tempo, o declínio em favor da objetividade que distância e torna tudo tão relativo em detrimento de uma cultura global, se isenta cada vez mais de conscientizar o ser humano que ele é responsável pelo seu semelhante diante de suas dores. O isolamento e a individualidade se tornam um desafio enorme para a evangelização, e para o crescimento pessoal e espiritual dos seres humanos. O Documento de Aparecida em 2007, assim já se expressava:

O individualismo enfraquece os vínculos comunitários e propõe uma radical transformação do tempo e do espaço, dando papel primordial à imaginação. Os fenômenos sociais e econômicos e tecnológicos estão na base da profunda vivência do tempo, o que se concebe fixado no próprio presente, trazendo concepções e instabilidade. Deixa-se de lado a preocupação pelo bem comum para dar lugar à realização imediata dos desejos dos indivíduos, à criação de novos e muitas vezes arbitrários direitos individuais, aos problemas da sexualidade, da família, das enfermidades e da morte. (DAp. 44)

No tempo presente surge no meio eclesial e comunitário a urgência de superar um pensamento individualizado e fragmentado. No pensamento do Papa Francisco se considera um marco a publicação da exortação *Evangelii Gaudium*. Esta carta encíclica tem um marco singular no seu pontificado, pois revela a tentativa de aproximar o ser humano do sagrado e do mistério divino em seu semelhante. A alegria do Evangelho, pois esta apresenta o ser humano na evidência do amor de Deus, que é chamado ao diálogo e ao seu compromisso social.

Esta carta encíclica diz respeito aos desafios culturais enfrentados pela Igreja, uma transformação do mundo que Leão XIII já tinha evidenciado em *Rerum Novarum* (15-05-1891) e que a Doutrina Social da Igreja tratou com muita especificidade nas últimas décadas. No que se refere à cultura, a palavra do Papa Francisco ilumina e aponta com seriedade para a realidade deste tempo.

Na cultura dominante, ocupa o primeiro lugar aquilo que é exterior, imediato, visível e rápido, superficial e provisório. O real cede o lugar à aparência. Em muitos países, a globalização comportou uma acelerada deterioração das raízes culturais com a invasão de tendências pertencentes a outras culturas, economicamente desenvolvidas, mas eticamente debilitadas. (EG 62)

A exortação de Francisco alerta sobre o risco de uma cultura fragilizada que abala a fé, diante de um racionalismo secularizado e este leva o cristão a uma fé intimista e privada, a um distanciamento do pecado social e da coletividade, onde este pensa somente em si e não agrega para o benefício do bem comum. Neste quesito, o então arcebispo de Buenos Aires assim se manifestava e, muito contribuiu para a atualização do pensamento conciliar:

Vivemos numa sociedade da informação que nos satura indiscriminadamente de dados, todos postos ao mesmo nível e acaba por nos conduzir a uma tremenda superficialidade no momento de enquadrar questões morais. Por conseguinte, torna-se necessária uma educação que ensine a pensar criticamente e ofereça um caminho de amadurecimento dos valores. (EG 64)

A cultura deste tempo exige uma interpretação que seja feita à luz da força cristã. Para isso é necessária uma nova educação, que é o próximo item deste

artigo. Mas, aqui se ressalta a importância da construção de famílias sólidas que ajudem a superar a individualidade neste mundo pós-moderno<sup>1</sup>. Há a necessidade de pensar novas maneiras de se fazer pastoral para a integração dos vínculos interpessoais e para a integração da fé com as facetas da piedade popular e com as marcas de todos os povos.

A vida no mundo urbano é um cenário desafiador em todo o mundo. Como compreender esta realidade cultural que o mundo revela e que o Concílio Vaticano II já questionava muitos aspectos deste desafio transformador? O Papa Francisco e seus predecessores trataram muito esse tema como questões existenciais. Mas nesses últimos anos a visão cultural que permanece na cidade, no mundo urbano, vem se tornando cada vez mais frágil. É urgente a necessidade de um humanismo cristão que busque soluções diante dos dramas humanos.

No ano de 2020, isso ficou evidente com a pandemia do Covid-19. Pode constatar-se, a partir disso, a ausência de lideranças para o enfrentamento de problemas não somente causados pelos vírus, mas de outros que já existiam anteriormente. A cultura precisa ser estudada na cidade e as populações urbanas são chamadas à vida e à esperança.

O Concílio Vaticano II evoca no pensamento eclesial a presença de Deus no meio da história e no seu tempo. As pessoas inseridas na cultura urbana, mesmo sufocadas pelo imediatismo, precisam reconhecer que Deus vive na cidade para uma superação da violência, miséria e segregação.

Deste modo, a cultura deve favorecer ações que promovam a liberdade, a justiça, a comunhão e o senso de coletividade. O chamado é para a vida e que todos a tenham em abundância (Jo 10, 10). Para isso, Francisco, como grande atualizador do Concílio Vaticano II, reforça a ideia de coletividade no dom da

---

1. O termo pós-moderno se compreende com a mudança de paradigmas e suas crises. “No início de um novo século, crescem a preocupação e ansiedade pela constatação de uma crise chamada de paradigmas, herança que recebemos no fim do milênio recém-terminado. Vivemos em um novo período da realidade histórico-cultural, isto é, encontramos-nos em uma prática que anula as ‘construções teóricas e filosóficas cridas desde o Iluminismo’. Percebe-se a necessidade de reorganizar o pensamento e de renovar o aparato conceitual. Poder-se-ia, então, caracterizar o marco que divide os dois milênios, como uma crise da modernidade, que inclui o declínio das ideologias, e de tudo o que acompanhou o pensamento até pouco tempo, e que, hoje, provisoriamente recebe o nome de pós-moderno”. (PUNTEL, 2008, p.91-92)

escuta do outro e sua procura:

A capacidade de sentar-se para escutar o outro, características de um encontro humano, é uma atitude receptiva de quem supera o narcisismo e acolhe o outro, presta-lhe atenção, dá-lhe o lugar do próprio círculo. Mas o “mundo de hoje, na sua maioria, é um mundo surdo (...) Às vezes a velocidade do mundo moderno, o frenesi, nos impede de escutar bem o que o outro diz. Quando está no meio de seu diálogo, já o interrompemos e queremos replicar quando ele ainda não acabou de falar. Não devemos perder a capacidade de escuta”. São Francisco de Assis “escutou a voz de Deus, escutou a voz dos pobres, escutou a voz do enfermo, escutou a voz da natureza. E transformou tudo isso em um estilo de vida. Desejo que a semente de São Francisco cresça em muitos corações”. Ao desaparecerem o silêncio e a escuta, transformando-se tido em cliques e mensagens rápidas e ansiosas, colocou-se em perigo uma estrutura básica da comunicação humana. (FT 48)

O Papa Francisco oferece a solução para o protagonismo de uma ação eficiente no meio de uma cultura fragilizada, onde possuir mais informações, conhecimentos precisos, não significa ter sabedoria. O que é ser sábio? Há uma necessidade de resposta diante de um caos urbano e de uma globalização que parece não ter um eixo norteador com os princípios humanos. Uma cultura que avançou e se torna cada vez mais global, mas pautada pela indiferença e pelo distanciamento da solidariedade. Francisco ilumina esse contexto nas situações difíceis do mundo, principalmente neste último ano, no caos que a pandemia do COVID-19 gerou.

No mundo atual, esmorecem os sentimentos de pertença à mesma humanidade; e o sonho de construirmos juntos a justiça e a paz parece uma utopia de outros tempos. Vemos que reina uma indiferença acomodada, fria e globalizada, filha de uma profunda desilusão que se esconde por trás dessa ilusão enganadora: considerar que podemos ser onipotentes e esquecer que nos encontramos no mesmo barco. (FT 30).

O que Francisco insiste em relembrar à humanidade, é o que o Magistério do Concílio Vaticano II vem fazendo ecoar nestes 60 anos, a presença histórica da vida humana no mundo, ao lado dos que mais precisam e diante de tantas carências que se sobressaem na vida humana, nestes últimos séculos.

Diante da cultura globalizada, isso se torna um desafio: os fiéis perceberem e lembrarem de sua pertença coletiva e comunitária. Nesse tempo, os fortes protegem a si mesmos e os pobres se tornam cada vez mais vulneráveis. Para a promoção da cultura pautada em valores éticos, é necessário ter clareza do que é o Reino de Deus e o impacto que este provoca na vida das pessoas - o Reino da vida, da justiça e da solidariedade. Na fragmentação do ser humano, a cultura tem a tarefa de romper barreiras e abrir os caminhos para o bem da humanidade. Eis a amplitude do pensamento de Francisco:

A palavra ‘cultura’ indica algo que penetrou no povo, nas suas convicções mais profundas e no seu estilo de vida. Quando falamos de uma ‘cultura’, trata-se de algo mais que uma ideia ou uma abstração: inclui as aspirações, o entusiasmo e, última análise, um modelo de viver que caracteriza aquele grupo humano. Assim, falar de uma ‘cultura do encontro’, significa que, como povo, somos apaixonados por querer encontrar-nos, procurar pontos de contato, construir pontes, planejar algo que envolva a todos. Isso tornou-se uma aspiração e um estilo de vida. O sujeito dessa cultura é o povo, não o setor de uma sociedade que tenta manter tranquilo o resto com recursos profissionais e mediáticos. (FT 216)

O então cardeal argentino revela aqui um novo *ethos* cultural que se abre sempre na perspectiva do povo, um olhar que o Concílio Vaticano II já identificava na sociedade entre as “alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo” (GS n.1). Essa cultura que Francisco interpreta, após o Concílio Vaticano II, e que é o retrato de sua própria história, revela a tradição da Igreja e sua vontade de melhorar o ser humano em sua história.

É uma consciência eclesial que foi despertada no Magistério Eclesial, nos últimos anos, e vivenciada nestas quase seis décadas, mas ainda desafiada pela fragmentação da verdade e do pragmatismo utilitarista deste tempo. Para isso, é necessária uma boa educação, que será o novo ponto a ser tratado neste artigo.

## **A educação como tarefa importante para a promoção humana**

A quarta sessão do Concílio Vaticano II proclamou a Declaração *Gravissimus Educationis* importante para se pensar os processos educativos, principalmente para a educação católica, com os desafios para esta se manter com o avanço da

escola pública e os “ranços” da secularização.

O texto contém muitos limites que poderiam em outra oportunidade serem aprofundados. Um deles diz respeito à fragilidade do pensamento de que a educação é para a vida toda. Faltou o aprofundamento para este item. Mas, se torna evidente o desejo que a educação seja um direito de todos, que todos possam ter acesso para o progresso das ciências, enfatizando a relevância do papel dos pais, da família e da sociedade nesta missão.

A partir desse pressuposto, explicita a natureza e a finalidade da educação cristã, considerando que a Igreja se apresenta como educadora por vocação e sempre acreditou que todos têm direito à formação integral, pois insistiu no artigo XXVI da Declaração dos Direitos Humanos, que afirma que ‘toda pessoa tem direito à instrução, ao menos no nível fundamental; que esta instrução seja gratuita e orientada para desenvolver a personalidade humana, fortalecer o respeito pela liberdade e pelos direitos humanos fundamentais’, preparando a pessoa para fazer parte da vida social, aberta ao diálogo com os outros e pronta para trabalhar pelo bem comum. (JUNQUEIRA, 2015, p. 416).

Neste ponto, se vê uma perspectiva humana presente em todas as reformas do Concílio Vaticano II, a força de uma solidariedade e do bem comum, presente na *Declaração Gravissimus Educationis*, mas também, presente em outros documentos. Essa ideia sintetiza o artigo aqui apresentado. Em um período pós-pandemia, a humanidade necessita de valores e abertura para o diálogo. O cenário do COVID 19, retrata uma angústia que foi acompanhada com violência. Esses dramas humanos foram noticiados amplamente pelos meios de comunicação.

No mundo, urge uma tarefa de reencontrar os valores morais, estes pautados pela solidariedade, pelo diálogo e justiça. O teólogo, João Batista Libanio já abordava em sua obra: “a arte de formar-se”, a crise de valores que a pós-modernidade se encontrava no início do milênio e afirma a importância da formação humana e os desafios da educação. Na educação está presente a força de mudança do ser humano e esta é a linha que o Concílio Vaticano II traz para a Igreja e para toda a sociedade. É este jesuíta que reforça este pensamento:

A alegria de ser constrói-se pela descoberta de si, de seus alen-

tos, de suas possibilidades nos diferentes campos da estética, do saber, das artes, das habilidades, das técnicas, das relações humanas. Aprender a ser é iniciar-se consciente e criticamente neste processo de autodescoberta prazerosa, unida com a pitada cristã e religiosa do dom de si aos outros. Tudo o que somos existe em relação. Aumenta, desenvolve-se em relação. Enquanto ter, pelo contrário, cresce à medida que se cumula para si e não distribui. A dinâmica do dom revela a oposição radical entre os dois mundos do ser e do ter. Este cresce pelo acúmulo egoísta. Aquele se desenvolve pela relação altruísta. (LIBANIO, 2002. p. 88)

Uma educação que reforça a fé e a espiritualidade ajuda a construir a “civilização do amor”, onde o aprender a ser continua sendo um grande desafio, pois recria o ser humano com o dom da liberdade.

A educação entranha a tarefa de promover as liberdades responsáveis que optem nessa encruzilhada com sentido e inteligência; pessoas que compreendam sem titubeios que sua vida e a vida de sua comunidade estão em suas mãos e que essa liberdade é um dom infinito só comparável à inefável medida de seu sentido transcendente. (FRANCISCO, 2013. p.114).

O então Cardeal argentino já destacava os objetivos da educação e a missão de todos os educadores, ou seja, a promoção humana que integre a sua dignidade. A igreja colabora com esta tarefa, pois na esperança da renovação da humanidade, está em constante diálogo para a superação de barreiras que limitam o ser humano e o abre para o diálogo com os seus semelhantes.

A ação do diálogo proposta no Concílio Vaticano II, sintetiza o olhar para a educação, onde o amor, serviço e diálogo são instrumentos fundamentais para o processo educativo, visando o benefício de cada ser humano. A vida se torna mestra no cotidiano, é necessário saber viver todos os dias e ampliar o desejo de unidade diante de tanta subjetividade que se subtrai nestes novos tempos, onde o egoísmo impera. Ainda neste contexto de novas ações, afirmava Francisco:

Veremos que uma nova humanidade irá se manifestar, além dos reducionismos que apequenaram o tamanho de nossas esperanças. Não basta constatar o que falta, o que se perdeu: é preciso que aprendamos a construir o que a cultura não dá por si mesma, que nos animemos a encarná-la, mesmo que seja às apal-

padelas e sem plenas seguranças. (FRANCISCO, 2013,p. 135)

O pensamento de Francisco, ainda quando era cardeal revela uma autêntica contribuição para a compreensão e atualização do Concílio Vaticano. Ele amplia os horizontes quando se torna papa e dá à continuidade à reflexão dos seus antecessores. João Paulo II, o papa polonês, sintetiza a ideia do Magistério Eclesial, inspirado no Concílio Vaticano II no que se refere à promoção da dignidade da pessoa. Sendo assim, todos são chamados para educar a partir desse elemento, a “dignidade inviolável de cada ser humano, que é agente de transformação-

A dignidade pessoal é o bem mais precioso que o homem tem, graças o que ele transcende em seu valor todo o mundo material. A palavra de Jesus: “Que serve ao homem ganhar o mundo inteiro, se depois perde sua vida?” (Mc 8, 36) implica uma afirmação antropológica luminosa e estimulante: O homem vale não por aquilo que “tem” – mesmo que ele possuísse o mundo inteiro -, mas por aquilo que “é”. Não são tantos os bens do mundo que contam, mas o bem da pessoa, o bem que é a própria pessoa. (ChL 37)

Há uma carência de clareza em relação ao conceito acima, há uma necessidade do bem neste mundo. E nos tempos da pandemia do COVID 19, se tornou mais urgente lembrar o bem que cada ser humano representa neste mundo. Sua vida é importante, suas ações dentro da coletividade atingem a si e ao seu próximo. É este o pensamento difundido pelo Concílio que renova, integra e coloca-o em constante diálogo.

## Considerações finais

A renovação conciliar proposta pelo Concílio Vaticano II situa o humano dentro de uma sociedade em constante transformação. É chamado a compreender as “realidades terrestres” (GS 36), ou seja, o ser humano se insere no seu tempo em uma sociedade em constante transformação. Neste sentido, os cristãos devem ser, dentro da vida urbana, sinal do Reino. Para isso, há a necessidade de uma nova compreensão do ser humano e a teologia tem essa tarefa de compreendê-lo, para ampliar sua visão pastoral e para favorecer homens e mulheres deste tempo para que testemunhem sua fé e sejam colaboradores do Reino (GS 43).

O segundo elemento é a cultura que favoreça a construção de um mundo mais humano (GS 57), mais fraterno e solidário. O Papa Francisco ao referir-se à parábola do bom Samaritano, na Carta Encíclica de 2020, fala com muita propriedade sobre essa humanidade.

Que reação poderia provocar essa narrativa, em um mundo onde constantemente aparecem e crescem grupos sociais que se agarram uma identidade que os separa dos outros? Como isso afetaria aqueles que se organizam de maneira a impedir qualquer presença estrangeira que possa ameaçar sua identidade e estruturas autodefensivas e autorreferenciais? Nesse esquema fica excluída a possibilidade de fazer-se próximo que permite consolidar os benefícios pessoais. Assim o termo “próximo” perde todo o significado, fazendo sentido a palavra “sócio”, aquele que é associado para determinados interesses. (FT 120)

Para que a aproximação aconteça, se faz necessário novas atitudes na pastoral para que eduquem para uma cultura do diálogo, de modo que as novas gerações experimentem a bondade e o amor de Deus no meio da humanidade que faz a história no tempo real. Nesta procura de Deus e tentativas de responder as inquietações do tempo, diante de uma nova cultura, o Concílio Vaticano II continua sendo um “*Vade Mecum*” para a compreensão do Evangelho nestes dias atuais.

A missão de toda a igreja é se inserir neste tempo, apresentando-se como “Hospital de Campanha”: (...) aquilo que a Igreja precisa hoje é a capacidade de curar as feridas e curar os corações dos fiéis, a proximidade. Vejo a Igreja como um hospital de campanha depois de uma batalha. É inútil perguntar a um ferido grave se tem o colesterol ou açúcar altos. Devem curar-se suas feridas, depois podemos falar de todo o resto. Curar as feridas (...) curar as feridas... É necessário começar de baixo. (SPADARO, 2013 p.19)

O Concílio Vaticano II sempre será referência de uma igreja em um “hospital de campanha”, agindo para dar continuidade ao projeto do Reino de Deus, em prol da vida e da justiça. A tarefa do Concílio Vaticano II continua sendo atual, exigindo sempre uma ousadia em educar, a fim de formar as novas gerações para novas atitudes que favoreçam o diálogo e a aproximação. Esse desafio é atual,

pois mesmo se passando quase 60 anos, muitas perguntas ainda perduram no tempo e se faz necessário traçar um caminho. Os três elementos aqui apresentados de maneira sintética procuraram compor o cenário em que o concílio foi composto, para dar respostas na fé e diante de uma humanidade em evolução, ampliando em novos rumos nos campos da cultura e da educação. O concílio cumpriu bem esta tarefa de suscitar o diálogo, motivando a fé diante de uma humanidade em transformação.

