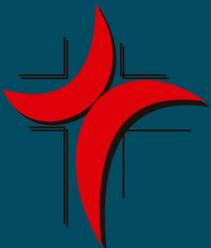


ISSN 2525-846X

# Encontros Teológicos

V.39 | N.2 | Maio-Agosto | 2024

## BIOÉTICA



FUNDAÇÃO DOM JAIME DE BARROS CÂMARA  
INSTITUTO TEOLÓGICO DE SANTA CATARINA  
FACULDADE CATÓLICA DE SANTA CATARINA





Fundação Dom Jaime de Barros Câmara  
Instituto Teológico de Santa Catarina – ITESC  
Faculdade Católica de Santa Catarina – FACASC  
<http://www.facasc.edu.br>

# Encontros Teológicos

ISSN 2525-846X

FUNDAÇÃO DOM JAIME DE BARROS CÂMARA  
**INSTITUTO TEOLÓGICO DE SANTA CATARINA – ITESC**  
**FACULDADE CATÓLICA DE SANTA CATARINA – FACASC**

[Catalogação na fonte por Daurecy Camilo (Beto)]  
CRB-14/416

Encontros Teológicos. Revista da Faculdade Católica de Santa Catarina – FACASC e do Instituto Teológico de Santa Catarina – ITESC, Florianópolis, Volume 39, Número 2, Maio-Agosto, 2024, p. 311-658.

Quadrimestral ISSN 2525-846X

I. Faculdade Católica de Santa Catarina II. Instituto Teológico de Santa Catarina

**CDU 2 (05)**

ENDEREÇO

Faculdade Católica de Santa Catarina – FACASC  
Caixa Postal 5041  
88040-970 Florianópolis, SC  
Fone/Fax: (48) 3234-0400  
Home Page: [www.facasc.edu.br](http://www.facasc.edu.br)  
E-mail: [revista@facasc.edu.br](mailto:revista@facasc.edu.br)

Editoração eletrônica: Atta

Projeto gráfico da capa: Domingos Volney Nandi

Printed in Brasil

**Pede-se permuta**  
**Exchange is Requested**

Nota: O autor de cada artigo desta publicação assume a responsabilidade das opiniões que expressa.

*Publicação dirigida aos agentes de pastoral das igrejas e aos professores universitários, pesquisadores e alunos nas áreas da Teologia, das Ciências da Religião e Ciências Humanas em geral, com o objetivo de favorecer a formação religiosa, social e humana, promover o debate e incentivar a troca de informações sobre temas teológicos, pastorais e sociais.*

## ENCONTROS TEOLÓGICOS

A revista ENCONTROS TEOLÓGICOS é um periódico quadrimestral da Faculdade Católica de Santa Catarina (FACASC) e do Instituto Teológico de Santa Catarina (ITESC), instituições de ensino superior que têm como mantenedora a Fundação Dom Jaime de Barros Câmara (FDJBC), de direito privado. A revista Encontros Teológicos foi fundada pelo Instituto Teológico de Santa Catarina (ITESC) em 1986 e assumida pela FACASC em 2012. É dirigida a pesquisadores, professores universitários, estudantes nas áreas de Teologia, das Ciências da Religião e das Ciências Humanas e Sociais em geral, bem como a agentes de pastoral das igrejas, a fim de ser espaço que favoreça a pesquisa e o conhecimento.

**Missão:** Divulgar o conhecimento teológico. Apresentar resultados de pesquisas na área da teologia e das ciências afins. Abordar temas relevantes da reflexão teológica atual. Favorecer a formação religiosa, social e humana. Incentivar a troca de informações sobre temas teológicos, pastorais e sociais, com abertura ao diálogo ecumênico e inter-religioso. Ser um instrumento de serviço ao esclarecimento da fé cristã frente aos problemas do mundo atual. Oferecer subsídios para fundamentar a fé e a esperança cristãs.

**Nota:** O autor de cada artigo desta publicação assume a responsabilidade das opiniões que expressa.

### CORPO DIRETIVO DA FACASC:

**Diretor Geral:** Rafael Aléx Lima da Silva

**Diretora Acadêmica:** Michelly Silva Meira Rosa

**Diretor Administrativo:** Fernando Machado Wolf

### CORPO ADMINISTRATIVO DA REVISTA:

**Editor-Diretor:** Vitor Galdino Feller

**Secretário:** Kelvin Borges Konz

### COMISSÃO EDITORIAL:

- Domingos Volney Nandi – FACASC, Florianópolis, SC
- Edson Adolfo Deretti – FACASC, Florianópolis, SC
- Kelvin Borges Konz – FACASC, Florianópolis, SC
- Maria Teresinha de Resenes Marcon – FACASC, Florianópolis, SC
- Osmar Debatin – FACASC, Florianópolis, SC
- Sílvia Regina Nunes da Rosa Togneri – FACASC, Florianópolis, SC
- Vitor Galdino Feller – FACASC, Florianópolis, SC