Deste modo, a evolução do pensamento conciliar e sua prática se aprimorou nestes últimos decênios com uma “igreja em saída”, como aponta o Papa Francisco. Uma igreja que diante da cultura com suas indagações quer testemunhar um ser humano educado para a promoção da vida, para a dignidade e a justiça, eixos norteadores de uma humanidade solidária. Assim, se percebe a relevância dos tópicos aqui apresentados: antropologia, cultura e educação. Estes, por conseguinte, são desbravadores para uma igreja que marca sua história nestes dois mil anos de existência, que se firma no terceiro milênio e se esforça para compreender o complexo ser humano, mas também, com as suas lacunas existenciais.

O Concílio Vaticano II continua lembrando que o ser humano deve peregrinar neste mundo, sendo sinal de esperança e alegria, fazendo germinar a cultura da paz e de uma humanidade reconciliada no amor.

## Referências

- CELAM. **IV Conferência do Episcopado Latino-Americano**. Santo Domingo. Nova Evangelização-Promoção Humana-Cultura. 7.<sup>a</sup> edição. Petrópolis: Vozes, 1993.
- CELAM. **V Conferência do Episcopado Latino-Americano**. Documento de Aparecida. Texto Conclusivo Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe São Paulo: Paulinas/Paulus, 2007.
- FRANCISCO [Papa]. **Fratelli Tutti**. Sobre a Fraternidade e a amizade social. Brasília: CNBB, 2020.
- FRANCISCO [Papa]. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium**. A alegria do Evangelho: Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. [EG]São Paulo: Paulinas: 2013.
- FRANCISCO [Papa]. **Homilia**. Por uma cultura do encontro (Vatican). Osservatore

- Romano, ed. em português, n. 37 de 13 de setembro de 2016.
- FRANCISCO [Papa]. **Homilia**. Por uma cultura do encontro (Vaticano). Osservatore Romano, ed. em português, n. 37 de 13 de setembro de 2016.
- FRANCISCO [Papa]. **Laudato Si'**. Sobre o cuidado comum. São Paulo: Loyola/ Paulus, 2015.
- FRANCISCO [Papa]. **O verdadeiro poder é o serviço**. São Paulo: Ave-Maria, 2013.
- FRANCISCO [Papa]. **A verdade é um encontro**. São Paulo: Paulinas, 2015.
- GONÇALVES Paulo Sérgio. Gaudium et Spes. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ Wagner Lopes (Orgs). **Dicionário do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2015.
- JOÃO PAULO II. [Papa]. **Exortação Apostólica Christifideles Laici**. 7ª edição São Paulo: Paulinas, 1990.
- JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. Gravissimus Educationis. In: PASSOS, João Décio;
- LIBANIO, João Batista. **A arte de formar-se**. São Paulo: Loyola, 2001.
- LIBANIO, João Batista. **Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano**. São Paulo: Paulus, 2007.
- LIBANIO, João Batista. **Concílio Vaticano II**. São Paulo: Loyola, 2005.
- LORSCHIEDER, Aloísio. **Vaticano II**. 40 anos depois. São Paulo: Paulus, 2005.
- LORSCHIEDER, Aloísio. Apresentação. In: BOMBONATTO, Vera Ivanise (Orgs). **Concílio Vaticano II**. Análise e perspectivas. 2.ª edição. São Paulo: Paulinas, 2005.
- PAULO VI [Papa]. **Octogésima Adveniens**. As necessidades de um mundo em transformação. Petrópolis: Vozes, 1979.
- PUNTEL, Joana T. **Cultura Midiática e Igreja**. Uma nova ambivalência São Paulo: Paulinas, 2008.
- SANCHEZ, Wagner Lopes (Dir.). **Dicionário do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2015.
- SPADARO, Antônio. **Entrevista exclusiva do Papa Francisco**. São Paulo: Loyola/ Paulus, 2013.
- VATICANO II. **Compendio do Vaticano II**. Constituição Pastoral Gaudium et Spes. 18 edição. Petrópolis: Vozes, 1986.

## Do diálogo ao encontro: a teologia das religiões de Andrés Torres Queiruga e o *princípio pluralista*

From dialogue to meeting: Andrés Torres Queiruga's  
theology of religions and the *pluralist principle*

\*Claudio de Oliveira Ribeiro

\*\*Felipe de Moraes Negro

### Resumo

O texto apresenta resultados de pesquisa sobre as possibilidades de aproximação entre a teologia das religiões de Andrés Torres Queiruga e o *princípio pluralista*. Metodologicamente, a análise e a apresentação dos resultados estão estruturados nos seguintes passos: (i) identificação das referidas aproximações, sobretudo a perspectiva de se superarem modelos tradicionais de avaliação do dado salvífico, como o incluvista e o pluralista, recorrendo às zonas fronteiriças deles; (ii) distinção entre as noções de diálogo, que pode implicar conotação de uma verdade que já se possui plenamente e que vai ser ‘negociada’ com o outro, e a de encontro, que sugere mais intensamente um sair de si, unindo-se ao outro para ir em busca daquilo que está no horizonte de ambos; (iii) explicitação da visão de que é na partilha solidária e respeitosa do Mistério que as religiões contribuirão para a genuína percepção de revelação e o consequente relacionamento sadio entre elas; (iv) descrição das categorias de universalismo assimétrico, teocentrismo jesuânico e inreligiosação para a tarefa de interpretação da revelação; e (v) destaque para a noção de que as autênticas identidades são forjadas nos encontros, no respeito e na relação de alteridade entre diferentes, como realça o *princípio pluralista*.

®Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUCRJ).  
Professor da Universidade Federal de Juiz de Fora.  
Contato: [cdeoliveiraribeiro@gmail.com](mailto:cdeoliveiraribeiro@gmail.com)

\*\*Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de  
Campinas (PUC-Campinas). Contato: [adrefenegro12@gmail.com](mailto:adrefenegro12@gmail.com)

Revista de Cultura  
Teológica

Texto enviado em

08.06.2021

Aprovado em

26.04.2022

Ano XXX - Nº 101

Jan - Abr 2022



PUC-SP

Programa de Estudos  
Pós Graduação em  
Teologia - PUC/SP

**Palavras-chave:** Diálogo inter-religioso, religiões, *princípio pluralista*, Torres Queiruga.

## Abstract

The text presents research results on the possibilities of approximation between Andrés Torres Queiruga's theology of religions and the pluralist principle. Methodologically, the analysis and presentation of the results are structured in the following steps: (i) identification of the aforementioned approaches, especially the perspective of overcoming traditional models for evaluating the salvific data, such as inclusive and pluralist, using their border areas; (ii) distinction between the notions of dialogue, which may imply a connotation of a truth that is already fully owned and which will be 'negotiated' with the other, and that of encounter, which more intensely suggests a way out of oneself, uniting to the other to go in search of what is on the horizon of both; (iii) explanation of the view that it is in the solidary and respectful sharing of the Mystery that religions will contribute to the genuine perception of revelation and the consequent healthy relationship between them; (iv) description of the categories of asymmetric universalism, Jesucic theocentrism and inreligionation for the task of interpreting revelation; and (v) emphasis on the notion that authentic identities are forged in encounters, in respect and in the relationship of alterity between different ones, as highlighted by the pluralist principle.

**Keywords:** Interreligious dialogue, religions, pluralist principle, Torres Queiruga.

## Introdução

**C**omo as religiões podem contribuir para que as suas comunidades de fiéis possam perceber Deus de forma mais autêntica, em meio a tantos e variados estímulos que a sociedade lhes oferece? Quais pessoas ou grupos estão em melhores condições de captar a presença do Transcendente na história? Todas as religiões estão aptas a revelar Deus? Estas são apenas algumas questões que marcam o cenário do debate teológico cristão obre o pluralismo religioso e as possibilidades de diálogo.

Com base na autocompreensão cristã, que é o lugar teológico de onde refletimos, e tendo como fundamento a teologia da revelação de Andrés Torres Queiruga e suas aproximações com o *princípio pluralista*, procuraremos demonstrar que o tema do diálogo das religiões é, por si só, de alta complexidade e carece de aprofundamento e explicitação conceitual, sobretudo por se tratar da

delicada tessitura do Mistério e de suas implicações transcendentais.

Torres Queiruga, cujos escritos formam a base material de nossa pesquisa, é um destacado pensador europeu no campo da teologia. Autor de diversos livros, esse teólogo galego tem procurado marcar suas reflexões por um aspecto de revisão e atualização dos principais temas da fé cristã, daí o uso da expressão “repensar” ou “recuperar” no título de muitas de suas obras.<sup>1</sup>

De forma similar, o *princípio pluralista* se situa no movimento de se repensarem categorias. Trata-se de um instrumento hermenêutico de mediação teológica e analítica da realidade sociocultural e religiosa que procura dar visibilidade a experiências, grupos e posicionamentos gerados nos ‘entrelugares’, bordas e fronteiras das culturas e das esferas de institucionalidades. Ele possibilita divergências e convergências novas, outros pontos de vista, perspectivas críticas e autocríticas para diálogo, empoderamento de grupos e de visões subalternas e formas de alteridade e de inclusão, considerados e explicitados os diferenciais de poder presentes na sociedade (RIBEIRO, 2020). O *princípio pluralista* foi forjado com certa originalidade, embora seja devedor do arcabouço teórico de variados autores e autoras como a noções de entrelugares da cultura (BHABHA, 2001), de polidoxia e diferenciais de poder (PUI-LAN, 2015), do pluralismo de princípio (GEFFRÉ, 2004), da perspectiva teológica pluralista (DUPUIS, 1999), da sociologia das ausências e das emergências (SANTOS, 2010) e da colonialidade do poder, do saber, do ser (MIGNOLLO, 2003).

Em nossa pesquisa, foram dados os seguintes passos: (i) a identificação, em síntese, das possibilidades de aproximação entre o *princípio pluralista* e o pensamento teológico de Torres Queiruga; (ii) a apresentação da distinção entre as noções de diálogo, que pode implicar conotação de uma verdade que já se possui plenamente e que vai ser ‘negociada’ com o outro, e a de encontro, que sugere

---

1. As obras listadas a seguir são exemplos dessa concepção. Note-se que os subtítulos delas expressam a dinâmica do pensamento do autor e o seu desejo, em consonância com o *princípio pluralista*, de atualização e inculturação teológicas: *Repensar a Cristologia: sondagens para um novo paradigma* (1998), *Recuperar a Salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã* (1999), *Repensar a Ressurreição: a diferença cristã na continuidade das religiões e da cultura* (2004), *Repensar a Revelação: a revelação divina na realização humana* (2010) e *Repensar o Mal: da ponerologia à teodiceia* (2011).

mais intensamente um sair de si, unindo-se ao outro para ir em busca daquilo que está no horizonte de ambos; (iii) a explicitação da visão de que é na partilha solidária e respeitosa do Mistério que as religiões contribuirão para a genuína percepção de revelação e o sadio relacionamento entre elas; (iv) a demonstração da importância das categorias universalismo assimétrico, teocentrismo jesuânico e inreligiosa para a tarefa de interpretação da revelação; e (v) a descrição da noção de que as autênticas identidades são forjadas nos encontros, no respeito e na relação de alteridade entre diferentes.

### ***O princípio pluralista e a contribuição de Torres Queiruga***

O elemento de maior destaque que podemos apontar na relação entre o *princípio pluralista* e a teologia das religiões de Torres Queiruga é o fato de esse teólogo trabalhar na fronteira de concepções importantes do debate sobre as religiões no tocante ao plano salvífico, compreendido de forma ampla e ancorada nos aspectos concretos da vida e integrada as dimensões utópicas e transcendentais da fé. Como esperamos demonstrar, o autor pauta a sua tarefa teológica na busca de uma plataforma de reflexão ecumênica firmada no diálogo inter-religioso que saiba valorizar a disposição em reconhecer o dom salvífico e valorativo da vida humana e de toda a criação nas diferentes expressões religiosas, como as visões inclusivistas o fazem, e que também aproveite as experiências concretas de diálogo, como as visões pluralistas defendem, para se construir e se reconstruir identidades. O *princípio pluralista*, em direção similar,

[...] procura superar as clássicas visões exclusivistas, inclusivistas e relativistas de compreensão mútua entre as religiões. A perspectiva pluralista nem anula as identidades religiosas e culturais, por um lado, e nem as absolutiza, por outro. Ao contrário, interpreta as religiões e as vivências humanas em geral em plano dialógico e diatópico, considerando cada contexto, especialmente os diferenciais de poder que neles estão presentes. No caso dos diálogos e cooperações inter-religiosas, não se trata de igualdade de religiões, mas de se buscar relações justas, dialógicas e propositivas entre elas (RIBEIRO, 2020, p. 30).

Outro elemento que aproxima o *princípio pluralista* da teologia das religiões de Torres Queiruga é que o pensamento desse autor é permeado

pela busca incessante do sentido histórico das ideias teológicas. Por isso, ele procura implementar em sua obra um movimento dinâmico de retorno criterioso e obediente à Tradição, para redizê-la e reconstruí-la em consonância com as categorias do tempo presente, com um espírito de liberdade e no diálogo com a cultura e com a diversidade religiosa.

Os dois polos de toda a teologia – experiência humana, por um lado, e palavra revelada, por outro – se fazem assim presentes, como não podia deixar de ser. Porém sua articulação adquire uma vivacidade extraordinária: a palavra só significa enquanto ilumina *hoje* a experiência *real*. Nada de repetição mecânica ou de reconstrução arqueológica, mas antes recriação viva, “aprender a aprender”, proporcionalidade dinâmica, que vivência e realiza em, a partir de e para a situação atual o que para a realidade de seu tempo supôs a palavra originária. Falar então de “voltar a escrever evangelhos” ou, mais forte ainda, de “criar evangelhos” não é mera metáfora, mas sim profunda e criativa fidelidade (TORRES QUEIRUGA, 2003, p. 22, destaques do original).

Essa concepção é realçada por diferentes círculos e tradições teológicas. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves, por exemplo, nos mostra que “a teologia como sabedoria não se impõe arbitrariamente ao ser humano e ao mundo, mas brota da realidade de ambos, enquanto se abrem à revelação de Deus, que, por sua vez, é histórica e imbuída de sentido para a existência humana e para a vida de todo o universo” (GONÇALVES, 2020, p. 103).

O *princípio pluralista*, que é arquitetado sob a noção de entrelugares da cultura e estabelecido sob duas grandezas da herança teológica – alteridade e ecumenicidade –, pode reforçar as experiências religiosas e culturais que se constituem como aprofundamento dos processos de humanização, da democracia, da cidadania e da capacidade contra-hegemônica na defesa de direitos humanos e da Terra (RIBEIRO, 2020). Essas visões estão presentes no pensamento de Torres Queiruga e parte delas está sintetizada a seguir.

## Do diálogo ao encontro

Dentro da tradição cristã, as pessoas e grupos que dedicam atenção ao mistério divino revelado em Jesus de Nazaré perceberão que na revelação do

Deus que Jesus pôs a descoberto tudo será transformado e transfigurado. Para essa empreitada, é preciso atenção especial à atual insuficiência da linguagem para expressar a nova compreensão da revelação do grande mistério da vida. O teólogo galego pondera que toda pessoa está, em princípio, em condições de reconhecer-se na interpretação da revelação que se propõe a fazer ou mesmo a rechaçá-la, se não a convence, ou de propor uma interpretação alternativa (TORRES QUEIRUGA, 2010).

Faz-se necessária, portanto, uma consciência dos limites da autocompreensão da fé a fim de se elaborar, conjuntamente com outras expressões religiosas, uma compreensão mais ampla da percepção do amor de Deus destinado a todas as pessoas e culturas. Daí a sugestão de Torres Queiruga em substituir a palavra “diálogo” por “encontro”. Diálogo parece implicar uma verdade que já se possui plenamente e que vai ser ‘negociada’ com o outro, que também já tem a sua. Encontro, pelo contrário, sugere muito mais um sair de si, unindo-se ao outro para ir em busca daquilo que está diante de todos (TORRES QUEIRUGA, 2010).

Em algumas posições, dependendo de onde o interlocutor ou interlocutora estão situados e de suas cosmovisões, as propostas de encontro entre grupos religiosos distintos podem ser assimiladas positivamente de diferentes formas. A uns, certamente, as propostas de diálogo, com todas as suas variações locais, regionais ou nacionais, e também as de grupo para grupo, podem parecer ousadas demais, e a outros, muito tímidas. Em todo caso, prevalece sempre o convite a todas as religiões e espiritualidades para que permaneçam abertas ao diálogo e à cooperação e que tenham ânimo e disposição para uma práxis religiosa renovadora.

A perspectiva do encontro se caracteriza por uma abertura que deve sempre ter a sua gênese no princípio de que “todas as religiões são – a seu modo e em sua específica medida – verdadeiras” (TORRES QUEIRUGA, 2010, p. 378). Sendo assim, com base na autocompreensão cristã, se pode afirmar “uma radical e fraterna comunidade formada por todas as religiões e, como resposta ao amor universal de Deus, sem eleições e nem privilégios da parte d’Ele, todas devem buscar a máxima comunhão possível” (NOBRE, 2016, p. 340). Embora,

deve ser realçado que a autocompreensão cristã não pode determinar, direta ou subliminarmente, o que outras religiões devam fazer em qualquer campo de suas atuações e práticas.

## O Mistério e a partilha solidária na história

A literatura do teólogo galego aponta para a compreensão de que é na partilha solidária e respeitosa do Mistério que as religiões e as espiritualidades contribuirão para a genuína percepção de revelação e o sadio relacionamento entre os seres criados por amor. “Só partilhando aquilo que creem ser o melhor, num diálogo repleto de respeito e sempre disposto a dar e receber, elas podem ir se aproximando da inesgotável riqueza do Mistério” (TORRES QUEIRUGA, 2007, p. 8). O diálogo, portanto, acontece se essa abertura está presente. O Mistério é o único ponto verdadeiro que descentraliza, na justa medida em que o acolhem. Na comunhão que brota do Mistério, as confissões religiosas e espiritualidades se unem sem impor condições umas às outras e se aproximam sem se desrespeitarem.

Nessa perspectiva, as análises mostram que os grupos vão descobrindo as suas identidades, predispostas e receptivas a novas visões e formulações, sempre em clima de permanente reforma. A necessidade do encontro nasce entre as religiões justamente diante da diversidade de ofertas e experiências (RIBEIRO, 2016).

Para Torres Queiruga, a livre decisão divina de comunicar-se plenamente encontrou em Jesus Cristo o ápice da recepção possível de sua revelação concreta e culminante na história. Isso não significa que essa culminação esteja em ‘poder dos cristãos’ ou que eles a realizem com perfeição. Exatamente por ser culminação humana, constituindo um convite e desafio, entendemos que possa haver certa unicidade, cujas bases e natureza podem ser comuns a outros grupos religiosos.

A teologia da revelação de Torres Queiruga aponta para o fato de que, numa honesta e humilde abertura ao outro, não se abandona a própria oferta ou convicção de fé. Mas esta, por meio do diálogo/encontro, tornar-se-á mais ampla, mais crítica e mais acolhedora. Essa dinâmica possibilita à comunidade cristã reconhecer o Ressuscitado na profunda dialética de pertença à história.

Não uma pertença absoluta, porque o Ressuscitado transcende as engrenagens históricas, mas pertença teológica, uma vez que, não obstante as limitações históricas, Ele vai se dando a conhecer na história, possibilitando que todas as pessoas e o universo abertos à plenitude.

Essa mesma lógica vale para a pertença eclesial: ela se dá porque é a comunidade que é encarregada de manter viva a lembrança da fé e efetivar a sua oferta. Paradoxalmente, é também não pertença, porque o Ressuscitado não se deixa aprisionar-se, e qualquer comunidade jamais conseguirá abarcá-Lo nem possuí-Lo. Elas devem reconhecê-Lo como destinado ao mundo.

Nessa dinâmica, o Ressuscitado pode ser acolhido pelas totalidades que abarcam a vida humana e cósmica. Isso se dá com a consciência de que a revelação se configura continuamente. Trata-se de uma nova ideia de revelação “não mais concebida de maneira fundamentalista, como uma espécie de ‘ditado divino’ que é preciso tomar à letra, mas como um ‘dar-se conta’ daquilo que Deus, desde sempre e sem discriminação, está tentando comunicar a todo indivíduo, a toda comunidade e a toda cultura” (TORRES QUEIRUGA, 2007, p. 189). No tempo presente, a revelação, se superada a sua compreensão como um “ditado”, acolhido de maneira fixista, aponta para o caráter interpretativo e de interlocução entre humanidade e divindade. Isso se dá na partilha despojada e autêntica das monções do Espírito entre todos os povos e culturas.

## Universalismo assimétrico, teocentrismo jesuânico e inreligiosa

Para a tarefa de uma constante interpretação da revelação, Torres Queiruga propõe três categorias:

1. *Universalismo assimétrico.* As religiões e espiritualidades, em seus nascimentos e desenvolvimentos históricos, são, em si mesmas, caminhos reais de revelação e salvação. Ou seja, elas oferecem caminhos de salvação e de iluminação para os diferentes aspectos da vida, em geral, baseadas em um conjunto de crenças e de práticas, não raro entendidas como recebidas ou reveladas. Elas, em sua maioria, e não obstante as suas ambiguidades e limites, expressam uma presença divina universal e irrestrita, posto que, na tradição cristã, acredita-se que desde a criação do mundo há o desejo de que “todos sejam salvos” (1Tm 2,4). Assimétrico, porque é impossível ignorar o fato das diferenças reais nas

conquistas das diferentes religiões; não por um tipo de discriminação divina, mas porque, por parte da compreensão humana, a desigualdade se torna inevitável. Assevera Torres Queiruga (2010) que a assimetria não deve ser entendida como absolutismo, mas como um dado que aponta para a compreensão de que todas as religiões, incluída ‘a nossa’, se apresentam, em sua essência mais íntima, necessitadas de aperfeiçoamento.

As religiões e espiritualidades são como leques de tentativas exploratórias, partindo de instâncias distintas e por caminhos diversos, convergindo para o mesmo Mistério que as sustenta, as atrai e as supera. Elas são fragmentos diferentes nos quais se difrata a riqueza inesgotável dele. Sendo assim, por serem fragmentos, não devem ignorar-se entre si, mas somar os reflexos de cada um deles. Seria inadequado pensar que a riqueza do outro me empobrece, bem como seria intolerável açambarcar como privilégio próprio o que pertence a todos. Ressaltamos, desse modo, que, segundo Torres Queiruga, o caráter pleno da revelação afasta o humano de toda e qualquer pretensão de domínio ou conquista nos diferentes planos de poder na sociedade.

2. *Teocentrismo jesuânico*. Essa categoria evidencia que há, por um lado, uma imprescindibilidade de Jesus de Nazaré como pessoa histórica, e, por outro, um reconhecimento de que, fundamentalmente, Deus é o centro último de todas as realidades. Esta afirmação não ignora a existência de religiões que não professam a fé em um Deus único, ou até mesmo em Deus, como se concebe na fé cristã. Daí a proposta dessa categoria como tentativa de juntar ambas as extremidades. “Hoje considero mais significativo falar de um ‘teocentrismo jesuânico’, pois nos parece que aponta melhor tanto para Deus enquanto Mistério ultimamente fundante como para sua irrenunciável mediação no Evangelho na pessoa de Jesus de Nazaré” (TORRES QUEIRUGA, 2010, p. 366).

Além disso, com relação a todas as religiões, não se prejulga em princípio seu direito de falar de um teocentrismo diferentemente qualificado, se assim elas o creem. No entanto, essa é uma posição que redundava em variadas e desafiadoras consequências. Para o autor, a “autocompreensão cristã acaba sendo sem dúvida tão ousada que só pode ser feita hoje com temor e tremor. E desde já obriga a

uma revisão muito profunda da Cristologia que, seguindo o exemplo do próprio Jesus, precisa tornar-se (mais) teocêntrica” (TORRES QUEIRUGA, 2007, p. 190). Ele conclui que “ao fazer isso, todavia, agora também o realismo pede um delicado equilíbrio que, ao mesmo tempo em que acentua a centralidade de Deus, não desvança o papel único e irrenunciável da figura histórica de Jesus de Nazaré” (TORRES QUEIRUGA, 2007, p. 190).

A visão teocêntrica abre espaços para um diálogo mais justo, real e paritário entre as religiões. Isso não se dá *a priori*, em planos formais e intelectivos, mas *a posteriori*, ou seja, mediante diálogo e cooperação. É a partir dessas experiências que se pode analisar as diferentes propostas de fé. Para os grupos que acolhem o teocentrismo que se revela na palavra e no destino do Nazareno, as razões se concentram na visão de que Deus é amor incondicional, sem limites nem discriminações, e que, em consequência disso, se constrói a relação filiar com Ele e a relação de amor e serviço com as pessoas e com o conjunto da criação.

3. *Inreligiosa*ção. Assim como no debate sobre inculturação determinada cultura assume riquezas que lhe vêm de fora, sem renunciar a ser o que fundamentalmente ela é, o mesmo acontece no plano religioso. O autor nos mostra “a *inreligiosa*ção, a qual, reconhecendo o avanço pressuposto pela categoria da ‘inculturação’, evidencia a necessidade de dar um passo a mais. O perigo está, de fato, em pensar que é suficiente respeitar a cultura, mesmo suprimindo-se a religião. [...] Isso seria equivalente à desmedida pretensão de suprimir uma presença real de Deus no mundo” (TORRES QUEIRUGA, 2007, p. 193, destaque do original). É com essa valorização da dimensão religiosa na vida social que se reconhece que a categoria *inreligiosa*ção tem significativa presença tanto no campo da teologia quanto no da espiritualidade.

Dessa forma, as religiões que se encontram em plano dialógico e cooperativo com outras não têm suas forças atenuadas ou tendem a desaparecer; ao contrário, longe de serem suprimidas, afirmam-se mediante uma transformação que pode torná-las mais críticas, mais ricas e universais. É como no exemplo do enxerto de árvores em que tanto a árvore receptora quanto o galho enxertado se enriquecem mutuamente. Sendo assim, no enraizamento hermenêutico do encontro entre as

religiões, entendemos que quando se busca, com humildade e acolhida, o contato com o diferente na disponibilidade da partilha desarmada e sincera, muitas verdades que são comuns a todos se efetivarão na mútua ajuda.

A literatura de Torres Queiruga aponta para o fato de que todas as religiões têm aspectos e perspectivas intrínsecas. Estes se constituem em ferramentas que possibilitam a percepção de dimensões transcendentais. Sendo assim, as religiões são desafiadas a colocar em comum suas descobertas, numa atitude de mútua ajuda e partilha. O teólogo galego nos possibilita entender que é preciso manter a sensação viva do Mistério, e não a sua monopolização. Isso contribui para que todas as pessoas e grupos se eduquem para a vivência em coletividade. Na atual cultura, marcada por diversos etnocentrismos, há, pois, o desafio de se dar um passo adiante rumo à graça da partilha do testemunho e da verdade revelada no amor (TORRES QUEIRUGA, 2010).

A visão de Torres Queiruga alimenta a esperança de que, da cultura multifacetada – quando humanizada e iluminada pela presença reveladora do Mistério –, poderão sair potencialidades criativas, inéditas e inauditas. “Não existe maior respeito ao outro que lhe apresentar a própria posição da maneira mais sincera e clara possível. Só assim, de mais a mais, pode-se esperar que também o interlocutor escute de verdade, sem pretender saber a priori” (TORRES QUEIRUGA, 2010, p. 110).

O encontro e a cooperação inter-religiosa se tornaram tão urgentes que comportam uma radical mudança no modo de enfrentá-los, uma autêntica mudança de paradigma. E isso implica a necessidade de uma profunda transformação, não apenas nos novos conceitos, mas também nas condutas e nas sensibilidades dos diferentes grupos. Trata-se de um novo modo de aproximar-se do outro em que é oportuno vê-lo não mais como um concorrente, mas um companheiro de jornada, já que, diante do Mistério comum, acaba sendo vazio de sentido se insistir no ‘teu’ e no ‘meu’.

## **As autênticas identidades são forjadas no encontro**

Como temos destacado, Torres Queiruga busca um modelo de reflexão teológica ecumênica pautado no diálogo inter-religioso que saiba valorizar a

disposição em reconhecer o dom salvífico nas diferentes expressões religiosas, como as visões inclusivistas o fazem, e que também aproveite os espaços autênticos de diálogo, como as visões pluralistas defendem. Assim, é concebido o processo de construção e reconstrução de identidades.

Torres Queiruga defende a visão de que todas as religiões precisam buscar a máxima comunhão possível como ato de resposta humana ao amor universal de Deus. Isso deve se dar isentando-se das concepções de eleição ou privilégio da parte de Deus em relação a qualquer expressão religiosa em particular.

A queda do *exclusivismo* – hoje, felizmente, em geral por todos reconhecida – representa a consequência mais saliente e de importância decisiva para o problema. Em continuidade com essa queda, tornou-se imperioso revisar e no fim das contas abandonar a ideia da *eleição* como um privilégio pelo qual, de maneira mais ou menos “voluntarista” ou “favoritista”, a divindade escolheria alguns, decidindo deixar os restantes abandonados ou no mínimo relegados a um segundo plano. Na nova perspectiva, o ponto de partida para o diálogo tem sido, pelo contrário, a constatação da universal presença reveladora e salvífica de Deus, que leva a afirmar que, a seu modo e em sua medida, *todas as religiões são verdadeiras* (TORRES QUEIRUGA, 2007, p. 189, destaques do original).

Para o autor, a partilha da fé e da experiência da vida – naquilo que é compreendido pelos grupos como o que há de melhor –, num diálogo repleto de respeito e alteridade em um complexo, mas, ao mesmo tempo singelo movimento de dar e receber, torna possível que as religiões se aproximem do inesgotável mistério de Deus. Na medida em que é acolhido pelas diferentes religiões, Ele passa a ser o único centro, e elas deixam de ser centradas nelas mesmas, mas, com esse descentramento, passam a gravitar em torno de Deus.

O diálogo não requer a destruição da identidade; ao contrário, possibilita novas compreensões da identidade própria de cada grupo. A ideia é que a verdadeira e autêntica identidade não se encontra no passado morto, mas adiante, no futuro de Deus. Nesse sentido, as identidades são enriquecidas pelo encontro e se tornam instrumentos de conversão e uma promessa de plenitude da experiência religiosa. Para Torres Queiruga,

uma vez reconhecida e afirmada a presença universal da salvação, essa opção se torna mais coerente. A partir dela parece possível chegar a um difícil equilíbrio que deve dar conta de duas frentes: por um lado, manter tanto o respeito ao valor intrínseco de todas as religiões quanto o realismo de reconhecer a independência de seu nascimento e desenvolvimento na história; por outro, e também por realismo histórico e antropológico, não ceder nem ao relativismo do “tudo é igual”, nem ao achatamento do buscar a universalidade no mínimo denominador comum (TORRES QUEIRUGA, 2007, p. 190).

É fato que o diálogo requer que cada grupo religioso mantenha a sua identidade aberta, predisposta a descobertas e receptiva ao novo e às mudanças. O autor nos lembra que as experiências de diálogo destroem, sim, as identidades narcisistas, fechadas em torno delas mesmas, não condizentes com os próprios fundamentos da fé. E mais do que isso, nos alerta também que mesmo sem um diálogo efetivo com outras religiões, o processo de revisão dos fundamentos da fé [identidade *semper reformanda*, nas palavras do autor] pode e deve se dar a partir de uma ‘anterioridade estrutural’, de uma aguda pergunta interna para cada religião sobre a revelação de Deus. Será ela uma possessão própria ou salvação exclusiva ou será a revelação de Deus que “mantém sempre viva a gratuidade de sua transcendência e sua intrínseca destinação a toda a humanidade”? (TORRES QUEIRUGA, 2007, p. 198).

Torres Queiruga não ignora as realidades de violência, de disputas políticas e religiosas, de etnocentrismos e de desencontros entre as religiões. Todavia, considera que o encontro entre elas possa estar vivendo uma fase de florescimento. Os próprios fatores negativos se tornam elementos constitutivos de uma nova visão e, somados ao fato de a humanidade estar se tornando planetária, tal perspectiva pode suscitar uma nova consciência dialogal. Como o autor se referiu:

[...] [daí] poderão sair potencialidades inéditas que nem sequer estamos em condições de suspeitar e que, em todo caso, não devemos limitar de antemão. De qualquer forma, se a situação não produz a complacência do acordo expresso, mantém, isso sim, por sua vez, a sensação viva do Mistério, a não-monopolização do *Deus semper maior*. E com ela, a

humildade do contínuo aprendizado, sem renunciar por isso ao oferecimento gratuito, nem à íntima alegria da própria convicção (TORRES QUEIRUGA, 2007, p. 199).

A universalidade e o pluralismo assimétrico não anulam a vocação ecumênica; ao contrário, a redimensionam na medida em que “a ‘lógica da gratuidade’ deve substituir a ‘lógica da concorrência’ e, como está escrito, é preciso ‘dar de graça o que de graça foi recebido’” (TORRES QUEIRUGA, 2007, p. 191).

O autor busca um modelo de reflexão teológica ecumênica pautada no diálogo inter-religioso que saiba valorizar a disposição em reconhecer o dom salvífico nas diferentes expressões religiosas, como as visões inclusivistas o fazem, e que também aproveite os espaços autênticos de diálogo, como as visões pluralistas defendem, para se construírem identidades.

## Considerações finais

A teologia das religiões, ao assumir a identidade sapiencial e o caráter propositivo próprios do *princípio pluralista*, será sempre capaz de compreender os sinais dos tempos para que, em formas diversas, seja contemporânea e incisiva na atualidade histórica, sobretudo nas possibilidades de encontro das religiões e na efetivação dos esforços delas pela paz e pela justiça. Para isso, dentro da autocompreensão cristã, ela necessita possuir um espírito de abertura para servir a verdade revelada, com uma linguagem que se renove permanentemente a fim de iluminar a realidade humana e cósmica para o *novum* de Deus.

Nessa direção, procuramos analisar obras que marcam a teologia das religiões de Andrés Torres Queiruga e fazer conexões com o *princípio pluralista*. Entre os resultados de nossa pesquisa, destacamos os seguintes pontos. Há significativas aproximações entre o *princípio pluralista* e o pensamento teológico de Torres Queiruga, sobretudo a perspectiva de se superarem modelos tradicionais de avaliação do dado salvífico.

Nesse sentido, é saudável distinguir a concepção de diálogo, que, em geral, expressa a posição de uma verdade que já se possui plenamente e que vai ser ‘negociada’ com o outro, e a noção de encontro, que pressupõe diferenças, revela com mais intensidade a atitude de se despojar e sair de si, unindo-se ao outro

para buscar dimensões e valores que estão no horizonte de ambos. É na partilha solidária e respeitosa do Mistério que as religiões contribuirão para a genuína percepção de revelação, o aprendizado mútuo e o justo e sadio relacionamento entre elas.

Vimos como Torres Queiruga destaca a universalidade da revelação cristã e a vê como a forma de Deus se manifestar na história concreta da vida humana. No entanto, ele compreende a revelação cristã sempre a partir do encontro com as demais religiões e culturas, além de considerar os aspectos conjunturais do atual contexto mundializado. Nesse sentido, se realça a visão de que as identidades de mais profunda autenticidade são forjadas nos encontros, nos cruzamentos justos e respeitosos e na relação de alteridade entre as diferentes partes envolvidas.

O diálogo das religiões se situa, assim, em um espaço comum, exigindo a formulação de novas categorias para a tarefa de interpretação da revelação divina – como a de universalismo assimétrico, teocentrismo jesuânico e inreligiosação – e propiciando um novo espírito de acolhida, respeito e colaboração entre as religiões, como realça o *princípio pluralista*. Como indicado no início do presente texto, a abordagem se situa no contexto de uma autocompreensão cristã e, com isso, se refere a um modo próprio de se fazer e pensar uma teologia das religiões a partir dessa realidade. Para isso, a contribuição teológica de Torres Queiruga nos parece de vital importância na atualidade.

## Referências

- BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
- DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999.
- GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. São Paulo: Vozes, 2004.
- GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. Identidade e Sabedoria: a reflexão teológica como *Veritatis Gaudium*. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, PUC SP, v. 28, n. 95, p. 87-113, jan./abr. 2020.
- MIGNOLO, Walter. *Histórias locais-Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- NOBRE, José Aguiar. *Ecumenismo e o diálogo das religiões em Andrés Torres*

- Queiruga. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, PUC Rio, v. 20, n. 53, p. 339-354, maio/ago. 2016.
- PUI-LAN, Kwok. *Globalização, gênero e construção da paz: o futuro do diálogo interfé*. São Paulo: Paulus, 2015.
- RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *Religião, democracia e direitos humanos: presença pública inter-religiosa no fortalecimento da democracia e na defesa dos direitos humanos no Brasil*. São Paulo: Reflexão, 2016.
- RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *O princípio pluralista*. São Paulo: Loyola, 2020.
- SANTOS, Boaventura de Souza. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2010.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a Cristologia: sondagens para um novo paradigma*. São Paulo: Paulinas, 1998.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Recuperar a Salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã*. São Paulo: Paulus, 1999.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Fim do Cristianismo pré-moderno: desafios para um novo horizonte*. São Paulo: Paulus, 2003.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a Ressurreição: a diferença cristã na continuidade das religiões e da cultura*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Autocompreensão cristã: diálogo das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a Revelação: revelação divina na realização humana*. São Paulo: Paulinas, 2010.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar o Mal: da ponerologia à teodiceia*. São Paulo: Paulinas, 2011.

## O corpo como lugar da oração na liturgia do Vaticano II

The body as a place of prayer in the liturgy of Second Vatican

*\*Daniel Carvalho Silva*

*\*\* José Reinaldo Felipe Martins Filho*

### Resumo

O presente artigo coloca em evidência a dimensão antropológica da liturgia. Tal dimensão, propiciada pelo Movimento Litúrgico e acatada pelo Concílio Vaticano II, possibilitou o nascimento da ciência litúrgica e o diálogo aberto com as outras ciências que investigam o rito como parte do fenômeno religioso. Valorizada nos primórdios do cristianismo, negada no medievo e reassumida pelas constituições conciliares *Sacrosanctum Concilium* e *Gaudium et Spes*, a corporeidade, como dado litúrgico e também pastoral, tem sido endossada pelo magistério do Papa Francisco. Por meio da pesquisa exploratória, o texto a seguir busca compreender como o corpo foi assumido pelas tradições bíblica, cristã e litúrgica e quais implicações essas demonstram ter sobre a concepção atual de corporeidade. Em seguida, busca-se elucidar acerca de como a liturgia atua sobre o corpo e de como o corpo se manifesta na liturgia. O estudo conclui que a ênfase na mediação simbólica que tange os sentidos corpóreos possibilitou afirmar que a liturgia é o modo pelo qual o corpo ora.