### CONSELHO EDITORIAL-CIENTÍFICO:

- Agenor Brighenti – PUC-PR, Curitiba, PR
- Antonio Luiz Catelan Ferreira – PUC-Rio, Rio de Janeiro, RJ
- Armando de Melo Lisboa – UFSC, Florianópolis, SC
- Elias Wolff – PUC-PR, Curitiba, PR
- Erico Hammes – PUC-RS, Porto Alegre, RS
- Evaristo Marcos – Faculdade Católica de Fortaleza, Fortaleza, CE
- Fabiano Castanha – UNIVALI, Itajaí, SC
- Fábio Régio Bento – UNIPAMPA, Santana do Livramento, RS
- Geraldo De Mori – FAJE, Belo Horizonte, MG
- Klaus da Silva Raupp – Boston College, Boston, MA, EUA
- Lilian Blanck de Oliveira – FURB, Blumenau, SC
- Luciano dos Santos – Católica de Santa Catarina, Joinville, SC
- Luiz Carlos Susin – PUC-RS, Porto Alegre, RS
- Márcio Fabri dos Anjos – Centro Universitário São Camilo, São Paulo, SP
- Maria Clara Bingemer – PUC-Rio, Rio de Janeiro, RJ
- Roberto Iunskovski – UNISUL, Palhoça, SC
- Sérgio Rogério Junqueira Azevedo – UFPR, Curitiba, PR



## Sumário

Apresentação.....	317
DOSSIÊ	
A bioética e a teologia nas narrativas de gênero e de racismo do catolicismo atual: uma reflexão a partir da reforma eclesial do Papa Francisco <i>André Luiz Boccato de Almeida.....</i>	325
Teorias da Pessoaalidade e o fundamentalismo religioso secular no debate sobre o aborto <i>Kalline Eler e Ian Proencio Justo.....</i>	351
Início da vida como questão divergente na bioética brasileira <i>Thiago Martins Monteiro, Luana Florentino Fonseca e Mário Antônio Sanches...</i>	377
Bioética e liberdade reprodutiva: implicações do diagnóstico genético na fase embrionária <i>André Marcelo Machado Soares e Renato da Silveira Borges Neto .....</i>	393
No ventre te conheci: uma abordagem histórico-filosófica do debate contemporâneo acerca do aborto sob uma perspectiva cristã <i>Djesniel Stheieny Krause e Samara Glícia Alves de Souza Oliveira Krause .....</i>	407
Procriação Medicamente Assistida: implicações ético-teológicas <i>Mário Marcelo Coelho.....</i>	427
O juízo moral sobre as técnicas de reprodução artificial nas Igrejas Católica, Ortodoxa, Luterana e Anglicana <i>Edson Adolfo Deretti e José Carlos Medeiros .....</i>	457
ARTIGOS DIVERSOS	
60 Anos da <i>Sacrosanctum Concilium</i> e a contribuição do artista sacro pós-conciliar, Dom Ruberval Monteiro da Silva <i>Marcio Luiz Fernandes e Fernanda Oliveira da Costa.....</i>	475
A mistagogia do ritual e do espaço litúrgico para o Sacramento do Batismo de crianças <i>Antonio Eduardo Pereira Pontes Oliveira e Vicente Artuso.....</i>	497
O esposo perfeito: elementos nupciais em João 4,16-19 <i>Waldecir Gonzaga e José Vanol Lourenço Cardoso Júnior.....</i>	519
Valores espirituais inspiradores à nossa fé: a Primeira Carta de São João <i>Osmar Debatin e Norberto Moro.....</i>	555

O Bom Pastor como identidade no sacerdócio ministerial em tempos de pós-modernidade: uma discussão à luz da <i>Pastores Dabo Vobis</i> <i>Rodolpho Raphael de Oliveira Santos</i> .....	575
Tito Brandsma: uma experiência carmelita em busca da ditosa vida mariforme <i>Renê Augusto Vilela da Silva</i> .....	625
Crônicas .....	647
Diretrizes.....	651



*A revista Encontros Teológicos tem a satisfação de dispor para o público seu segundo número do ano, com um dossiê voltado para o campo da Bioética. A maioria dos artigos detém-se em questões relacionadas com o tema do início da vida: aborto, reprodução assistida, técnicas de reprodução. Um artigo trabalha as questões relacionadas a gênero e racismo.*