**Palavras-chave:** Antropologia litúrgica; Corporeidade; Mediação simbólica; Ritualidade; Experiência sensível.

\* Mestrando em Ciências da Religião (PUC Goiás / CAPES). Atualmente também realiza pós-graduação – em nível de especialização – em Liturgia Cristã (FAJE/Rede Celebra). Contato: [dancarvalho90@gmail.com](mailto:dancarvalho90@gmail.com)

\*\* Doutor em Filosofia (UFG). Doutor em Ciências da Religião (PUC Goiás). Mestre em Filosofia e em Música (UFG). É professor efetivo do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, na Linha de Pesquisa Cultura e Sistemas Simbólicos. Contato: [jreinaldomartins@gmail.com](mailto:jreinaldomartins@gmail.com)

Revista de Cultura  
Teológica

Enviado em  
08.06.2021

Aprovado em  
15.09.2021

Ano XXX - Nº 101  
Jan - Abr 2022



Programa de Estudos  
Pós Graduação em  
Teologia - PUC/SP

## Abstract

This article highlights the anthropological dimension of the liturgy. This dimension, provided by the Liturgical Movement and accepted by the Second Vatican Council, made possible the birth of liturgical science and an open dialogue with other sciences that investigate the rite as part of the religious phenomenon. Valued in the early days of Christianity, denied in the Middle Ages, and resumed by the conciliar constitutions *Sacrosanctum Concilium* and *Gaudium et Spes*, corporeality, as a liturgical and pastoral data, has been endorsed by Pope Francis' magisterium. Through exploratory research, the following text seeks to understand how the body was assumed by biblical, Christian, and liturgical traditions and what implications they have these demonstrate to have on the current conception of corporeality. Then, it seeks to elucidate how the liturgy acts on the body and how the body manifests itself in the liturgy. The study concludes that the emphasis on symbolic mediation that touches the bodily senses made it possible to affirm that the liturgy is the way in which the body prays.

**Keywords:** Liturgical anthropology; Corporeality; Symbolic mediation; Rituality; Sensitive experience.

## Introdução

Teologia é um jeito de falar sobre o corpo. O corpo dos sacrificados. São corpos que pronunciam o nome sagrado: Deus... A teologia é um poema do corpo, O corpo orando, O corpo dizendo as suas esperanças, Falando sobre o seu medo de morrer, Sua ânsia de imortalidade, Apontando para utopias, Espadas transformadas em arados, Lanças fundidas em podadeiras... Por meio desta fala, Os corpos se dão as mãos, Se fundem num abraço de amor, E se sustentam para resistir e para caminhar. (ALVES, 1982, p. 9)

**O** que Rubem Alves poetizou sobre a teologia, aplica-se também à liturgia. Com a exceção de que, por estar no campo da ação, a liturgia não apenas discursa sobre o corpo, mas é feita por ele; e, ao mesmo tempo, põe-no em movimento, faz com que pulse, vibre. Marcel Mauss (2009), em sua análise socioantropológica da prece religiosa, traça um perfil bastante geral no qual esboça compreender a oração como o ponto fulcral da experiência religiosa. Mas, o que nos chamou a atenção de sua leitura é justamente o aceno que faz ao supor que, em seus primórdios, a oração fosse sempre um ato coletivo e comunitário. Aqui, não apenas o ato de um corpo, mas de um corpo entrelaçado em sentidos socialmente construídos. De acordo com Mauss, a prece seria feita sempre de algum modo ritual. Com o decorrer do tempo, no

entanto, cada vez mais a oração tornou-se um ato pessoal, depois até mesmo subjetivo. Transformou-se, enfim, em livre conversação do indivíduo com o sagrado: a realização de um ato mental, que sequer exige a oralização de palavras.

A tradição cristã, de certo modo, não fugiu aos padrões observados por Mauss. É verdade que os rituais coletivos nunca deixaram de existir. Mas é verdade também que, por séculos, as assembleias cristãs – povo congregado pela força do Espírito – participaram do principal culto cristão, a missa, recitando orações pessoais em silêncio. O papa Pio XII (*Mediator Dei*, n. 21) chegou a afirmar que “o elemento essencial do culto deve ser o interno” – denotando, em outras palavras, a ênfase do individual sobre o comunitário, a vitória do que é subjetivo. No âmbito do cristianismo, parece-nos que este percurso, do coletivo ao individual, do objetivo ao subjetivo, deu-se na medida em que foram sendo valorizadas as experiências interiores (da alma) e desvalorizados os corpos. Ao que parece, pontualmente contra esse impulso se estendem as conclusões emanadas das constituições do Concílio Vaticano II sobre a liturgia – *Sacrosanctum Concilium* – e sobre a ação pastoral da Igreja no mundo – *Gaudium et spes* –, numa espécie de entrave à manutenção de leituras dicotômicas da ordem do corpo *versus* a alma. Ainda assim, o debate sobre a corporeidade no âmbito eclesial, até hoje, causa certo incômodo.

A fim de propormos um caminho interpretativo, partimos da premissa de que os ritos litúrgicos são realizados fundamentalmente com o corpo, para o corpo, pelo corpo e no corpo. Tal fato é justificativa mais que suficiente para sempre retornarmos ao tema, o que aqui almejamos fazer nos limites de uma metodologia exploratória, respondendo às seguintes questões: a) como se pensou o corpo humano nas tradições bíblica, cristã e litúrgica? b) Decorrem daí implicações sobre o modo como concebemos o corpo na atualidade? c) Como atua a liturgia sobre o corpo – e, ao inverso – como o corpo pode alcançar plena manifestação na esfera da liturgia? Mais que encerrar a discussão em postulados apressadamente conclusivos, propomos retomar algumas ideias gerais, de modo a contribuir para que a flama não se apague, dar destaque ao corpo que celebra e, por meio dele, refletir sobre uma prática pastoral com incidência de temas ainda considerados marginais.

## 1. O corpo na Bíblia: tu és corpo e, como corpo, viverás

A narrativa do Gênesis afirma que Deus, do pó da terra, formou Adão. E que, depois, de parte do corpo de Adão, formou Eva (Gn 2,7.21). O prólogo de João diz que o Filho de Deus se fez carne – humana – e habitou entre nós. Há, já aqui, um evidente paralelismo entre a criação da humanidade, como corpo vivo e corresponsável pela obra criada, e a nova criação instaurada pela Encarnação do Verbo, isto é, sua adesão à condição de ser corpóreo e, como corpo (potência efêmera, suscetível à precariedade e à morte) instaurar a redenção. Os textos bíblicos, em maioria absoluta, são compostos por narrativas: de guerras, namoros, crimes, colheitas, exílios, lutas por terra, festas, pessoas fiéis e infiéis, orações, pensamentos, parábolas, alegorias... todas marcadas por comportamentos que, sem exceção, são profundamente arraigados ao modo de ser humano. A narrativa é o gênero literário que possibilita a imersão do leitor no relato, diferentemente, por exemplo, dos textos argumentativos, que podem fazer fervilhar as ideias, mas, nem sempre, o coração. Quem lê ou reza um salmo tende, geralmente, a sentir o mesmo que sentiu o salmista, seja alegria, seja raiva. Isso é um indício de que a revelação de Deus não se dá pela consciência ou por alguma capacidade do intelecto, mas pelo sentir, isto é, pelo corpo que sente. É a partir do corpo, da carne, que Deus fala nas Escrituras.

Nesse sentido, é belíssimo mergulhar nos relatos da Salomita. A descrição do corpo da amada (Ct 4,1-7; 7,2-10) e do amado (Ct 5,10-16) não deixa de lado os dentes, os seios, o umbigo, o nariz ou o ventre. Contudo, na Bíblia, talvez quem mais tenha ponderado sobre o corpo seja o apóstolo Paulo. Conforme a compreensão de Gutierrez (1984, p. 76), Paulo, como bom judeu, compreende o ser humano como uma unidade: corpo, alma e espírito (1Ts 5,23). E, ainda que haja uma plurissignificação do conceito nas cartas paulinas, grosso modo, o corpo (físico da pessoa humana) é pensado como um campo onde atuam as forças da carne e do espírito. Provado na perseguição contra os cristãos, Paulo sabia que ela se dava no corpo físico (At 9,16; 16,19-24; 2Cor 11,23) e, nessa perspectiva, afirmou: “embora vivamos, somos sempre entregues à morte por causa de Jesus, a fim de que também a vida de Jesus seja manifestada em nossa carne mortal” (2 Cor 4,11).

Enquanto o salmista afirma que os mortos não podem louvar ao Senhor (Sl 115,17), Paulo expressa o desejo de manifestar a glória de Cristo em seu próprio corpo, seja pela vida, seja pela morte (Fl 1,20). O apóstolo afirma ainda que, sepultado o corpo corruptível, ressuscita o corpo glorioso ou espiritual (1Cor 15,42-44; Fl 3,21). De fato, Cristo, já ressuscitado, quando aparece aos discípulos, em face do medo deles, afirma não ser um espírito – ele tem carne e osso – e come peixe diante deles (Lc 24,37-43): é um corpo. Ademais, é imperioso lembrar que Jesus, no evangelho de João, apresentou-se como o pão da vida: carne-comida e sangue-bebida que garantem a unidade com Ele e a ressurreição no último dia (Jo 6,51-56). No mesmo sentido, as narrativas da ceia afirmam que Jesus doou-se em totalidade: corpo e sangue (1Cor 11, 23-25; Mc 14, 22-25; Mt 26,26-29; Lc 22,19-20). Contudo, embora a Bíblia esteja repleta de relatos sobre o corpo, seja no contexto da Antiga Aliança ou, mesmo, da restauração operada pelo Corpo de Deus e sua atividade salvífica no meio dos homens, não é possível atingir uma compreensão suficiente da concepção herdada pelo cristianismo dos dias atuais sem que se considere o debate sobre o corpo num contexto eminentemente eclesial (embora, nalgumas vezes, majoritariamente eclesiástico).

## 2. O corpo na história da Igreja: sobre o corpo e o “corpo místico” de Cristo

Não raro fala-se sobre o cristianismo como a “religião das relíquias”. Tal referência está conectada aos mártires, dos quais os cristãos sempre veneraram os corpos. Já no século III, ao afirmar aquilo que repetimos na missa de todos os domingos “creio na ressurreição da carne”, Tertuliano não titubeia em dizer que “a carne é o eixo da salvação” (1960, p. 26 – tradução nossa). Pode-se afirmar, portanto, que nos primeiros séculos do cristianismo, o corpo era considerado tão digno quanto o era a pessoa humana.

No decorrer da história, contudo, a compreensão de espiritualidade – como vida guiada pelo Espírito – posta em contato com as estruturas linguísticas do pensamento grego, acabou por fragmentar a unidade do corpo, que era característica do pensamento judaico. A síntese de Daniélou (*apud* COSTA, 2006, p. 327) sobre a questão é esclarecedora:

Quando falamos de “espírito”, quando dizemos que “Deus é espírito”, o que queremos dizer? Falamos grego ou hebraico? Se falamos grego dizemos que Deus é imaterial, etc. Se falamos hebraico dizemos que Deus é um vento forte, uma tempestade, uma força irresistível. Daqui provêm todas as ambiguidades quando se fala de espiritualidade. A espiritualidade consiste em se tornar imaterial ou em ser animado pelo Espírito Santo?

Por um tempo significativo na história da Igreja, o “tornar-se imaterial” foi sendo solidificado de modo a criar uma categoria de vida na alma. Como esquecer Tereza d’Ávila quando expressava, em poesia, seu desejo de encontrar a Cristo através da morte? “Não vive em mim meu viver, e em tão alta vida espero que morro de não morrer.” (TEREZA D’ÁVILA, 2000, p. 343). A dicotomia entre corpo e alma valorizou a segunda em prejuízo do primeiro. Não é por acaso que o contraponto à teologia de Tertuliano geralmente se realize com recorrência a Agostinho, que, entre os Padres da Igreja, talvez seja o principal responsável pelo estabelecimento da dicotomia no núcleo da compreensão teológica, expondo, de um lado, o corpo, nalgum grau assumido como fonte do conhecimento, mas, definitivamente, não da experiência de Deus, que se recolhe no mais profundo do homem: “Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem” (AGOSTINHO, 2014, p. 67). A noção de divino passa a estar indissolúvelmente ligada à alma, enquanto ao corpo restavam os vícios, o pecado. Chega-se a falar em um “sentir superior”, com relação ao que Agostinho nomeou “sensações internas” e o “sentir inferior”, diretamente relacionado ao âmbito sensorial. Esse movimento tem como ápice a concepção de corpo poetizada por Tereza D’Ávila, com implicações muito próximas dos vestígios neoplatônicos e estoicos, a ideia de corpo como “cárcere da alma”. Tal concepção antropológica vigorou até o período pós-tridentino.

O Concílio Vaticano II, por sua vez, afirma que o gênero humano é uma unidade de corpo e alma, e que, portanto, a vida corporal não deve ser desprezada, mas, ao contrário, que o corpo seja considerado bom e digno de respeito, já que foi criado por Deus e ressuscitará no último dia. Tal impressão encontra-se, sobretudo, na constituição *Gaudium et Spes* (n. 14). Trata-se de uma retomada importante. Endossando-a, o Papa Francisco, na Exortação apostólica *Evangelii*

*Gaudium* (n. 24), apresenta uma frase emblemática, no imperativo, ao animar as comunidades missionárias ao serviço pastoral; a saber: “assume a vida humana, tocando a carne sofredora de Cristo no povo”. É como se repetisse a frase de Tertuliano. A carne, que é o gênero humano, que é o Corpo de Cristo, precisa ser tocada. É ela que sofre. É ela o fulcro da salvação.

### 3. A liturgia no corpo: o rito como ação, como corporeidade

A retomada do Ritual da Iniciação Cristã de Adultos, depois do Concílio Vaticano II, é uma confissão clara de que o catecismo feito por aulas, explicações dogmáticas, frases decoradas... não é capaz de conduzir uma pessoa à fé, ou de configurá-la a Cristo. Para isso, é preciso que haja um encontro com a pessoa de Jesus. O Papa Francisco, na audiência geral do último dia 03 de fevereiro, afirmou que a liturgia é o lugar da presença e do encontro com Cristo. De acordo com o papa, uma vez que Jesus não é uma ideia ou um sentimento, mas uma pessoa viva e um acontecimento histórico, “A oração dos cristãos passa por mediações concretas: a Sagrada Escritura, os Sacramentos, os ritos litúrgicos”. Afirmou ainda que “Na vida cristã não prescindimos da esfera corpórea e material, porque em Jesus Cristo ela se tornou o caminho da salvação. Podemos dizer que agora devemos rezar com o corpo. O corpo entra na oração” (FRANCISCO, 2021).

Tomás de Aquino (*De veritate*, q.2, a.3, ad 19) já afirmara, séculos atrás, que não há nada no intelecto que antes não tenha passado pelos sentidos, isto é, pelo corpo. É pelos sentidos – visão, audição, tato, olfato, paladar – que experimentamos todas as coisas, inclusive a Deus. Falar de “experiência” de Deus é algo que por algumas décadas, especialmente no século XIX, gerou inúmeras controvérsias e querelas teológicas. Hoje tem-se como ponto pacífico que não se trata da *empiria*, nos limites do que conceberam os movimentos cientificistas, reclusos num outro extremo, na negação de toda e qualquer realidade espiritual. “Experiência de Deus” denota, ao contrário, pôr o corpo no curso da fé, que, aliás, tem o corpo como horizonte de sua possibilidade. Como denotam teólogos do cacife de Aldo Terrin ou Giorgio Bonaccorso, com a Encarnação de Cristo o corpo entra de uma vez por todas no jogo da salvação, como instância incontornável. É por isso que nossos corpos precisam do rito litúrgico para ouvir, ver,

cheirar, comer, suplicar e louvar a Deus. Como lembra o apóstolo: “O corpo (...) é para o Senhor, e o Senhor é para o corpo” (1Cor 6,13).

As ações de Jesus, tal como narradas pelos Evangelhos, também são corpóreas. Jesus olhava para o céu antes de curar ou orar (Mc 7,34; Jo 17,1). Lucas afirma que Ele se inclinou sobre a sogra de Pedro para curá-la (Lc 4,39). A mulher hemorroíssa sentiu em seu corpo que foi curada ao tocar a roupa de Jesus (Mc 5,29). Lázaro escutou o grito “venha para fora” e obedeceu (Jo 11,43). Ressuscitado, o Senhor mostrou-se e deu-se ao toque das mãos de Tomé (Jo 20,27). Do mesmo modo que a ação de Jesus, a ação litúrgica se faz com corpos. É importante ressaltar que esta compreensão não exclui a dimensão psíquica (a alma, com sua potência espiritual, no caso do ser humano). Ocorre que a psique, isto é, a mente, passa a ser concebida como conteúdo do corpo. E, da mesma forma que a mente é moldada pelo corpo (GALLAGHER, 2005), o corpo é moldado pelo rito (SMITH, 1992, p. 103; BELL, 2006, p. 533-543). Aliás, Bonaccorso (2015, p. 141) afirma que o rito não gerencia o corpo por meio da fala, mas criando situações às quais o corpo deverá viver. O rito é uma linguagem que comunica para e através do corpo.

Nessa perspectiva, podemos refletir sobre os diferentes modos como a liturgia atua sobre os corpos. O batismo de uma criança, que estabelece a imersão de seu corpo em Cristo, é por ela experimentado como a submersão do seu corpo em água. Do mesmo modo, a Eucaristia é a imersão de Cristo no corpo do comungante, mas é também a experiência de comer do pão. Assim, o rito litúrgico funciona de modo a imergir a pessoa na experiência, diferentemente do catecismo e dos dogmas, que compõem uma ordem descritiva. O primeiro comunica ao corpo, os segundos ao intelecto. Dirá Bonaccorso (2020, p. 1157): “O rito religioso é um comportamento através do qual o corpo se organiza para viver a fé em Deus, não tanto como uma descrição de Deus e de suas obras, mas como uma imersão em Deus e em suas obras”. Com razão Tertuliano (Apologia, cap. 18) já havia dito: “os homens se tornam, não nascem cristãos”. Não há dúvidas de que esse “tornar-se” ocorre por meio da ação da liturgia sobre os corpos humanos.

Parece-nos, portanto, que a dimensão corpórea não pode ser menosprezada

nem no âmbito litúrgico, nem no catequético, especialmente devido a dois fatos: a) a corporeidade não é uma dimensão superficial do ser humano, ao contrário, é a fundamental; b) o encontro com o Senhor é mediado pelos sinais sensíveis (que tangem os sentidos), de modo que a experiência depende da imersão ritual. Só ela deixa marcas no corpo.

#### 4. A comunicação não verbal: o corpo como linguagem tácita

A linguística moderna passou a ser reconhecida como ciência depois que o *Curso de linguística geral* de Saussure foi publicado, em 1916, em Paris. O segundo capítulo da obra traz à baila a “teoria dos signos”. Trata-se da compreensão de que todo objeto linguístico tem dois aspectos: uma forma (significante) e um significado. A palavra portuguesa *chuva*, por exemplo, é formada (no sentido de ter uma forma), simultaneamente, por cinco letras e quatro fonemas. Essa representação gráfica ou o som da palavra (imagem acústica) é chamada *significante*. Por sua vez, o *significado* diz respeito à coisa em si, isto é, os pingos d’água que caem das nuvens. A teoria de Saussure permitiu compreender que a linguagem é um sistema simbólico e, paulatinamente, que os sistemas simbólicos são linguagens.

Contemporâneo de Saussure, Pierce, filósofo e lógico estadunidense, elaborou uma teoria sobre o signo à qual ele nomeou *semiótica*. Para Pierce (2005), o signo é composto por três polos: a) o significante (símbolo que representa – por exemplo, a palavra *chuva*, mas pode ser um desenho, um gesto, uma escultura...); b) o referente (objeto do discurso – os pingos d’água que caem das nuvens); e c) o interpretante (pessoa, marcada por sua cultura, língua e experiências, que é capaz de unir *significante* e *referente* e compreender a mensagem: “choveu!”, “vai chover!” ou “faz tempo que não chove!”). A significação é, portanto, o resultado da interação entre os três polos.

A relação entre o significante e o referente pode ser de três tipos: a) indiciária (por exemplo, o tempo nublado é um indício de que vai chover; a rua molhada é indício de que choveu); icônica (como o ícone do Cristo Pantocrator que remete ao Senhor, ou uma imagem de chuva que remete ao fenômeno meteorológico); e c) simbólica (que depende de uma convenção, como a língua – que, em

português, convencionou que *cadeira* se chamará *cadeira* e não *sentador* – ou a pomba branca que representa a paz). É importante ter presente esses estudos, primeiro, pelo fato de que tais aspectos da comunicação ocorrem no ato litúrgico em todos os níveis mencionados anteriormente. Mas, neste caso, o fazemos com a intenção de sedimentar o passo seguinte: a teoria dos “atos de fala” desenvolvida por Austin (1990), na década de 1960.

Austin observou que, em alguns casos, o enunciado, por si só, realiza algo. Quando um juiz dá a sentença: “culpado!”, a vida do sentenciado muda. O mesmo acontece nas celebrações dos sacramentos. Quando o ministro diz “Eu te batizo”, “Eu te absolvo”, “recebe por este sinal...”, somos efetivamente batizados, absolvidos, crismados. Austin chamou a tais enunciados de *performativos*, e sua teoria ficou conhecida como dos “atos de fala”. O dado performático da língua apontado por Austin resultou na acentuação da compreensão de que a linguagem é – ou pode ser – ação.

Em diálogo com a teoria de Austin, um interessante artigo de Fernandes problematizou a questão ao analisar a capacidade performática de um defunto. De acordo com ela, o corpo inerte preparado para o velório também performa e comunica. E o faz por meio do ato fático que enfatiza o gesto, isto é, sua imobilidade. A primeira mensagem que o interlocutor recebe é: “estou morto” e a segunda: “um dia você estará como eu” (FERNANDES, 2008, p. 278-279). No fundo a autora está chamando a atenção para o fato de que o *locus* da linguagem é o corpo. Além disso, se ação significa manifestação da força de um agente atuando sobre outro, o corpo morto atua. A performance do defunto cria o clima do velório: o silêncio, as conversas baixas, um certo desconforto. De fato, muitas pessoas não são capazes de colocar-se em diálogo com um defunto e, por isso, evitam os velórios.

Tal constatação corrobora com o fato de que a dinâmica gesto-ritual é uma linguagem. Enquanto o signo, no ato comunicativo, equivale ao símbolo, este, por sua vez, equivale ao rito. É nesse sentido que Croatto (2001, p. 329) garante que “o rito é o símbolo em ação”. Se o mito é resultado de um evento primordial transmitido por meio de um discurso, o rito é resultado do mesmo evento

primordial transmitido por uma atuação gestual, corporal. Dito de outro modo, o rito é a narrativa do evento fundante da experiência religiosa comunicada e/ou atualizada pelo corpo.

Eis porque Chauvet (1995, p. 51) faz questão de recordar que liturgia é da ordem “úrgica”, isto é, trata-se de uma linguagem-ação. A raiz grega “*ergon*” (de ação, obra, trabalho) indica isso. Se se tratasse da ordem “lógica”, como os discursos científicos, a raiz deveria ser “*logos*”. Mas, a palavra discursada não substitui o ato realizado. O relato de um acidente não é o acidente em si. Por isso, não basta ler a Bíblia ou participar de liturgias de muitos falatórios. É pelo rito que se experimenta o evento salvífico. O rito faz com que toda a assembleia celebrante mergulhe na verdade do mistério celebrado, não pelas palavras explicativas, mas pela completa imersão de seus corpos no fluxo celebrativo<sup>1</sup>.

## 5. Implicações pastorais: o que temos feito?

Em termos do debate teológico, da cientificidade da teologia no amplo horizonte de articulações do saber ao longo dos séculos, também é inegável o predomínio da dimensão espiritual, em detrimento da *praxia*. Note-se, por exemplo, o ainda recente reconhecimento da “teologia pastoral” como uma área autônoma na composição da “ciência teológica”. Em teologia, dito de outra maneira, estamos mais habituados a perguntar “o que temos pensado” e não, necessariamente, “o que temos feito”. Eis porque provocarmos nossa inflexão também sobre esse plano – não meramente complementar, mas igualmente decisivo na composição de uma compreensão que envolva o ser humano na totalidade do que ele é, corpo vivo e constituidor de sentidos e significados. Além disso, não esqueçamos, o Vaticano II é o primeiro concílio católico com explícitas preocupações pastorais.

No exemplo do velório, citado anteriormente, há um critério que pode nos ajudar a avaliar o modo como consideramos os corpos presentes nas assembleias litúrgicas. Se, ao prepararmos uma celebração, estivermos atentos ao espaço, à

---

1. Do prisma da sociologia ritual, o rito é uma representação que atualiza o mito fundador. Nesse sentido, é como se ele tivesse dois pés, um inserido na temporalidade dos mitos, da eternidade ou dos antepassados (na diacronia) e, outro, no tempo histórico presente (na sincronia). Cf. Cazeneuve (s/d, p. 24-25). Da perspectiva teológico-litúrgica, o rito é o limiar que coloca a assembleia em relação com os eventos da história da salvação. Cf. Giraudo (2003) e Mazza (2003).

iconografia, aos símbolos, perfumes, sabores, gestos e outros elementos não verbais, significa que buscamos valorizar as “palavras não ditas” – o caráter tácito do diálogo dos corpos entre si, a dimensão “pré-compreensiva”, preliminar a todo tipo de consciência. Aliás, Bonaccorso (2015, p. 95) lembra que a comunicação ritual, na história da humanidade, certamente precede a comunicação verbal, uma vez que essa é bastante mais complexa e estruturada. Ademais, a consciência sobre o fundamento dos ritos não é, de modo algum, o aspecto principal para a participação neles. Uma vez que o rito não seja, em primeiro lugar, para ser entendido, mas para fazer entender o mundo e a existência humana.

O rito funciona como óculos: não foi feito para ser visto, mas para que olhemos através dele. Se nossas liturgias são carregadas de verbalização, é sinal de que os corpos não são importantes para elas. A linguagem verbal tende a comunicar ao intelecto. Mas se o intelecto fosse a única coisa importante, não seria necessário fracionar o pão, como Jesus fez em Emaús, depois de haver explicado as Escrituras (Lc 24). Fracionar o pão é apenas um exemplo. Outros poderiam ser: batizar com água, ungir com óleo, impor as mãos, incensar, ornamentar com flores, acender velas e etc. Se somente a palavra bastasse, o Verbo não precisaria encarnar-se, tornar-se corporeidade.

## 6. O corpo na liturgia: da tomada de consciência à participação ativa

Até aqui buscamos refletir acerca do modo como a liturgia age sobre os corpos, mas o contrário também ocorre: os corpos também agem na liturgia. A liturgia é formada, em primeiro lugar, pela presença dos corpos. O Senhor mesmo afirmou que onde dois ou três estiverem reunidos em seu nome, Ele estará no meio deles (Mt 18,20). Formada pelos membros do corpo de Cristo, a assembleia, por si, já é sacramento da presença do Senhor (BUYST, 2003, p. 100) – uma percepção certamente ignorada por algumas concepções teológicas atualmente vigentes. É nessa perspectiva que Orígenes afirma que o Senhor continua presente em nosso meio pelos ritos e símbolos, aos quais ele chamou a “carne dos sinais” (ORIGÈNE, 2001, p. 130 – tradução nossa). De igual modo, Leão Magno (2003, p. 1031) asseverou: “aquilo que era visível em nosso Redentor passou para os sacramentos”. No mesmo sentido, o número 7 da *Sacrosanctum*

*Concilium* retoma Agostinho para afirmar que “quando alguém batiza, é o próprio Cristo quem batiza”. Disso resulta uma primeira e fundamental inferência: primordialmente, a liturgia é expressão do *corpo do Senhor*.

A assembleia, todavia, é formada por vários corpos de mulheres e homens que se colocam ao serviço do mistério celebrado. É sobre eles que, em segundo lugar, focalizaremos nosso olhar. Certeau (2006, p. 33) disse que o homem em oração é como uma “árvore de gestos”. Seu corpo atua, performa, comunica, sente, intui... sem corpos a liturgia não existiria. No corpo sucede a dinâmica *interioridade e exterioridade*. Isto é, “o corpo é tanto sujeito que percebe quanto objeto percebido (tanto mão que aperta e sente, quando mão que é apertada e sentida)” (BONACCORSO, 2010, p. 210 – Tradução nossa). É nessa direção que o Laboratório Litúrgico, desenvolvido pela Rede Celebra de animação litúrgica como método de formação, aposta numa pedagogia que contemple a inteireza do ser, a saber, sua base sensorial (o corpo que experimenta) e sua inteligência (a consciência que percebe e relaciona os significados).

Os “três pontos” de análise do Laboratório Litúrgico – gesto corporal, sentido teológico-litúrgico e atitude interior – corroboram com este fato: “Enquanto a teologia se dirige à inteligência, a liturgia se dirige à pessoa inteira como corporeidade” (SILVA, 2013, p. 84). Afinal, corporeidade, racionalidade e afetividade não são dimensões independentes uma da outra. Um gesto humano é sempre resultado de uma elaboração cognitiva e uma disposição afetiva. O corpo que atua numa liturgia, o faz movido por sua crença e pela experiência adquirida na relação com outros crentes da tradição. É nesse sentido que afirmamos: a liturgia, com seus ritos, é o modo pelo qual o corpo ora.

## 7. Antropologia litúrgica: o rito com raízes no corpo

Um dossiê da revista *Concilium* de 1995, intitulado “A liturgia e o corpo” refletiu acerca da relação *corpo e liturgia* em várias dimensões. Aludimos a algumas delas: o corpo que encena o rito; o corpo como o *locus* da sensibilidade que medeia o acesso ao sentido ou ao significado; o corpo como moldado pela memória cultural; o corpo em relação à atual demanda do emocional no âmbito religioso e, por último, o corpo na relação com Deus. É impossível sintetizar

as múltiplas ideias aqui, mas é imperioso retomar o cabide sob o qual o editor, Chauvet, pendura todas as pesquisas citadas. A saber: o da antropologia sacramental.

Antropologia sacramental, naquela edição da *Concilium*, fazia referência ao artigo militante de Marie-Dominique Chenu, *Por uma antropologia sacramental*, publicado duas décadas antes. No texto, o dominicano argumentava que o valor do sacramento não estava na recepção de seus efeitos, mas no co-envolvimento da pessoa na realização do gesto sacramental (por exemplo, o mergulho, no caso do batismo), considerando sua unidade com o mistério celebrado (o batismo de Jesus no Jordão, a água que jorrou do lado aberto dele na cruz...) e seus símbolos (água, óleo, vela...). Atualmente, a liturgia, com o mesmo intuito, se vale da antropologia da ritualidade. Ou propõe uma antropologia ritual ou, ainda, litúrgica. Em nossa reflexão, debruçar-nos-emos sobre a última.

A liturgia, como recorda a *Sacrosanctum Concilium* (n.7), é obra divina (de sua glorificação) e humana (de sua santificação). O papel da antropologia litúrgica, dirá Martín (1994, p. 23), “é compreender o alcance da mediação humana na liturgia”. Dito de outro modo, a antropologia litúrgica é um modo pelo qual se pode conhecer o rito em ato, sendo executado por pessoas, e não somente prescritos por antigos rituais ou descritos para execuções futuras. De fato, o *Ordo* litúrgico só encontra efetividade quando realizado na celebração. Embora a *Sacrosanctum Concilium* não apresente uma antropologia própria, a *Gaudium et Spes*, especialmente no número 22, no mesmo fôlego do Vaticano II, o faz. Nela, afirma-se que a humanidade só pode ser compreendida a partir do Verbo encarnado. O mesmo se poderia dizer sobre a liturgia: ela só é razoável quando encarnada (por corpos). Do mesmo modo como não é possível receber a fé senão pela mediação das experiências do corpo, igualmente não é possível refletir sobre a ação litúrgica sem a participação-presença dos corpos.

Por séculos o estudo da liturgia ficou restrito aos seminários, posta dentro do arcabouço da teologia sistemática e ensina por professores, em geral, canonistas, que diziam o que validava ou invalidava o sacramento. A formação reduzia-se às instruções sobre os ritos, ou ainda às aporias litúrgicas. O Movimento Litúrgico

e a *Sacrosanctum Concilium* recuperaram a dimensão antropológica da liturgia ao enfatizar a importância da participação consciente, ativa e frutuosa nos ritos. Se, por um lado, a participação *consciente* requer o envolvimento mental, psicológico, mas também afetivo – e, por isso, a esfera espiritual – seu desdobramento em *ativa e frutuosa* implica diretamente o envolvimento do corpo, como horizonte de uma realização com consequências incidentes sobre a realidade do fiel e o meio-mundo em que esse desenvolve a vida. Tudo isso tornou possível a Grillo (2003) afirmar que a ciência litúrgica seja filha do século XX. Com o seu nascimento, tornou-se possível a reflexão sobre rito no âmbito litúrgico. Por conseguinte, ficou evidente que rito não é teoria, mas, antes, é proposição de experiências.

Experiência é aquilo que nos toca, nos acontece, nos alcança. Na relação entre o sujeito e a experiência, o sujeito é como um território de passagem onde a experiência se manifesta. Por isso, o sujeito da experiência não é ativo, no sentido de ser responsável por propiciá-la. Enquanto a experiência se dá, ela é como uma paixão – um padecimento, um apaixonamento – da qual o sujeito é passional. Todavia, ele porta uma força própria que é capaz de transformar a experiência que lhe atravessou em um saber em forma de práxis. É por isso que o saber de experiência não é comparável ao saber coisas. Aliás, as informações sabidas e as opiniões, antes atrapalham que ajudam na efetivação de experiências. Afinal, a experiência é o que nos acontece e não o que nos dizem. É nesse sentido que a antropologia litúrgica quer ser um contributo para a reflexão sobre a experiência litúrgica e para a prática pastoral no âmbito da liturgia.

## **Por uma conclusão dialógica: aberta a novas responsabilidades**

A liturgia é o lugar do encontro, da experiência com o Senhor. Desde os escritos evangélicos até o magistério do Papa Francisco, há afirmações de que a presença do Senhor no meio de seu povo, depois de sua ascensão, é mediada pelos sinais sensíveis. Do mesmo modo, a Revelação de Deus sempre foi mediada por acontecimentos históricos e transmitida pelas narrativas comunicadas de geração em geração. O principal evento histórico, diz a Constituição dogmática sobre a Revelação Divina – a *Dei Verbum* – (n. 2) é a “manifestação da pessoa de

Jesus Cristo”. Em posse deste dado, é possível afirmar que a revelação não se dá no nível do intelecto, mas no nível da experiência. A liturgia, do mesmo modo, por ser uma “urgia” e não uma “logia”, dá-se no nível da ação, dos movimentos, da experiência sensorial. Os sinais sensíveis e as narrativas atuam de modo a causar sensações no corpo humano. Dito de outro modo: a liturgia faz coisas com os nossos corpos.

Além disso, a liturgia depende dos corpos que atuam para realizá-la. São muitos os que trabalham para que a execução de uma liturgia seja bela e proveitosa. Há os que preparam o espaço, os cantores, instrumentistas, leitores, os que acolhem nas entradas, o que preside e os que o auxiliam, os que carregam as velas, o incenso, a cruz, os que distribuem comunhão, os que seguram os livros. E cada um deles se comporta de uma maneira específica, mas dentro de um conjunto harmonioso. Se um deles, por distração, se equivoca quanto a um movimento, entonação ou momento da execução, certamente não passará despercebido. Como numa ciranda, todos os corpos compartilham da mesma energia. Cantam juntos. Traçam sobre si os mesmos sinais ao mesmo tempo. Ajoelham-se juntos. Dão-se as mãos. Em síntese: são os corpos que fazem a liturgia.

O papel da antropologia litúrgica é ajudar aos grupos de pastoral litúrgica a compreender que a experiência depende de mediações sensíveis. Tal compreensão nivelaria a importância dos discursos à boa execução dos ritos. Por boa execução dos ritos entendemos: a valorização dos sinais sensíveis (que a hóstia, por exemplo, seja pão com aspecto de pão, e não com aparência de papel); o zelo pelo espaço (que contribua para que a assembleia se sinta celebrando e não assistindo a um teatro); a experiência se antepondo à verborreia (que o ministro mergulhe o neófito e o faça sentir a morte iminente e a ressurreição libertadora em vez de explicar que as três gotas de água que pinga na cabeça significa a morte para o mundo e o renascimento em Cristo); os sentidos corpóreos contemplados (com incensos e óleos que perfumem mesmo, flores belas e naturais, aspersões que não respinguem somente uma gota, monições concisas, acomodações confortáveis e bem localizadas...); a boa condução do presidente, inclusive por seus gestos (que, por exemplo, dirija os olhos aos céus quando o texto eucológico for de caráter dialógico entre a assembleia e Deus, ou que rasgue o pão como quem

degola o Cordeiro), entre outros.

Há, certamente, muitíssimos requisitos elencáveis para que um rito possibilite, da melhor forma possível, uma experiência do fiel com o Senhor. Aqui, elencamos alguns sobre os quais, de modo direto ou indireto, tratamos quando refletimos sobre a relação corpo e liturgia. É fato também que, a experiência é sempre pessoal e, por isso, a responsabilidade por ela acontecer ou não, jamais recairá somente sobre o rito executado. Aliás, muitas vezes recairá sobre o próprio fiel, marcado pelo que ele tem vivido, pelas motivações que o trouxeram à celebração e que estão impregnadas profundamente em seu corpo, pelo modo como tem dormido, se alimentado, sido acariciado, compreendido ou não etc. Todavia, este fato não exime ninguém da responsabilidade de executar os ritos de modo que eles expressem verdade.

Compreender a liturgia, fundamentalmente, como ritual implica abandonar a postura de explicadores dos sentidos e significados dos ritos. As explicações cognitivas não contribuem para a experiência ritual. Aliás, quem procura a liturgia, muitas vezes está procurando o sentido de suas vidas e não o sentido da liturgia. Está em busca, antes, de encontrar o Senhor e não de catequese. Liturgia é chegada, encontro, canto, movimento, acolhimento, banho, unção, perfume, gesto, iluminação, louvor, serviço, silêncio, respiração, escuta, diálogo, contemplação, compromisso, súplica, entrega, abraço, sabor, deglutição, bênção, despedida, partida... e tudo o mais que se faça com o corpo na oração comunitária eclesial. É por isso que podemos dizer que a liturgia é o modo pelo qual o corpo reza e, decorrente disso, que uma pessoa – que é fundamentalmente corpo – só pode rezar por meio da mediação litúrgico-ritual.