*Assim é que o primeiro artigo do Dossiê tem como título A BIOÉTICA E A TEOLOGIA NAS NARRATIVAS DE GÊNERO E DE RACISMO DO CATOLICISMO ATUAL. UMA REFLEXÃO A PARTIR DA REFORMA ECLESIAL DO PAPA FRANCISCO. O autor, André Luiz Boccato de Almeida, analisa a bioética no contexto das narrativas de gênero e de racismo no catolicismo atual. Propõe-se destacar como estas duas questões complexas se situam no pontificado do Papa Francisco e em sua reforma eclesial. A bioética hoje se situa no horizonte de uma busca por um humanismo em todos os setores da convivência humana. Ela é uma ponte, uma possibilidade de diálogo entre a secular lógica racional-científica e a urgência de um humanismo que salvguarde a dignidade humana. Toca ao saber bioético estabelecer pontes de diálogo entre os vários horizontes de saber com as tradições antigas. O Papa Francisco se posiciona por um humanismo a partir de uma fundamentação religiosa e cristã. O tema do gênero e do racismo ainda é um tabu para a Igreja e para o seu pontificado. Neste artigo se problematizará estas temáticas dentro do universo de compreensão da bioética. A reflexão será conduzida por três caminhos. No primeiro, será situada a questão do gênero e do racismo na tradição bíblica e teológica. No segundo, se abordará estes temas no pontificado de Francisco. Enfim, no terceiro, se diagnosticará como eles aparecem neste pontificado, a partir de alguns avanços e limites. Assim, se pretende apresentar, à luz da bioética e do esforço de diálogo, como a tradição cristã-católica, através do Magistério, compreende estas questões essenciais para a humanidade no contexto atual.*

*Com o título TEORIAS DA PESSOALIDADE E O FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO SECULAR NO DEBATE SOBRE O ABORTO, os autores Kalline Eler e Ian Proencio Justo apresentam as Teorias da Pessoaalidade que se erigiram, especialmente com as obras de Singer, Harris e Engelhardt, e demonstram que, a despeito do manto acadêmico, essas teorias são essencialmente religiosas e estão na base da defesa do aborto. Embora não seja uma religião explícita e organizada, con-*





*tém uma avaliação do que seja o ser humano, no caso, um ser humano fragmentado que, em sua condição biológica, não tem valor moral e outro, pessoa, digno de proteção por preencher critérios subjetivamente e arbitrariamente eleitos pelos autores. Em contraposição às Teorias da Pessoaalidade, são apresentados os argumentos de Spaemann, Palazzani e Andorno que se posicionam em prol de um conceito onto-axiológico de pessoa e, portanto, em defesa da proteção jurídica do embrião humano.*

*Em seguida, os autores Thiago Martins Monteiro, Luana Florentino Fonseca e Mário Antônio Sanches nos brindam com o artigo INÍCIO DA VIDA COMO QUESTÃO DIVERGENTE NA BIOÉTICA BRASILEIRA. O objetivo de seu estudo consiste na caracterização antropológica das produções científicas brasileiras em bioética relacionadas à(s) antropologia(s) presente(s) nas publicações científicas, com ênfase na questão de início da vida. A questão norteadora da pesquisa é: Qual a caracterização antropológica das produções científicas em bioética no Brasil? Da problemática estudada distingue-se a antropologia integral e restritiva atribuindo-se dignidade ou não a todos membros da espécie Homo sapiens. Os resultados apontam que, para a bioética, são relevantes as relações estabelecidas entre a chamada ética antropocêntrica e a compreensão de valor da dimensão bios da vida, com ênfase na qualidade de vida, por um lado, e a relação entre uma ética teocêntrica com valorização da dimensão zoe e a ênfase na sacralidade da vida, de outro. Conclui-se pela proeminência de indicadores de antropologia integral nos artigos e dissertações. Constatam-se também que há maior sintonia e consenso entre os autores estudados em relação às temáticas relacionadas com a terminalidade da vida e maior divergência entre os autores quando abordam temáticas relacionadas com o início da vida.*

*Segue-se o texto BIOÉTICA E LIBERDADE REPRODUTIVA. IMPLICAÇÕES DO DIAGNÓSTICO GENÉTICO NA FASE EMBRIONÁRIA, de André Marcelo Machado Soares e Renato da Silveira Borges Neto. Partem do pressuposto de que a temática do diagnóstico genético se situa no marco da atual revolução biotecnológica, na qual o conhecimento dos fatores genéticos responsáveis pelo surgimento de uma doença torna-se uma importante ferramenta na prevenção e no desenvolvimento de novos recursos terapêuticos. Isto parece ser algo bom, mas é preciso cautela. Na fase de desenvolvimento embrionário, por exemplo, um resultado não desejado pode levar os pais à decisão de não implantar o embrião. É deste modo que a utilização do Diagnóstico Genético Pré-Implantação (DGPI) levanta, no terreno*



*da reflexão bioética, uma série de questões acerca da autonomia dos pais, da beneficência e não-maleficência contidas no procedimento diagnóstico e da justiça que tange a relação entre liberdade reprodutiva e o bem da coletividade.*

*Com Djesniel Stheieny Krause e Samara Glícia Alves de Souza Oliveira Krause, temos NO VENTRE TE CONHECI: UMA ABORDAGEM HISTÓRICO-FILOSÓFICA DO DEBATE CONTEMPORÂNEO ACERCA DO ABORTO SOB UMA PERSPECTIVA CRISTÃ. Os autores abordam, sob uma perspectiva ética, a prática da interrupção voluntária da gravidez – modalidade de aborto que tem causado controvérsia em diversas sociedades ao longo do tempo. Apresentam a percepção desse tema em determinadas fases da história, para em seguida discutir argumentos filosóficos voltados à defesa do valor intrínseco do ser humano desde a concepção como justificativa para a oposição à supramencionada prática, sendo então propostas formas alternativas de lidar com esse problema que aflige indivíduos e despedaça comunidades inteiras e que por isso requer atenção, estudo, compaixão e ação.*

*Com o artigo intitulado PROcriação Medicamente Assistida: IMPLICAÇÕES ÉTICO-TEOLÓGICAS, o autor Mário Marcelo Coelho trabalha o tema prático da utilização de tecnologias reprodutivas artificiais, seu impacto na relação entre a intimidade sexual do casal, a fecundação ou a geração do filho e suas implicações ético-teológicas. O interesse consiste no levantamento das questões subjacentes que envolvem a avaliação ético-teológica da Procriação Medicamente Assistida (PMA) homóloga e sem a obtenção dos chamados “embriões supranuméricos”. O trabalho destaca a compreensão de lei natural, natureza humana e de pessoa; e a relação dos significados unitivo e procriativo do matrimônio com os conceitos de tempo e espaço em seus pressupostos biológicos, filosóficos, teológicos, linguísticos e morais. A unidade dos significados unitivo e procriativo do matrimônio é um axioma que está muito presente na moral matrimonial católica. O entendimento desses significados e da conexão entre eles se configura na compreensão que se tem de lei natural, de mundo, de pessoa, de natureza humana e de sexualidade. Mantendo a conexão da união sexual e, portanto, do exercício completo da sexualidade corpórea e, em particular, genital, a procriação reflete as características de unidade e de fecundidade do amor conjugal. A separação no tempo e no espaço, quando naturalmente não existem condições de manter essa unidade, nem sempre significa a separação dos dois significados matrimônio.*



*Por fim, como último artigo do Dossiê sobre Bioética, temos O JUÍZO MORAL SOBRE AS TÉCNICAS DE REPRODUÇÃO ARTIFICIAL NAS IGREJAS CATÓLICA, ORTODOXA, LUTERANA E ANGLICANA, de Edson Adolfo Deretti e José Carlos Medeiros. Reconhecem que até o início do século XX, existiam poucas divergências no campo da bioética, com diferenças se acentuaram nas últimas décadas. A posição da Igreja Católica é muito clara e bem documentada. Porém a posição das demais igrejas históricas não é tão sistematizada. Procurou-se neste trabalho levantar os dados sobre o juízo moral de cada igreja histórica a respeito das técnicas de reprodução artificial. A pesquisa é do tipo documental-bibliográfica e utilizou-se do método comparativo para analisar as fontes. Buscou-se compreender a visão de conjugalidade, ato conjugal e status do embrião humano em cada igreja, pois esses pontos fundamentam a posição de cada igreja. A falta de um vínculo necessário entre as dimensões unitiva e procriativa no entendimento do ato conjugal pelas Igrejas Ortodoxa, Anglicana e Luterana as leva a ter uma posição mais liberal que a Católica. Além disso, nas igrejas Anglicana e Luterana há também um entendimento diverso sobre o status do embrião, o que traz menos restrições às técnicas de reprodução artificial.*

*A seção Artigos Diversos se inicia com o artigo intitulado 60 ANOS DA SACROSANCTUM CONCILIMUM E A CONTRIBUIÇÃO DO ARTISTA SACRO PÓS-CONCILIAR, DOM RUBERVAL MONTEIRO DA SILVA, de Marcio Luiz Fernandes e Fernanda Oliveira da Costa. Os autores entendem que os sessenta anos da promulgação da constituição sobre a liturgia, a Sacrosanctum Concilium, representam um marco importante para a Igreja Católica em todo o mundo. Entre as diversas reflexões referentes a aspectos litúrgicos está o tema da arte sacra. No Brasil, as iniciativas fomentadas pelo movimento litúrgico, desde o início do século XX, proporcionaram vivências centradas no mistério pascal de Cristo e na participação ativa dos fiéis, que depois encontraram ressonância e confirmação no documento conciliar sobre a liturgia. Somente no final da década de 1970 e início de 1980 a renovação litúrgica começou a aparecer na arte presente nas igrejas brasileiras, graças à atuação de artistas pós-conciliares como Claudio Pastro e Dom Ruberval Monteiro da Silva, OSB, que buscaram referências da arte primitiva cristã para a composição iconográfica, conforme inspiração trazida pelo Concílio Vaticano II; uma dessas imagens referenciais é o Pantocrator, o Cristo glorioso, encontrado em muitas igrejas cristãs do primeiro milênio. O presente artigo apresenta o monge beneditino e artista paranaense Dom*