## Referências

- AGOSTINHO. A verdadeira religião (Col. Patrística). São Paulo: Paulus, 2014.
- ALVES, R. Variações sobre a vida e a morte: a teologia e sua fala. São Paulo: Paulinas, 1982.
- AUSTIN, J. Quando dizer é fazer: palavras e ação. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BELL, C. Embodiment. In: KREINATH, J.; SNOEK J. A. M.; STAUSBERG, M. (Org.) *Theorizing Ritual: classical Topics, theoretical approaches, analyt-*

- ical concepts. Studies in the history of religions. Vol. 1. Leiden (Países Baixos): Brill, 2006, p. 533-543;
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. 9 reimp. São Paulo: Paulus, 2013.
- BONACCORSO, G. La liturgia e la fede: la teologia e l'antropologia del rito. Padova: EMP, 2010.
- BONACCORSO, G.; MARTINS FILHO, J. R. F. A centralidade do rito na experiência religiosa: uma entrevista a Giorgio Bonaccorso. *Caminhos* (goiânia. online), v. 18, p. 1133-1164, 2020.
- BONACCORSO, G. Rito. Padova: EMP, 2015.
- BUYST, I. Um povo que celebra. In: BUYST, I.; SILVA, J. A. *O mistério celebrado: memória e compromisso I*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 93-108.
- CAZENUEVE, J. Sociologia do rito. Tradução: M. L. Boralho. Porto: Rés, s/d.
- CERTEAU, M. La debilidad de creer. Buenos Aires: Katz, 2006.
- CHAUVET, L. M. (Org.) A liturgia e o corpo. *Revista Concilium*. n. 259, ano 1995/3. Petrópolis: Vozes, 1995.
- CHAUVET, L. M. A liturgia no seu espaço simbólico. In: A liturgia e o corpo. *Concilium*, n. 259, p. 45-59, 1995/3.
- CONCÍLIO VATICANO II. *Gaudium et spes*: constituição pastoral sobre a Igreja no mundo de hoje. São Paulo: Paulinas, 1966.
- CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Sacrosanctum Concilium sobre a Sagrada Liturgia. In: Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965). São Paulo: Paulus, 2001, p. 33-86. (Col. de bolso).
- CONCÍLIO VATICANO II. Dei Verbum: constituição dogmática sobre Revelação Divina. 19. Ed. 1. Reimp. São Paulo: Paulinas, 2012.
- COSTA, A. S. Teologia e espiritualidade: em busca de uma colaboração recíproca. *Perspectiva Teológica*, v. 38, Belo Horizonte, 2006, p. 327. Disponível em: <http://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/21/50> Acesso em: 02/01/2020.
- CROATTO, J. S. *As linguagens da experiência religiosa*: uma introdução à fenomenologia da religião. Tradução de Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001.
- FERNANDES, E. M. F. De corpo presente: a performatividade da presença-ausência. In: *Signótica*. Vol. 20, n. 2, p. 273-294, jul-dez, 2008.
- FRANCISCO. *Catequese 23: Rezar na Liturgia*. Audiência Geral. Disponível em: [http://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2021/documents/papa-francesco\\_20210203\\_udienza-generale.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2021/documents/papa-francesco_20210203_udienza-generale.html) Acesso em: 25/03/2021.

- FRANCISCO. *Evangelii Gaudium* – A alegria do Evangelho: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Loyola, 2013.
- GALLAGHER, S. *How the body shapes the mind*. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- GIRAUDO, C. *Num só corpo: tratado mistagógico sobre a eucaristia*. São Paulo: Loyola, 2003.
- GRILLO, A. *La nascita della liturgia nel secolo XX: saggio sul rapporto tra Movimento Litúrgico e (post-) modernità*. Assis: Cittadella Editrice, 2003.
- GUTIERREZ, G. *Beber em seu próprio poço: Itinerário Espiritual de um Povo*. Tradução de Ivone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo: Loyola, 1984.
- LEÃO MAGNO. Segundo sermão para a Ascensão. In: CORDEIRO, J. L. (Org.). *Antologia litúrgica: textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003.
- MARTÍN, J. L. “En el espíritu y la verdade”: Introducción antropológica a la liturgia. Vol.2. Salamanca: Secretariado Trinitário, 1994.
- MAUSS, M. A oração: introdução geral. Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. In: *RBSE*. Vol. 8, n. 24, p. 774-788, dez, 2009.
- MAZZA, E. *La celebrazione eucaristica: genesi del rito e sviluppo dell’interpretazione*. Bolonha: Centro Editoriale Dehoniano, 2003.
- ORIGÈNE. *Homélie sur les nombres 3,23,6*. Paris: Éditions du Cerf, 2001.
- PIERCE, C. S. *Semiótica*. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: perspectiva, 2005.
- PIO XII. Carta encíclica *Mediator Dei*. Disponível em: [http://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_20111947\\_mediator-dei.html](http://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20111947_mediator-dei.html) Acesso em 25/03/2021.
- SILVA, H. S. *O corpo nos laboratórios de liturgia da Rede Celebra*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). PUC-Goiás. Goiânia, 2013. Disponível em: <http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/bitstream/tede/874/1/HELIO%20SOARES%20DA%20SILVA.pdf> Acesso em 15/03/2021.
- SMITH, J. Z. *To Take Place: Toward Theory in Ritual*. Chicago: University of Chicago, 1992.
- TERESA D’ÁVILA. Versos nascidos do fogo do amor de Deus que tinha em Si. In: *Poetas do século de ouro espanhol / Poetas del siglo de oro*. (Edição bilingue). Tradução de Anderson Braga Horta; Fernando Mendes Vianna José Jeronymo Rivera. Brasília: Thesaurus / Consejería de Educación y Ciencia de la Embajada de España, 2000.
- TERTULIANO. *Apologia*. Tradução de José Fernandes Vidal e Luiz Fernan-

do Karpas Pasquotto. Disponível em: <https://br1lib.org/book/11003964/cab513>  
Acesso em: 25/03/2021.

TERTULIANO. De resurrectione carnis. Tradução de Ernest Evans. Oxford: Oxford University Press, 1960. Disponível em: [http://www.tertullian.org/articles/evans\\_res/evans\\_res\\_00index.htm](http://www.tertullian.org/articles/evans_res/evans_res_00index.htm) Acesso em: 25/03/2021.

TOMAS DE AQUINO. Quaestiones disputatae de veritate. Disponível em: <http://www.corpusthomicum.org/gdv02.html> Acesso em 25/03/2021.

## Uma leitura de David Tracy sobre a análise de modelos teológicos

A reading of David Tracy on the analysis of theological models

\*Jefferson Zeferino

\*\*Alex Villas Boas

### Resumo

O lugar da teologia no contexto acadêmico, sobretudo na sua relação com as ciências humanas e os estudos da religião, demanda uma reflexão acerca de sua própria voz e sobre seu modo de colaborar com a produção de conhecimento qualificado no conjunto da concepção de conhecimento científico contemporâneo desde a emergência de uma racionalidade pública no século XIX. Em perspectiva interdisciplinar, nota-se que a função teológica de explicitar o funcionamento de um determinado discurso ou modelo teológico pode se configurar em efetiva contribuição para outros saberes que se dedicam ao mesmo fenômeno. Por meio de uma análise bibliográfica, acessa-se o pensamento de David Tracy para ajudar a pensar possíveis critérios para a análise de teologias, como proposta de avanço a um procedimento de análise de tradições teológicas particulares. Na tarefa de um método de correlação entre as hermenêuticas críticas das tradições teológicas e da situação contemporânea, evidencia-se o zelo pela explicitação de suas estruturas de plausibilidade, de seus atores e objetos.

**Palavras-chave:** Epistemologia Teológica; Fenômeno Religioso; Teologia Pública; Modelos Teológicos; David Tracy

<sup>®</sup>Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Professor Colaborador do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Contato: [zeferino.jefferson@pucpr.br](mailto:zeferino.jefferson@pucpr.br)

<sup>\*\*</sup>Investigador Principal e Coordenador do Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião da Universidade Católica Portuguesa (CITER UCP). Professor colaborador no Programa de Pós-Graduação em Teoria e História Literária da UNICAMP e do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC PR. Contato: [alexvboas@ucp.pt](mailto:alexvboas@ucp.pt).

Revista de Cultura  
Teológica

Texto enviado em  
05.04.2022

Aprovado em  
20.04.2022

Ano XXX - Nº 101  
Jan - Abr 2022



PUC-SP

Programa de Estudos  
Pós Graduação em  
Teologia - PUC/SP

## Abstract

The role of theology in the academic context, especially considering its relation to the human sciences and to the religious studies, requires a reflection on theology's own voice and proper way to collaborate in the production of qualified knowledge in the set of contemporary scientific knowledge understanding since the merge of a public rationality in the 19<sup>th</sup> century. In an interdisciplinary perspective, the theological function to explicit how a certain theological model or discourse work may be comprehended as effective contribution to other theoretical fields that are occupied with the same phenomenon. Through a bibliographical analysis, David Tracy's thought is read in order to help thinking possible criteria for the analysis of particular theological traditions. So, concerning the task of a correlational method between critical interpretations of theological traditions and contemporary situation, the text highlights the care for making explicit their plausibility structures, agents, and objects.

**Keywords:** Theological Epistemology; Religious Phenomenon; Public Theology; Theological models; David Tracy

*Se [...] amamos a Terra, o homem concreto e o futuro que pode ser criado, temos duas tarefas pela frente. Primeira, a de indagar sobre a veracidade da crítica que o humanismo político faz à linguagem da comunidade de fé. E, segunda, a de explorar os recursos positivos que a experiência histórica da comunidade de fé pode oferecer para o trabalho de libertação do homem (Rubem Alves, [1969] 2020, p. 79).*

## Considerações iniciais

**C**om a autonomia da área de Ciências da Religião e Teologia na CAPES, o campo de estudos de religião tem sido levado a refletir sobre seu lugar e papel no conjunto dos saberes, algo que, como veremos, tem instigado uma série de esforços, em livros, compêndios, dicionários, periódicos e projetos de pesquisa, para se pensar questões de base.

Nesse contexto, os estudos em teologia pública no Brasil têm se notabilizado pela preocupação com a cidadania acadêmica da teologia e consequente necessidade de uma linguagem apropriada a tal público (i); e pelo estudo das relações entre teologia e espaço público (ii) (ZEFERINO, 2018b; 2020a; 2020b; JACOBSEN, 2011; SINNER, 2012; 2021). Dirk Smit (2013), de modo mais detalhado e a partir do contexto sul-africano, entende que teologias públicas têm lidado, sobretudo, com seis diferentes temas: O lugar e papel da religião na vida

pública (i); O impacto da razão pública concernente à academia, a sociedade e a igreja (ii); A questão das teologias contextuais (iii); A correlação entre lutas sociais e movimentos sociais com a teologia (iv); O papel das religiões e da teologia em debates públicos sobre questões como gênero e ecologia (v); O ambíguo retorno da religião que pode ser visto em um crescente interesse em espiritualidade, mas também na efervescência de fundamentalismos e extremismos religiosos (vi).

Percebe-se, assim, que a emergência de uma teologia pública, como racionalidade crítica a sistemas de crenças (VILLAS BOAS, 2018a), pode ajudar na compreensão do funcionamento de estruturas políticas, na leitura de discursos teológicos no espaço público, bem como a entender variadas formas de dar sentido à vida. Uma teologia crítica, desse modo, opera dentro de regras acadêmicas nas quais cada alegação de sentido e de verdade pode ser testada pela argumentação dentro de uma comunidade de investigação, o que requer uma racionalidade pública (TRACY, 1975; 1981; 2012).

Ademais, a condição de um saber em âmbito universitário exige da teologia sua elaboração como sendo parte do conjunto de saberes que se denomina Humanidades. Nesse sentido, vale apontar para o questionamento feito por Michel de Certeau em que a emergência das chamadas Ciências Humanas se dá de modo litigioso com a teologia, na medida em que esta tem como primazia de significação de sua produção de sentido o “dogmático” e, ao passo que as também chamadas Humanidades tem sua primazia na significação ética, a fim de sustentar uma racionalidade pública, condição de possibilidade de um Estado laico para todos, e não somente para um grupo privilegiado. Nesse contexto:

há pelo menos dois tipos de enunciados teológicos no surgimento da Modernidade que devem ser distinguidos: 1) as teologias amalgamadas ao Antigo Regime, responsáveis pela elaboração de uma crítica antimoderna, enfatizando o rigor moral para com o indivíduo, diante de uma suposta decadência da sociedade que se distancia da fé e culpabiliza o liberalismo. Tais teologias, no entanto, não estabelecem uma crítica ao Estado e suas contradições decorrentes da Revolução Industrial, mas, antes, oferecem um suporte religioso por meio de justificativas divinas; 2) as teologias críticas

se manifestaram taticamente resistentes às teodiceias, porém, não raro, mais pelas práticas sociais, notadamente pelo catolicismo social, do que pelos discursos teológicos (VILLAS BOAS; ZEFERINO; SERRATO, 2021, p. 225).

O longo caminho de ressignificação teológica desde os movimentos de renovação do âmbito da reflexão teológica que culminariam no Concílio Vaticano II, até a disputa por sua interpretação se inserem ainda no desafio que nasce no século XIX, a saber de pensar desde uma racionalidade compartilhada com a emergência de uma racionalidade pública em que a inteligência teológica é vista não como reflexão de um povo escolhido, mas como expressão de serviço à sociedade, podendo ser entendida como oferta de racionalidade crítica a um sistema de crença, demandando da teologia uma disposição interdisciplinar e auto-crítica, para sair de sua autorreferencialidade (cf. VILLAS BOAS; ZEFERINO; SERRATO, 2021). Há ainda que se distinguir as teologias normativas, como forma legítima de produção de sentido em suas esferas confessionais, tradicionalmente conhecidas por doutrina, e no caso católico, conhecida por teologia magisterial e as teologias acadêmicas, que nessa condição são chamadas a interagir com a primazia de significação ética da racionalidade pública (VILLAS BOAS, 2019)<sup>1</sup>. Certamente, a perspectiva interdisciplinar da Teologia com as Ciências da Religião, sendo ambas até mesmo entendidas como um conjunto constitutivo dos Estudos de Religião corrobora para esse movimento de saída da teologia, para entender a reflexão epistemológica no conjunto das demais áreas de conhecimento superando a tentação de ter razão sozinha, para um movimento de cada vez maior interação para abordar fenômenos cada vez mais complexos, como é o fenômeno religioso e a interpretação que o próprio fenômeno faz de si, como sua parte inerente e coincidente com expressões da teologia confessional.

Enfim, com o intuito de pensar a teologia como disciplina acadêmica que compõe as humanidades, bem como integra o conjunto dos saberes que se dedicam ao estudo do fenômeno religioso, o texto aborda aspectos da configuração interdisciplinar dos estudos de religião no Brasil; avalia a conexão entre

---

1. Tal distinção é defendida inclusive por um nome insuspeito da defesa da Tradição teológica, nomeadamente aqui nos referimos à pessoa de Joseph Ratzinger (cf. VILLAS BOAS, 2019).

teologia e os estudos da religião; bem como reflete acerca de alguns possíveis critérios para a análise de construtos teológicos, desde a perspectiva da teologia pública, como pensada por Tracy.

## 1. Estado da questão da perspectiva interdisciplinar dos estudos de religião no Brasil

A complexidade das dinâmicas que envolvem o fenômeno religioso no Brasil exige uma reflexão por parte dos diferentes saberes que se ocupam dos estudos de religião, os quais, antes de serem oposições, podem se complementar em interpretações distintas, mas relacionadas (cf. CAMURÇA, 2011). Esta necessidade se dá pelo compartilhamento da religião como assunto, mas também em virtude da autonomia da área de Ciências da Religião e Teologia na Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), conquistada em 2016. A área fazia, antes, parte da Filosofia, como subárea. A autonomia proporciona a oportunidade de discutir a epistemologia da área, o que já vem sendo feito de várias formas (SOARES; PASSOS, 2011; PASSOS; USARSKI, 2013; SENRA, 2015; VILLAS BOAS, 2018b). Com a referida autonomia, contudo, o campo de estudos de religião tem sido levado a refletir sobre seu lugar e papel no conjunto dos saberes de modo ainda mais intenso. A título de ilustração, importantes periódicos da área dedicaram dossiês a questões epistemológicas na área dos estudos de religião: os números 23 e 24 do v. 13 da Revista Interações (PUC Minas) (2018); o v. 35, n. 2 da Estudos de Religião (UMESP) (2021); v. 14, n. 1 da Reflexus (UNIDA) (2020); v. 19, n. 2 da REVER (PUCSP) (2019); o v. 16, n. 51 (2018) e o v. 17, n. 53 (2019) da Horizonte (PUC Minas). Passando por temas como teorias da religião, questões de linguagem religiosa, o desenvolvimento da área de Ciências da Religião no país, epistemologia teológica, esses estudos refletem uma tendência da área de reflexão crítica sobre suas próprias autocompreensões metodológicas, epistemológicas, disciplinares e interdisciplinares. Outro importante resultado dessas discussões é o recente *Dicionário de Ciência da Religião* (USARSKI; TEIXEIRA; PASSOS, 2022), reunindo dezenas de verbetes e pessoas autoras de distintos países.

Historicamente, nota-se que, no contexto europeu do século XIX, a

*Religionswissenschaft* nasce com o objetivo de estudar outras religiões, que não o cristianismo, configurando-se na aproximação das ciências empíricas e se afirmando na negação da teologia, em especial como razão de recusa da teologia hegemônica institucionalizada. No Brasil, diferente da Europa, na segunda metade do século XX, as Ciências da Religião emergem no contexto acadêmico em um período de renovação teológica, encontrando na teologia uma parceira. Tal perspectiva interdisciplinar é salvaguardada nos documentos da área, já em 2016, quando da conquista de sua autonomia como área de avaliação na CAPES e novamente no documento vigente (2019). Essa via colaborativa (CAMURÇA, 2011) é favorecida por empreendimentos teológicos críticos e investigativos, papel desempenhado pelas teologias das religiões e pela teologia da libertação já desde meados do século passado e, mais recentemente, pelos estudos em teologia pública, reforçando a racionalidade pública da teologia como disciplina crítica para a análise do fenômeno religioso. A área de Teologia e Literatura testemunha desse caráter dialógico, cada vez mais consolidada, ela tem contribuído na explicitação de um modo próprio de articulação de diferentes áreas de conhecimento<sup>2</sup> (VILLAS BOAS, 2018b).

A relação crítica entre os diferentes saberes que se dedicam ao estudo da religião, auxiliam no processo de calibragem epistemológica, de tal modo que a teologia, por exemplo, amadureça sua presença pública, não cedendo à tentação de tentar se afirmar em virtude de uma certa autoridade eclesial ou divina, ou mesmo por sua presença de longa data na universidade. Uma tarefa para essa teologia acadêmica é o mapeamento de distintos modelos epistemológicos da teologia (VILLAS BOAS, 2018b; 2020).

Para colocar em curso tal tarefa, faz parte a compreensão das condições de possibilidade de construção do conhecimento em cada contexto. Um primeiro movimento de escavação via método arqueológico de Foucault (1966), nesse sentido, identifica diferentes modos de compreensão de Deus no renascimento, no iluminismo e na modernidade. No primeiro, Deus é reconhecido nas coisas

---

2. O v. 11, n. 24, da Teoliterária – Revista de Teologias e Literaturas, por ocasião da celebração dos 10 anos do periódico, reúne uma série de artigos que expressam matrizes teóricas e epistemológicas de diferentes grupos de pesquisa que se dedicam a esta articulação.

do mundo; no segundo, Deus é transportado para os conceitos puros; no terceiro, uma analítica da finitude substitui a metafísica, o humano ocupa o lugar do absoluto. Ademais, uma vez que o conhecimento é limitado, não se torna mais possível um conhecimento total das coisas. Há, com isso, a percepção de rupturas e descontinuidades epistemológicas, mas há, também, por outro lado, a convivência de distintos modos de produção teológica que, não raro, não se conversam (cf. VILLAS BOAS, 2018b; SENRA; PINTO, 2010). Cabe aqui ainda, como tarefa, uma análise comparada dos distintos métodos arqueológicos que se detêm sobre a questão religiosa, o que possibilitaria uma arqueologia do saber teológico em suas práticas discursivas e sociais no contexto das sociedades pós-seculares<sup>3</sup>.

## 2. Teologia e Estudos de Religião

David Ford (2013), ao escrever uma introdução à teologia, partindo do contexto do norte global de língua inglesa, identifica diferentes modos de relação entre teologia e estudos de religião que acontecem em diferentes tipos de instituição. Em instituições confessionais de formação pastoral, a ênfase tende a ser mais eclesial e ligada à mantenedora que as fomentam. Em instituições, como universidades, que oferecem estudos de religião (*religious studies*), é possível encontrar uma abordagem mais ampla sobre diferentes religiões e a teologia configurará como parte da história de religiões particulares, não existindo um encorajamento para que estudantes produzam alguma espécie de teologia construtiva ou propositiva. Finalmente, também em universidades, a oferta de cursos de teologia e estudos de religião tende a possibilitar o estudo de diferentes tradições religiosas, bem como tematizar descritiva e construtivamente aspectos ligados à verdade, ao belo e à prática nessas tradições. Percebe-se, assim, não apenas a significativa relevância do encontro dos diferentes saberes que se dedicam ao estudo da religião, como a perspectiva de que o fenômeno religioso seja ele mesmo assunto de preocupação teológica.

---

3. Projeto em andamento coordenado por Alex Villas Boas no Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião (CITER) na Universidade Católica Portuguesa, intitulado “Archaeology of the theological knowledge: theological-political discourses issue in post-secular societies”.

No contexto brasileiro, para a perspectiva aqui desenhada, um autor que ajuda a pensar a relação entre teologia e estudos da religião é o teólogo luterano Eduardo Gross. Em um texto que já dista duas décadas, o autor faz um esforço para compreender o lugar da teologia na universidade, atuando, ele mesmo, como um teólogo dentro de um programa *stricto sensu* de Ciência da Religião. Em suas considerações, aponta para uma necessária diferenciação entre *teologia* e *teologia cristã*. Sendo, justamente, uma identificação indiferenciada entre elas, um dos motivos de recusa ao conhecimento teológico no diálogo dos saberes que se dedicam ao fenômeno religioso. As teologias particulares, teologia cristã, teologia judaica, teologia islâmica, entre outras, seriam, assim, objetos a serem analisados. Tal distinção poderia, inclusive, resguardar pessoas teólogas de determinados interesses institucionais. Gross não acredita, nesse sentido, na formulação de uma ciência asséptica como uma *teologia das teologias*, mas na pluralidade de interpretações das tradições religiosas particulares. A pessoa teóloga, portanto, seria uma especialista que maneja linguagem, mitos e conceitos de uma determinada tradição de maneira competente. Em seu horizonte está a construção de uma disciplina dialógica em que cada teologia particular seria analisada em sua capacidade de lidar com as reivindicações das outras teologias e mitologias<sup>4</sup> (GROSS, 2011, p. 331-337).

Entre as tarefas da teologia no contexto dos estudos da religião, Gross (2001, p. 337-341) enumera (i) a clarificação das terminologias de uma tradição religiosa particular; (ii) a explicitação crítica de elementos teológicos e religiosos pressupostos em discursos; (iii) a compreensão do caráter teológico da tomada de posição de recusa ao religioso, ao sagrado ou ao divino. Esses aspectos buscam auxiliar na superação de superficialidades na análise das religiões ou mesmo na autocompreensão das disciplinas acadêmicas.

Por fim, Gross (2001, p. 341-343) se ocupa em pensar o elemento propositivo da teologia. Reflexão que, segundo o autor, poderia ser considerada também pelas outras disciplinas que se ocupam com religião. A caracterização da teologia exposta por Gross é de perfil técnico, onde ela funciona como uma análise

---

4. Para Gross (2001), enquanto discursos produzidos no interior de uma religião particular, a teologia privilegia uma linguagem mais conceitual, enquanto a mitologia se caracteriza por uma linguagem narrativa, não existindo uma hierarquia entre elas.

crítica de teologias e mitologias particulares. O caráter propositivo da teologia, por sua vez, se apresenta já em sua apreciação crítica das consequências práticas e impacto no mundo da constatação dos elementos teológicos de uma tradição particular.

Ora, qualquer proposta de reelaboração do universo simbólico de uma tradição religiosa dada, assim como qualquer questionamento da realidade a partir de uma tradição religiosa *é uma forma de teologia propositiva* – seja o estudioso da religião que faz tais propostas, teólogo ou não, seja crente ou descrente, seja confessionalmente engajado ou não (GROSS, 2001, p. 343).

Reconhece-se, assim, que uma teologia crítica não está assepticamente distanciada de seu objeto, mas busca avaliá-lo diante da sociedade concreta da qual ambos, pessoa pesquisadora e objeto investigado, participam. Tal avaliação propositiva faz parte do caráter hermenêutico da teologia e é ampliado pelo diálogo com os demais estudos da religião (GROSS, 2001, p. 343-345). Gross coloca em curso, assim, a problematização da disciplina teológica como disciplina acadêmica, levantando pertinentes questões para uma possível (re)elaboração desse saber. O caminho de preocupação metodológica exposto por Eduardo Gross dialoga com o modo de compreensão do saber teológico conforme exposto por David Tracy.

### 3. A tipologia de David Tracy para os modelos teológicos

David Tracy (1975), propõe uma tipologia de modelos contemporâneos de se fazer teologia que visam responder, cada um deles, a seu modo, aos desafios da modernidade. Essa tipologia terá nossa atenção adiante, antes disso, aprofundando a discussão do presente tópico, cabe ainda refletir sobre o elemento da religião como assunto da teologia. Sobre a conexão entre teologia e estudos da religião, vale situar aspectos sobre a teoria teológica da religião desenvolvida por este teólogo católico estadunidense. Com efeito, o modo como ele se dedica ao fato religioso em obras como *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology* (1975), *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, (1981), *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion,*

*Hope* ([1987] 1994), permite que se tirem algumas conclusões que podem ajudar a pensar a questão religiosa também no contexto brasileiro em que vai se afirmando uma perspectiva interdisciplinar nos estudos de religião. Sintetizamos aqui cinco pontos<sup>5</sup>:

1. Cada religião particular funciona como espaço para o estudo do fenômeno religioso. Com isso, uma conceituação totalizante da religião é indesejável. Em virtude da complexidade da questão religiosa, as apreciações sobre tal fenômeno são sempre apenas relativamente adequadas. Uma via possível de análise é a preocupação com elementos comuns e compartilhados entre experiências religiosas e em modos de se tentar dar sentido à vida.

2. O tema do pluralismo é valorizado por Tracy. Isto se desdobra na percepção de uma pluralidade de religiões e de abordagens teóricas sobre a religião, bem como no reconhecimento das ambiguidades presentes nestes âmbitos. Nessa direção, o autor indica a impossibilidade de uma abordagem ingênua ou unidimensional do dado religioso.

3. Conflitos de interpretações, bem como *semelhanças-na-diferença* (analogias) estão presentes na análise da religião. Uma imaginação analógica, permite, por exemplo, que a teologia seja pensada em suas particularidades assemelhadas às particularidades de outros saberes.

4. Religiões particulares possuem interpretações que assumem o status de um clássico. Esses clássicos religiosos resistem à dominação, de tal modo que sempre de novo podem dar origem a desvendamentos de sentido. A conversação com os clássicos, assim, coloca em risco certeza pré-concebidas, bem como ajuda na valorização das diferenças entre distintas tradições e busca evitar reducionismos.

5. Uma dimensão ético-política compartilhada por distintas tradições religiosas como a judaica e a cristã comunicam de uma força autocrítica presente no próprio fenômeno religioso, informando a possibilidade de revisão crítica de distintas interpretações das religiões.

---

5. Para a discussão mais ampliada que leva aos cinco pontos aqui livremente reproduzidos veja: *A teoria teológica da religião de David Tracy* (ZEFERINO; SINNER, 2019).

Os elementos de análise crítica do fato religioso, de hermenêutica das tradições religiosas e de conversação com os clássicos, já apontam para aspectos constituintes das reflexões metodológicas de Tracy que nos ocupam na sequência.

### **3.1 Aspectos do pensamento tracyano**

David Tracy nomeia como suas grandes preocupações o pluralismo religioso e a secularização. Os desafios oriundos da modernidade, fazem com que um teólogo como Tracy não aceite nem, por um lado, uma diluição das religiões numa espécie de mínimo denominador comum, nem, por outro, uma resignação das religiões ao âmbito privado. Teólogos que não aceitam a questão do pluralismo, oferecem suas resistências de modo a ignorá-lo, afirmando, por vezes, toda sorte de sistemas fechados de crenças autorreferenciais. Para aquelas pessoas que assumem o desafio de pensar o pluralismo teologicamente, a questão do lugar das religiões e do próprio pensamento teológico no espaço público se torna um desafio. David Tracy está nessa segunda posição, alguém pertencente à uma determinada tradição religiosa, que faz opções teóricas a partir de dentro dessa tradição, mas que compreende a necessidade de uma publicidade do discurso teológico assumindo o pluralismo religioso como um enriquecimento da condição humana e da questão religiosa na situação contemporânea. A ênfase na pessoa teóloga, é extraída do arcabouço teórico de Tracy, pois ele confere especial atenção ao sujeito pensante que entra no jogo de conversação dos saberes e das religiões.

Aqui, o interesse em Tracy se justifica tanto pela relevância desse autor para o desenvolvimento de uma teologia pública, bem como por sua constante preocupação com a construção de um modo próprio de se fazer teologia que seja adequado ao contexto acadêmico. David Tracy e suas obras principais são ainda desconhecidas de grande parte do público brasileiro<sup>6</sup>, porém, como apresentado no tópico anterior, seu pensamento pode auxiliar a pensar critérios de análise de discursos teológicos.

---

6. Ao se buscar no catálogo de teses e dissertações da CAPES, encontram-se três teses que fazem referência ao trabalho de Tracy (HERRERA RODRIGUEZ, 2014; MELO, 2017; LOPES, 2019). Elas destacam o elemento da conversação com os clássicos religiosos, a apreciação tracyana sobre um falar de Deus e a possibilidade de se haurir da teologia tracyana para o diálogo com a bioética.

Desde sua tese doutoral, no final dos anos 1960, David Tracy tem se dedicado a questões de base hermenêutica, epistemológica e metodológica em teologia. *The Achievement of Bernard Lonergan* (1970) é o livro resultado de sua tese, no qual se dedica ao pensamento de seu professor, explorando questões de método. Em 1975, com *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology* e, especialmente, com *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism* (1981), o autor postula uma refinada hermenêutica teológica revisionista que concebe uma metodologia de correlação crítica entre a interpretação da condição humana e do fato religioso na situação contemporânea e a interpretação dos clássicos da religião, da arte e da razão. Essa base dialógica e interdisciplinar percorre outras produções do autor que seguem aprofundando elementos-chave de seu pensamento como em *Talking about God: Doing Theology in the Context of Modern Pluralism* (1983, com John Cobb, uma das principais referências da assim chamada teologia do processo), *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope* ([1987] 1994), *Dialogue with the Other: The Inter-religious Dialogue* (1990) e em *On Naming the Present: God, Hermeneutics, and Church* (1994, uma coletânea de artigos anteriormente publicados na Revista *Concilium*, onde Tracy atuou de modo intenso durante décadas). David Tracy, como se vê, é um autor profícuo para se pensar uma teologia pública que abraça o desafio de uma racionalidade pública diante de um contexto multifacetado, fazendo refletir sobre respostas, linguagens e abordagens teológicas adequadas diante de sociedades plurais e com diferentes relações com a secularização.

Em sua busca por critérios públicos de argumentação, o autor oferece uma série de elementos que podem ser valiosos à pessoa teóloga interessada em referenciais para a análise do fenômeno religioso e de suas expressões teológicas. É possível afirmar que no edifício teórico tracyano há uma preocupação com a transparência dos processos de explicitação e publicização das alegações de sentido e verdade de uma determinada teologia. Mesmo a abertura ao pluralismo como enriquecimento, algo que poderia simplesmente se aceitar como algo dado, para Tracy, carece de que os critérios que suportam tal abertura sejam devidamente externalizados. Somente assim se está no âmbito de critérios teológicos públicos e não privados (TRACY, 1981).

Cada um dos públicos da teologia – igreja, academia e sociedade – possui suas estruturas de plausibilidade, ao explicitá-las a pessoa teóloga contribui justamente ao clarificar os termos utilizados em cada discussão. Sem ignorar conflitos ou contradições, a pessoa teóloga pode enfrentar as questões de sentido e verdade presentes nos paradigmas válidos nos discursos teológicos eclesiais, acadêmicos e presentes na sociedade. Efetivamente, para cada público teológico, David Tracy propõe uma disciplina teológica referencial. A teologia fundamental, cujo público referencial é a academia, se dedica à questão da verdade, a teologia sistemática, que possui como referência a igreja, ocupa-se da questão do belo, a teologia prática, que tem como primeira audiência a sociedade, desenvolve uma reflexão sobre o bem. Todos os públicos conversam entre si, existindo uma distinção referencial entre eles. Teologias fundamentais, na compreensão de Tracy, baseando-se naquilo que há de comum nas experiências humanas e nas disciplinas acadêmicas, oferecem argumentos razoáveis para pessoas religiosas e não religiosas em um discurso público acessível a qualquer pessoa em virtude de sua referência à experiência, inteligência, racionalidade e responsabilidade humanas (TRACY, 1975; 1981).

Tornados explícitos, os argumentos teológicos podem ser questionados ou mesmo refutados na conversação acadêmica. Com isso, esse modo de fazer teologia pública tende à interdisciplinaridade e à uma mais profunda percepção da teologia dentro do conjunto ampliado das ciências, em especial as humanidades. Para Tracy, a categoria privilegiada para essa abordagem interdisciplinar é aquilo que ele denomina de clássicos religiosos. Para ele, um clássico, que pode ser uma pessoa, um evento, uma pintura, uma música, um texto, comunica ao humano algo de sua própria humanidade<sup>7</sup>. Ao se acessar o modo como determinada teologia interpreta clássicos religiosos, torna-se possível explicitar as alegações de sentido e verdade desta interpretação, sua epistemologia e sua ética. Outro ponto relevante, que coopera para o desenvolvimento de critérios de análise de

---

7. Para uma apresentação mais detalhada sobre a noção tracyana de clássicos veja: *Hermeneútica e teologia pública: elementos para a construção do discurso teológico em interlocução com os clássicos desde a Literatura a partir de David Tracy* (ZEFERINO, 2018a); *O sofrimento dá o que pensar: teologia pública em diálogo com a literatura marginal* (ZEFERINO; FERNANDES, 2020).

modelos teológicos é aquilo que Tracy chama de constantes da fala teológica - a interpretação das tradições religiosas e a interpretação da situação contemporânea (TRACY, 1975; 1981).

Esse tipo de teologia pública pode ajudar a clarificar as distintas formas em que as religiões e os discursos teológicos se desenvolvem dentro de diferentes âmbitos como o social, o eclesial e o acadêmico. Para dar continuidade a esta reflexão, que tem por base a possibilidade de uma teologia crítica acadêmica diante de um contexto de pluralismos, vale atentar para aspectos que compõem a teologia comparativa como disciplina operante no conjunto dos estudos de religião.

Em verbete escrito por Tracy para a *Encyclopedia of Religion* (TRACY, [1987] 2005), o autor defende que enquanto disciplina que integra os estudos de religião, uma teologia contemporânea, independentemente de sua tradição, deverá ser uma teologia comparativa, assumindo o pluralismo religioso desde o início também para a apreciação crítica de qualquer autocompreensão teológica. Mesmo que o termo não seja unânime, Tracy defende a validade do uso da teologia para indicar interpretações intelectuais de qualquer tradição religiosa, mesmo quando não se está tratando de uma tradição religiosa teísta. Parte-se da percepção de que uma noção ampliada do próprio termo *teologia*, como reflexão sobre Deus ou deuses, pode ser útil uma vez que a grande maioria das religiões possuem reflexões mais estritamente intelectualizadas de suas autocompreensões. Entre as questões que uma teologia comparativa levanta estão: o modo como uma religião se dedica à condição humana (como a questão do sofrimento) (i); o caminho de transformação que essa religião oferece, sua compreensão de salvação, libertação, iluminação, e como isso se relaciona com as propostas de outras religiões (ii); a compreensão que esta tradição possui de uma realidade última e como ela se relaciona com as compreensões de outras tradições, podendo ser noções como sagrado, vazio, divino, Deus, deuses, natureza (iii).

A teologia comparativa, desse modo, oferece uma interpretação da autocompreensão de uma determinada religião particular em um contexto de pluralismo religioso com atenção às principais questões e respostas elaboradas por essas tradições. Tracy oferece quatro premissas para o exercício da teologia

comparativa: 1. A necessidade de reinterpretção dos símbolos centrais de uma determinada tradição religiosa para dentro do contexto de um mundo plural; 2. A interpretação de uma determinada tradição religiosa precisa estar em compasso com novas exigências epistemológicas que incorporam tanto a tradição como o cenário atual de pluralismo religioso; 3. Pessoas teólogas devem arriscar pensar o pluralismo desde bases explicitamente teológicas; 4. A interpretação das tradições religiosas deve passar por uma hermenêutica de resgate e uma hermenêutica de suspeita. Compreende-se que não há interpretação que seja inocente, não há tradição religiosa sem ambiguidades, assim como não há intérprete sem contexto. Desse modo, o exercício teológico assume o risco da interpretação dos grandes símbolos das tradições religiosas para dentro da situação contemporânea para, então, apresentá-la para a comunidade acadêmica ampliada dos estudos de religião. Esta percepção reverbera o método teológico conforme exposto em *Blessed Rage for Order*, a saber, que a teologia se dá na correlação crítica entre a interpretação da situação contemporânea e a interpretação de uma tradição religiosa particular. O que, em *The Analogical Imagination*, recebe o refinamento da noção de clássicos em perspectiva interdisciplinar, na análise dos clássicos da arte, da razão e da religião.

O processo de interpretação aludido por Tracy aponta para um caráter central do fazer teológico no século XX em sua compreensão como ciência hermenêutica (cf. GEFFRÉ, 1989) e como exercício de compreensão, explicação e aplicação desta interpretação de uma tradição religiosa particular em uma situação particular. Daí que a primeira pergunta levantada pela teologia comparativa será propriamente teológica, sobre como uma determinada tradição lida com questões como o sofrimento, por exemplo. Isso permitirá que sejam explicitados os elementos normativos daquela tradição teológica, quais seus cânones, qual o lugar da tradição em sua fundamentação teórica, qual espaço as pesquisas científicas ocupam na formulação de sua argumentação. Cada tradição teológica, ao tentar pensar questões atuais, acessará sua tradição, bem como terá uma interpretação do tempo presente. O modo como esses recursos são feitos é central na análise do funcionamento desses modelos teológicos. A pessoa teóloga, aqui, deve ter em mente que nem sempre essas tradições religiosas conseguiram dar

respostas adequadas às questões levantadas pela situação contemporânea. E que mesmo a percepção das demandas atuais pode acontecer de modo diverso.