*Ruberval Monteiro da Silva através do primeiro Pantocrator pintado por ele em 1992, localizado na capela do Mosteiro da Ressurreição em Ponta Grossa, Paraná, destacando os elementos pictóricos que convergem com o espírito da renovação litúrgica, bem como as impressões de frequentadores daquele espaço celebrativo sobre a pintura, que podem ajudar a compreender como a arte sacra contribui para uma experiência com Cristo de forma pessoal e comunitária.*

*Ainda no campo da liturgia, segue-se o artigo A MISTAGOGIA DO RITUAL E DO ESPAÇO LITÚRGICO PARA O SACRAMENTO DO BATISMO DE CRIANÇAS, de Antonio Eduardo Pereira Pontes Oliveira e Vicente Artuso, que tem o objetivo de aprofundar, mistagógicamente, o Ritual do Batismo de crianças, com a finalidade de, a partir dele, aurir elementos importantes para o seu espaço litúrgico-celebrativo. Trata-se de um olhar fenomenológico sobre o Ritual do Batismo de crianças, reformado a mandato do Concílio Vaticano II. Na verdade, este é o primeiro rito de batismo propriamente para crianças da história da Igreja. O rito manifesta a fé da Igreja naquilo que se realiza pela celebração sacramental. Princípio da fé cristã, a celebração batismal possui grande importância na medida em que é o fundamento da vida cristã e o começo da vida eterna. Mergulhar na ritualidade de um sacramento é aprofundar a fé posta em ato celebrativo. Quanto ao ritual do Batismo, reveste-se de especial interesse o fato deste sacramento possuir uma dinamicidade própria na realização de seus ritos expressa em diferentes procissões e nos seus polos celebrativos. Neste sentido, partir do Rito do Batismo ilumina o espaço litúrgico que deverá comportá-lo e favorecer sua celebração. As fórmulas das orações, em especial, da bênção da água batismal, devem inspirar; ademais, a iconografia do espaço litúrgico próprio do Batismo. Compreender o rito e o seu espaço celebrativo permite aprofundar o sentido teológico, litúrgico e espiritual do Sacramento do Batismo, neste caso, no seu Ritual para crianças.*

*Com O ESPOSO PERFEITO: ELEMENTOS NUPCIAIS EM JOÃO 4,16-19, de Waldecir Gonzaga e José Vanol Lourenço Cardoso Júnior, entramos no campo da Sagrada Escritura. O artigo traz uma análise de Jo 4,16-19 e busca destacar os elementos nupciais presentes neste texto, que se insere no famoso diálogo entre Jesus e a samaritana. Parte-se do pressuposto de que há um Tríptico Esposal no Evangelho de João (Jo 2,1-11; 3,29-31; 4,5-42), cujo centro traz o testemunho de João Batista que se refere explicitamente a Jesus como “o esposo”, dando assim a chave hermenêutica para a interpretação do conjunto.*



*O diálogo entre Jesus e a mulher se dá junto ao poço de Jacó, uma cena-tipo de encontros ao poço do contexto patriarcal que terminam em matrimônio (Gn 24,1-67; 29,1-30; Ex 2,14-22). Porém, ela não era uma jovem núbil, mas alguém que já tinha tido cinco esposos e convivia agora com um sexto que não era esposo, circunstâncias que remetem a problemas culturais referidos em 2Rs 17,24-41. E, no que tange à imagem sponsal no AT, pode-se perceber contatos entre Jo 4,16-19 e o profeta Oseias (Os 2,4-25) de tal modo que ao final do estudo pode-se dizer que a samaritana é um símbolo da noiva prometida como esposa do Messias. Os passos dados para a redação deste estudo, servindo-se de alguns elementos do método histórico-crítico, da análise retórica bíblica semítica e da análise narrativa, foram a segmentação e tradução de Jo 4,16-19, notas de tradução e de crítica textual, bem como a análise de Jo 4,16-19, no contexto do IV Evangelho e de seus contatos com o AT.*

*Outro artigo concernente à Sagrada Escritura é o de Osmar Debatin e Norberto Moro, intitulado VALORES ESPIRITUAIS INSPIRADORES À NOSSA FÉ: A PRIMEIRA CARTA DE SÃO JOÃO. Os autores constatarem que há, na Primeira Carta de São João (1Jo), os valores inspiradores à nossa fé e o poder redentor no amor vivido por Jesus, para a contemporaneidade. Mas, como os cristãos na atualidade vão meditar em seu cotidiano e realizar essa práxis social do amor fraterno exigido por Jesus? Para responder a esta questão, o artigo tem como objetivo descrever os valores espirituais inspiradores à nossa fé e resiliência cotidiana a partir da 1Jo, realizado com base na pesquisa bibliográfica a partir da visão de quatro estudiosos desta carta: Zuleika Silvano, Isidoro Mazzarolo, Joseph-Oreol Tuñi e Xavier Alegre. O artigo foi estruturado em dois capítulos: no primeiro, se descreve a crença em Jesus Cristo e o amor ao próximo, onde, se temos fé nesta conexão com este Deus Amor, somos chamados a vivenciar em nossa história o início “da civilização do amor”. No segundo, trata-se da práxis amorosa de Jesus, que foi um movimento construído sobre o amor incondicional e original do Deus Pai pela criação. A grande novidade trazida por Jesus Cristo, resumida pela 1Jo é esta: “Deus é Amor” ou, podemos dizer também “Deus é amar”, conforme 1Jo 4,8-16. Mas esta novidade testemunhada por Jesus só terá crédito frente ao mundo se houver, em nossa atitude, uma práxis amorosa para com todos os irmãos, especialmente os mais pobres.*

*Com o artigo O BOM PASTOR COMO IDENTIDADE NO SACERDÓCIO MINISTERIAL EM TEMPOS DE PÓS-MODERNIDADE: UMA*



*DISCUSSÃO À LUZ DA PASTORES DABO VOBIS, o autor, Rodolpho Raphael de Oliveira Santos, parte do conceito de que a vocação é dom gratuito e no transcurso da história, na qual jovens e adultos desejam ardentemente doar sua vida pelo Reino, tornando-se a pessoa de Cristo Bom Pastor. O artigo se debruça em realizar uma discussão acerca da identidade do sacerdote em tempos de pós-modernidade entendendo qual o seu papel enquanto configuração a Cristo Bom Pastor em meio a um período em que prioriza-se o trabalho puramente temporal e esquece-se do ministério espiritual, da evangelização e da promoção humana. São aspectos considerados importantes e que serão discutidos à luz da Exortação Apostólica Pastores Dabo Vobis. Como resultados, é possível discutir meios e estratégias para o enfrentamento da insatisfação pessoal no tocante ao ministério, reflexo muitas vezes da depressão ou até mesmo da solidão em meio ao povo de Deus.*

*Como último artigo temos TITO BRANDSMA: UMA EXPERIÊNCIA CARMELITANA EM BUSCA DA DITOSA VIDA MARIFORME, de René Augusto Vilela da Silva. O autor constata que o carmelita Tito Brandsma deixou um legado espiritual e intelectual em muitos escritos que nos falam da busca constante da humanidade de permanecer diante de Deus. Sua espiritualidade contempla a ação divina em favor da humanidade e a dimensão humana enraizada na realidade histórica. Ele ensina que a presença de Deus deve ser reconhecida nos gestos de caridade humana, nos atos que buscam configurar a humanidade ao Cristo crucificado; apresentando a dimensão da Igreja como um corpo de discípulos que confiam e esperam no escaton. Sendo jornalista e professor teve a capacidade de analisar de forma profunda e crítica a situação de sua época; foi um profeta de seu tempo a tal ponto de entregar a vida no martírio. Diante de um contexto de transformações sociais, filosóficas, políticas, culturais e ideológicas, sabe-se que Tito Brandsma aprofundou na espiritualidade carmelitana e de forma especial na perspectiva da devoção a Maria Santíssima como veremos nos seus poemas e escritos.*

*Por fim, temos uma Crônica, com informações sobre a III Jornada Brasileira de Estudos Patrísticos no Exterior, realizada em maio, em Roma.*

*A nossos leitores e leitoras, desejamos boas inspirações e riquezas na apreciação desse rico conteúdo.*

Vitor Galdino Feller – Editor-Diretor





# A bioética e a teologia nas narrativas de gênero e de racismo do catolicismo atual: uma reflexão a partir da reforma eclesial do Papa Francisco

Bioethics and theology in the gender and racism narratives of current catholicism: a reflection from Pope Francis' ecclesial reform

*André Luiz Boccato de Almeida\**  
PUC-SP

Recebido em: 30/05/2024. Aceito em: 01/07/2024.