Diante de sua explicação da disciplina de teologia comparativa, Tracy define a teologia como correlação crítica entre as alegações de sentido e verdade de uma tradição religiosa e as alegações de sentido e verdade presentes na situação histórica para dentro da qual aquela tradição religiosa está sendo interpretada. O autor ainda ressalta o ganho que a teologia obteve com a emergência dos estudos de religião, em especial da história das religiões, ao desafiar as teologias, não fundamentalistas, de diferentes tradições teológicas, a reconhecerem-se na relação com outras tradições teológicas.

### 3.2 Sobre modelos teológicos

No segundo capítulo de *Blessed Rage for Order*, intitulado *Five Basic Models in Contemporary Theology*, o autor reflete sobre o uso de modelos para a análise teológica. A primeira clarificação do autor é sobre a opção por modelos de divulgação (*disclosure models*), pois o que está em jogo são modos de representação de Deus, da humanidade, do mundo, com diferentes graus de adequação, não imagens rígidas desses objetos. Os modelos de divulgação providenciam termos e relações básicas que ajudam a entender pontos de vista que tiveram lugar em situações históricas particulares. Em consonância, outra definição de saída feita por Tracy é sua atenção ao que chama de sujeito-referente e objeto-referente presentes nos diferentes modelos teológicos analisados, que são, para ele, termos e relações básicas para a compreensão do fenômeno. Ainda outra definição basilar de sua análise é o recurso às constantes da fala teológica, a saber, como que esses modelos teológicos fazem uso de sua tradição religiosa e como acessam a condição humana na situação contemporânea. Finalmente, o autor ainda indica que em cada um desses modelos, deve-se atentar para o modo como se dá a relação com a modernidade e com a tradição cristã. Assim, partindo do cristianismo, Tracy oferece uma abordagem de cinco modelos teológicos: o ortodoxo, o liberal, o neo-ortodoxo, o modelo da teologia radical e o revisionista.

1. No modelo da teologia ortodoxa a modernidade não desempenha um papel significativo em sua argumentação interna. O que está em jogo é uma ade-

quada articulação das crenças da tradição eclesial da qual a pessoa teóloga faz parte. O objeto-referente, aqui, é uma compreensão sistemática das crenças de uma tradição eclesial, enquanto o sujeito-referente é um teólogo crente localizado dentro da tradição eclesial que estuda.

2. No modelo da teologia liberal, ou modernista, há uma genuína preocupação da pessoa teóloga cristã com as premissas básicas e com os valores éticos da modernidade secular. A atenção às novas disciplinas filosóficas, históricas e das ciências naturais fizeram com que fosse possível uma nova apreciação crítica da tradição cristã. Há, aqui, portanto, uma dupla fidelidade da pessoa teóloga liberal: com as compreensões e valores fundamentais da tradição cristã e com os valores e compreensões fundamentais da modernidade – o que se traduz numa tentativa de releitura da tradição cristã à luz da modernidade. O sujeito-referente, portanto, é aquele cuja consciência está comprometida com os valores da modernidade, enquanto o objeto-referente é uma determinada tradição cristã repensada de acordo com as críticas da modernidade.

3. O modelo da teologia neo-ortodoxa, segundo Tracy, deve ser pensado no contexto maior da teologia liberal. Localizada já numa crítica à modernidade, mas não como recusa da modernidade nem como anti-modernidade. Sua crítica consistia, sobretudo, em não perceber a proposta liberal como adequada a aspectos negativos da vida, como a questão do sofrimento, bem como há uma recusa da interpretação liberal do evento de Jesus Cristo. Neste modelo, o sujeito-referente é alguém consciente dos limites do otimismo ilustrado e em busca de uma autêntica fé cristã na dialética relação com Deus, o que denota uma ênfase experiencial, diferindo do crente do modelo ortodoxo. O objeto-referente, por sua vez, é o totalmente Outro, compreendido como Deus de Jesus Cristo.

4. O modelo da teologia radical, cuja representante mais significativa é a teologia da morte de Deus, parte da premissa de que aquele Deus totalmente Outro outrora reivindicado não possui mais espaço, devendo sair de cena para que o homem livre possa viver. O sujeito-referente, aqui, é a pessoa teóloga comprometida com valores da intelectualidade secular, contemporânea e pós-moderna. O objeto-referente, por sua vez, é a reformulação do cristianismo tradicional

à luz da morte de Deus, concebendo Jesus como paradigma ético de uma vida vivida em favor das outras pessoas, ou como modelo de uma humanidade autenticamente livre.

5. O modelo revisionista é aquele eleito por Tracy para sua própria proposta de teologia construtiva. Ciente dos limites, mas também dos alcances dos modelos liberal, neo-ortodoxo e radical, o modelo revisionista, à luz de avanços filosóficos e científicos mais recentes e que não estavam disponíveis quando da formulação de outros modelos, pretende uma reinterpretação da tradição cristã e da consciência pós-moderna. O sujeito-referente do modelo revisionista possui uma dupla fidelidade: com uma revisão dos valores e crenças de uma autêntica secularidade e com uma revisão dos valores e crenças de um autêntico cristianismo. Tanto cristianismo como secularização devem ser avaliados com base em critérios públicos de argumentação acerca de suas pretensões de sentido e verdade. O objeto-referente, a seu turno, é a correlação crítica entre os sentidos manifestados nas experiências humanas comuns e os sentidos presentes nos temas centrais da tradição cristã.

Todos esses modelos teológicos possuem uma variedade de propostas teológicas particulares que podem atender seus escopos, bem como figuras referenciais como Friedrich Schleiermacher para a teologia liberal ou Karl Barth para o modelo neo-ortodoxo (que na versão católica, para Tracy, poderia incluir autores como Karl Rahner), John Cobb para a teologia do processo como exemplo do modelo revisionista, ou ainda Paul van Buren como representante da teologia da morte de Deus para o modelo da teologia radical. Esse exercício tipológico pode auxiliar na explicitação das bases epistemológicas de cada modelo, ainda por se aprofundar, contudo. Ainda assim, ajuda a oferecer uma visualização panorâmica das permanências e incidências desses modelos no contexto atual, bem como permite uma leitura crítica desses modelos a partir das semelhanças, tensões, diferenças e controvérsias existentes entre eles.

Como classificação elaborada por Tracy em meados da década de 1970, vale indicar a ausência, por exemplo, da teologia da libertação e de um possível modelo de teologias contextuais. Com Scannone (1982; cf. VILLAS BOAS,

2018b), pode-se pensar numa classificação da teologia latino-americana em quatro ramos caracterizados pelo método indutivo: Teologia Pastoral; Teologia da Revolução; Teologia da Libertação; Teologia da Cultura (*Teología del Pueblo*). Rudolf von Sinner (2018) detecta o que denomina de algumas tendências no cenário teológico latino-americano (não restrito ao âmbito acadêmico), no qual fala sobre uma teologia sob o signo da libertação, nomeadamente a teologia da libertação; uma teologia sob o signo da interculturalidade, com especial atenção às teologias das religiões; uma teologia sob o signo do Espírito, onde se destacam os pentecostalismos; e uma teologia sob o signo da prosperidade, dando ênfase para o fenômeno do neopentecostalismo e da teologia da prosperidade<sup>8</sup>. Percebe-se, assim, uma tarefa constante de compreensão e caracterização de movimentos teológicos que vão se afirmando tanto em contextos eclesiais, como acadêmicos.

## Considerações finais

A epígrafe de Rubem Alves que saúda o leitor deste artigo é oriunda de sua tese doutoral, na qual critica os limites da linguagem teológica diante das demandas de uma humanidade que se compreende como histórica. Se a linguagem teológica afasta o humano da realização de sua liberdade, condenando-o à passividade diante de um Deus que a tudo justifica (teodiceia) e protegendo-o dentro dos limites de uma linguagem tradicional, ela se distancia do desejo incorporado por outros atores, como aqueles das ciências humanas e representantes de um humanismo político. Duas tarefas teológicas então emergem: considerar seriamente tais críticas e reler as tradições teológicas em busca de suas contribuições para ajudar a pensar o humano em seus processos de libertação oriundos das agendas do século XX, e sua crescente complexidade emergente no século XXI, em que o referencial dialético parece ser insuficiente. Poderíamos, então, indicar alguma aderência ao projeto tracyano?

---

8. Uma obra referencial de sistematização da então efervescente teologia da libertação foi a tese doutoral de Clodovis Boff (1993) em 1976, publicada em português em 1978 e com nova edição incluindo prefácio autocrítico em 1993, onde o autor comenta a possibilidade de se privilegiarem ainda outras mediações do que as ciências sociais, com especial destaque à mediação filosófica. Uma continuação dialógica do projeto tracyano na relação com a teologia latino-americana, poderia haurir de autores como C. Boff, mas também Juan Luís Segundo que, em obras como *Liberación de la Teología* (1975), oferece uma apreciação crítica da teologia de Tracy (cf. HAWKS, 1990).

A reflexão desenvolvida nas páginas anteriores, localizada no âmbito dos estudos de religião no Brasil, percebe a exigência de se problematizar o lugar e o papel da teologia no diálogo interdisciplinar, de tal modo que essa disciplina não se recolha emudecida em seu pátio particular protegida em sua autorreferencialidade, nem se imponha como *Regina Scientiarum* deixando afônicos outros saberes cuja interlocução só é permitida de modo ancilar uma vez reconhecido seu caráter *sui generis*. Para tanto, ocupamo-nos do saber teológico em seu potencial analítico, a partir do qual pode desenvolver apreciações críticas em sua leitura de mundo, seja na investigação da condição humana e da questão religiosa na situação contemporânea, seja no recurso às tradições teológicas.

Ainda que com limites no que diz respeito à problematização de uma análise das condições de possibilidade da emergência de modelos epistemológicos, David Tracy oferece interessantes contribuições para o avanço do debate da teologia com a racionalidade pública. Em síntese, compreende-se a proposta tracyana de construção da teologia como a interpretação dos sentidos presentes nas experiências e linguagens humanas comuns em correlação crítica com a interpretação dos sentidos manifestados nos clássicos da arte, da razão e da religião. Nesse processo, ao máximo possível, devem ser explicitadas as estruturas de plausibilidade de cada objeto investigado, esteja ele no âmbito eclesial, social ou acadêmico. Por mais que o fato religioso seja algo mais amplo, os textos religiosos permitem uma abordagem significativa das pretensões de sentido e verdade de uma tradição religiosa particular. Esses textos religiosos, por sua vez, configuram-se em grandes desafios hermenêuticos para qualquer abordagem teórica, ao que o autor compreende ser necessária uma dupla apreciação de textos religiosos, fazendo com que se coloque em curso uma hermenêutica de resgate (revisionista) da tradição acompanhada por uma hermenêutica da suspeita (cf. RICOEUR, 1970). Uma teologia fundamental, nesse horizonte, pode operar como plataforma de testagem de hermenêuticas possíveis do fato religioso, de tal modo que é o próprio fenômeno religioso, em virtude de sua complexidade e caráter multifacetado, que se impõe como desafio às tentativas de interpretação. Essa mesma dinâmica metodológica, como indicado no tópico em que se refletiu sobre critérios para a análise de modelos teológicos, pode ser acessada como

em um exercício de teologia comparativa em que, ao se dar um passo para trás, operacionaliza-se esse instrumental para a análise de teologias presentes e atuantes no contexto atual. Entretanto, o próprio modelo fundamentacional em que são elaboradas as teologias fundamentais também exige sua problematização após o estabelecimento da crítica ao modelo kantiano de fundamentação, modelo esse que incorre no risco de corroborar na autorreferencialidade das teologias fundamentais.

Entre as tarefas remanescentes, portanto, está ainda a problematização daquilo que se pode colocar em curso como *hermenêutica crítica* da situação contemporânea e das tradições teológicas incluindo seus sujeitos epistemológicos<sup>9</sup> para que as abordagens aos modos de construção de conhecimento e suas condições de possibilidade integrem a configuração de uma teologia crítica como disciplina acadêmica desde a interação com uma racionalidade pública, categoria que também demanda sua problematização, mas que, entretanto, Tracy aponta caminhos de aproximação.

## Referências

- BOFF, Clodovis. *Teologia e prática: Teologia do Político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- CAMURÇA, Marcelo. Les Sciences Religieuses: um olhar a partir do Brasil para o campo de estudo das Ciências da Religião na França. *Estudos de Religião*, v. 25, n. 41, p. 12-28, 2011.
- CAPES - COORDENAÇÃO DE APERFEIÇOAMENTO DE PESSOAL DE NÍVEL SUPERIOR. *Documento de Área*. Área de Ciências da Religião e Teologia. 2016. Disponível em: [https://www.gov.br/capes/pt-br/centrais-de-conteudo/44\\_TEOL\\_docarea\\_2016.pdf](https://www.gov.br/capes/pt-br/centrais-de-conteudo/44_TEOL_docarea_2016.pdf). Acesso 07 jan. 2022.
- CAPES - COORDENAÇÃO DE APERFEIÇOAMENTO DE PESSOAL DE NÍVEL SUPERIOR. *Documento de Área*. Área de Ciências da Religião e Teologia. 2019. Disponível em: <https://www.gov.br/capes/pt-br/centrais-de-conteudo/ciencia-religiao-teologia-pdf>. Acesso 07 jan. 2022.
- FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.

---

9. Em *Blessed Rage for Order*, Tracy apresenta a relevância tanto da fenomenologia, para investigar a experiência humana, como da hermenêutica, no trabalho de interpretação de textos religiosos (cf. também FREI, 1992, p. 30-34).

- FORD, David F. *Theology: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- FREI, Hans. *Types of Christian Theology*. New Haven/London: Yale University Press, 1992.
- GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica*. Trad. Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1989.
- HAWKS, James. Juan Luis Segundo's Critique of David Tracy. *The Heythrop Journal*, v. 31, p. 277-294, 1990.
- HERRERA RODRÍGUEZ, Luis Augusto Dario Tomás. *Conversando com Qoyllurit'i: la hermenéutica teológica de David Tracy y el diálogo teológico intercultural con los clásicos religiosos andinos*. Tese (Doutorado em Teologia). Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Belo Horizonte, 2014.
- JACOBSEN, Eneida. Modelos de teologia pública. In: ZWETSCH, Roberto; CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von. *Teologia Pública em Debate*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011, p. 53-70.
- LOPES, Tiago de Freitas. *Falar de Deus: uma conversação entre David Tracy e Simone Weil*. Tese (Doutorado em Teologia). Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Belo Horizonte, 2019.
- MELO, Evandro Arlindo de. *A bioética teológica e a construção de um discurso para uma sociedade secular e plural a partir das contribuições da teologia pública*. Tese (Doutorado em Teologia). Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Curitiba, 2017.
- PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013.
- RICOEUR, Paul. *Freud and Philosophy. An essay on Interpretation*. Translated by Denis Savage. New Haven/London: Yale University Press, 1970.
- SEGUNDO, Juan Luis. *Liberación de la Teología*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1975.
- SENRA, Flavio. Estudos de Ciência(s) da(s) Religião(ões) e Teologia no Brasil: Situação atual e perspectivas. *REVER*, v. 15, n. 2, p. 196-214, 2015.
- SENRA, Flavio; PINTO, Helder de Souza Silva. Rupturas epistemológicas e o discurso sobre Deus. Uma leitura a partir de Michel Foucault. *Horizonte*, v. 8, n. 18, p. 27-64, 2010.
- SINNER, Rudolf von. *Public Theology in the Secular State: A Perspective from the Global South*. Zürich: LIT Verlag, 2021.
- SINNER, Rudolf von. *Teologia Pública num Estado Laico: Ensaios e Análises*. São Leopoldo: Sinodal, 2018.

- SMIT, Dirk J. The Paradigm of Public Theology: Origins and Development. In: BEDFORD-STROHM, Heinrich; HÖHNE, Florian; REITMEIER, Tobias. (eds.) *Contextuality and Intercontextuality in Public Theology*. Münster: LIT Verlag, 2013, p. 11-23.
- SOARES, Afonso M. L.; PASSOS, João Décio. (orgs.). *Teologia pública. Reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011.
- TRACY, David. *The Achievement of Bernard Lonergan*. New York: Herder and Herder, 1970.
- TRACY, David. *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*. New York: Crossroad, 1981.
- TRACY, David. *Dialogue with the Other: The Inter-religious Dialogue*. Louvain: Peeters Press, 1990.
- TRACY, David. *On Naming the Present: God, Hermeneutics, and Church*. Maryknoll: Orbis Books, 1994.
- TRACY, David. *A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2006.
- TRACY, David. A teologia na esfera pública: três tipos de discurso público. *Perspectiva Teológica*, v. 44, n. 122, p. 29-51, 2012.
- TRACY, David. *Blessed rage for order: the new pluralism in theology*. New York: The Seabury Press, 1975.
- TRACY, David. *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*. Chicago: The University of Chicago Press, [1987] 1994.
- TRACY, David. Theology: Comparative Theology. in JONES, Lindsay (ed.). *Encyclopedia of Religion*. Michigan: Thomson Gale, 2005, p. 9126-9134.
- TRACY, David.; COBB Jr., John B. *Talking About God: Theology in the Context of Modern Pluralism*. New York: Seabury Press, 1983.
- USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio (Orgs.). *Dicionário de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulus/Paulinas/Loyola, 2022.
- VILLAS BOAS, Alex. Ideologia como sistema de crença. In: ZACHARIAS, R.; MANZINI, R. (orgs.). *A doutrina social da Igreja e o cuidado com os mais frágeis*. Coleção Fé & Justiça. São Paulo: Paulinas, 2018a, p. 329-346.
- VILLAS BOAS, Alex. *Introdução à epistemologia do fenômeno religioso: interfaces entre ciências da religião e teologia*. Curitiba: InterSaber, 2020.
- VILLAS BOAS, Alex. *Perspectiva interdisciplinar da teologia no Brasil: o de*

- bate epistemológico da Área de Ciências da Religião e Teologia. *Interações*, v. 13, n. 24, p. 260-286, 2018b.
- VILLAS BOAS, Alex. Teologia em diálogo com as ciências humanas: novos desafios epistemológicos. *Anais do I Congresso Internacional de Teologia do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCPR*, Curitiba, p. 3-16, 2019.
- VILLAS BOAS, Alex; ZEFERINO, Jefferson; SERRATO, Andreia. Teopato-diceia: Espiritualidade, Cultura e Práxis. *Teoliterária*, v. 11, n. 24, p. 214-241, 2021.
- ZEFERINO, Jefferson. A teologia pública no Brasil: análise de um mapeamento. *Interações*, v. 5, n. 1, p. 90-107, 2020a.
- ZEFERINO, Jefferson. Estudos sobre teologia pública no contexto brasileiro: aspectos de um campo de pesquisa em construção. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 12, n. 36, p. 151-166, 2020b.
- ZEFERINO, Jefferson. Hermenêutica e teologia pública: elementos para a construção do discurso teológico em interlocução com os clássicos desde a Literatura a partir de David Tracy. *Teoliterária*, v. 8, n. 15, p. 154-192, 2018a.
- ZEFERINO, Jefferson. *Karl Barth e teologia pública: contribuições ao discurso teológico público na relação entre clássicos teológicos e res publica no horizonte da teologia da cidadania*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Teologia. Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2018b.
- ZEFERINO, Jefferson; FERNANDES, Marcio Luiz. O sofrimento dá o que pensar: teologia pública em diálogo com a literatura marginal. *Teoliterária*, v. 10, n. 21, p. 470-497, 2020.
- ZEFERINO, Jefferson; SINNER, Rudolf von. A teoria teológica da religião de David Tracy. *Horizonte*, v. 17, n. 53, p. 676-701, 2019.