**Resumo:** O presente artigo analisará a bioética no contexto das narrativas de gênero e de racismo no catolicismo atual. Propõe-se destacar como estas duas questões complexas se situam no pontificado do Papa Francisco e em sua reforma eclesial. A bioética hoje se situa no horizonte de uma busca por um humanismo em todos os setores da convivência humana. Ela é uma ponte, uma possibilidade de diálogo entre a secular lógica racional-científica e a urgência de um humanismo que salvasse a dignidade humana. Toca ao saber bioético estabelecer pontes de diálogo entre os vários horizontes de saber com as tradições antigas. No pontificado do Papa Francisco ele se posiciona por um humanismo a partir de uma fundamentação religiosa e cristã. O tema do gênero e do racismo ainda é um tabu para a Igreja e para o seu pontificado. Neste artigo se problematizará estas temáticas dentro do universo de compreensão da bioética. A reflexão será conduzida por três caminhos. No primeiro, será situada a questão do gênero e do racismo na tradição bíblica e teológica. No segundo, se abordará estes temas no pontificado de Francisco. Enfim, no terceiro, se diagnosticará como eles aparecem neste pontificado, a partir de alguns avanços e limites. Assim, se pretende apresentar, à luz da bioética e

\* Pós-Doutor em Teologia (Pontifícia Universidade do Paraná, PUC-PR, Curitiba, 2019). Doutor em Teologia Moral (Pontifícia Università Lateranense, Roma, 2016). Mestre em Teologia (Pontifícia Universidade do Paraná, PUC-PR, Curitiba, 2010).  
E-mail: a.l.boccato@gmail.com.





*do esforço de diálogo, como a tradição cristã-católica, através do Magistério, compreende estas questões essenciais para a humanidade no contexto atual.*

**Palavras-chave:** *bioética; gênero; racismo; catolicismo; Papa Francisco.*

**Abstract:** *This article will analyze bioethics in the context of narratives of gender and racism in contemporary Catholicism. It aims to highlight how these two complex issues are situated in the pontificate of Pope Francis and his ecclesiastical reform. Bioethics today is situated on the horizon of a search for humanism in all sectors of human coexistence. It is a bridge, a possibility of dialogue between the secular rational-scientific logic and the urgency of a humanism that safeguards human dignity. It is up to bioethical knowledge to establish bridges of dialogue between the various horizons of knowledge and ancient traditions. In the pontificate of Pope Francis, he positions himself in favor of a humanism based on a religious and Christian foundation. The issue of gender and racism is still taboo for the Church and for his pontificate. This article will problematize these issues within the universe of understanding bioethics. The reflection will be conducted along three paths. In the first, the issue of gender and racism will be situated in the biblical and theological tradition. In the second, these issues will be addressed in the pontificate of Francis. Finally, the third section will diagnose how they appear in this pontificate, based on some advances and limitations. Thus, it will be intended to present, in the light of bioethics and the effort of dialogue, how the Christian-Catholic tradition, through the Magisterium, understands these essential questions for humanity in the current context.*

**Keywords:** *bioethics; gender; racism; catholicism; Pope Francis.*

## Introdução

A presente reflexão versa o sentido de uma bioética dialógica a partir do ímpeto reformador do pontificado de Francisco dentro da perspectiva de sinodalidade, em que se apresentam gestos, atitudes e discursividades com o afã de propiciar um retorno à fonte evangélica. Dentro das várias iniciativas reformistas, num processo de diálogo, escuta e discernimento, o tema do gênero e do racismo não encontram propriamente um tratamento sistemático evidente. Aliás, estes dois temas brotam de uma sensibilidade mais própria do sul global, onde as vítimas e os silenciamentos tradicionalmente foram colocadas pela instituição eclesial num segundo plano. Francisco dá eco a estas duas reivindicações na escuta e na confiança do protagonismo.

As pautas e discussões em torno de gênero e do racismo explicitam o revigoramento que as novas culturas encontram na grande aldeia global das discursividades. Sabe-se que a bioética é um saber surgido no contexto laico em que o diálogo franco, verdadeiro e corajoso, em defesa da dignidade humana, é central e necessário. Desse modo, na bioética,



o importante é a reflexão crítica sobre a vida humana quando ameaçada e a forma de articulação dos princípios subjacentes. Em Francisco, pela escuta e o diálogo, estas referências antes colocadas num segundo plano encontra um solo fecundo pela reciprocidade das consciências numa Igreja sinodal. É verdade que ainda há muito o que percorrer sobre esta agenda, mas há já espaço de discussão e de comprometimento.

Esta reflexão se coloca neste horizonte de sentido. Pretende-se indagar e problematizar até que ponto estas discussões encontram ou não reverberação no pontificado reformista de Francisco. Para isso, será percorrido um caminho de reflexão em torno das fontes, em diálogo com autores que abordam tais questões. Inicialmente será apresentada a perspectiva de gênero e do racismo na tradição bíblico-teológica. Trata-se, então de uma bioética religiosa centrada numa visão de revelação. Num momento posterior, evidenciará a progressiva acolhida destas pautas no pontificado de Francisco, mesmo que ainda de forma silenciosa. Por fim, se fará um juízo ético ou bioético sobre o caminhar destas reflexões dentro da pauta eclesial e sinodal.

## 1 O tema de gênero e do racismo na tradição bíblico-teológica

*Gênero* é considerado uma categoria de análise de grande amplitude que envolve a compreensão de vários conceitos, entre eles o próprio mistério de Deus, do discipulado e das práticas eclesiais, além da própria cultura contemporânea<sup>1</sup>. Diante da sua complexidade e da resistência social e eclesial em tratar das questões relativas às relações de gênero, sua análise se torna extremamente delicada, uma vez que sua menção quase sempre está relacionada a ideologias<sup>2</sup> e, assim, acaba sendo considerado tema “perigoso”.

No interior da Igreja Católica também é uma palavra percebida de várias maneiras diferentes, quase sempre de forma negativa e relacionada

<sup>1</sup> BALSAN, Luiz. *Teologias contemporâneas*. Editora Intersaberes, p. 119, 2020. 244. ISBN 9788522702312. Disponível em: <https://pergamum-biblioteca.pucpr.br/acer-vo/5079439/>. Acesso em: 7 mar. 2024.

<sup>2</sup> Por “ideologia” se entende aqui todo tipo de projeto humano de emancipação que estabelece uma visão alheia aos princípios indicados pela religião, e, de modo particular pelo cristianismo católico. Cf. GRASSI, P. Ideologia. In: LEONE, Salvino; PRIVITERA, Salvatore; CUNHA, Jorge T. da. *Dicionário de Bioética*. Aparecida: Santuário, 2001. p. 578.



à liberdade de escolha de orientação sexual sem levar em conta as características biológicas de cada indivíduo. Entretanto, começa a surgir dentro de Igreja, como por exemplo o documento da Comissão Justiça e Paz da Conferência Episcopal Alemã<sup>3</sup>, do ano de 2004, entendimento diverso daquele que está relacionado apenas ao binarismo de gênero e sua conotação biológica. Assim, alinhado a um entendimento mais claro a respeito da questão, o termo “gênero” passa a ser interpretado com um aspecto social e cultural de diferença entre os sexos, e não de diferença entre os sexos biológicos, passando a adotar uma conotação positiva e corroborando para uma leitura crítica dos papéis sociais<sup>4</sup>.

Desse modo, gênero não é entendido como “ideologia de gênero”, mas como categoria adequada para promover relações dignas entre homens e mulheres; é categoria de análise das tradições e costumes dos mais diversos grupos humanos, e se trata de uma perspectiva de reflexão muito além do exercício da sexualidade. Há outras decorrências do termo “gênero”, tais como *identidade de gênero e orientação sexual*, por exemplo, que são importantes e, inclusive, já foram objeto de publicação anterior de parte desses autores a respeito do tema<sup>5</sup>. Enfatiza-se, entretanto, o termo “gênero” em seu sentido mais geral e, conforme já foi dito, como categoria de análise crítica para promover relações adequadas e equitativas entre homens e mulheres, como instrumento ligado à atividade principal da Igreja que é promover caminhos de superação das injustiças e violências<sup>6</sup>.

A partir da compreensão a respeito de “gênero” é preciso fazer também uma reflexão sobre o tema na tradição bíblico-teológica, pois não se pode olvidar que a elaboração de uma Teologia de Gênero se caracteriza como uma contribuição das pessoas que têm fé com o objetivo de transformar as estruturas injustas que estão relacionadas às questões de gênero<sup>7</sup>, com uma elaboração crítica à luz da revelação que atinge

<sup>3</sup> Geschlechtergerechtigkeit und weltkirchliches Handeln. *Ein Impulspapier der Deutschen Kommission Justitia et Pax (Justiça de gênero e ação da igreja mundial. Um papel de impulso)*. Disponível em: [https://www.justitia-et-pax.de/jp/publikationen/gerechtigkeit\\_und\\_frieden/guf\\_104.php](https://www.justitia-et-pax.de/jp/publikationen/gerechtigkeit_und_frieden/guf_104.php). Acesso em: 7 abr. 2023.

<sup>4</sup> BALSAN, 2020, p. 122.

<sup>5</sup> A respeito ver: ALMEIDA, André Luiz Boccato de; DE PAULA, Patricia C. A dignidade da mulher em questão: uma análise ético-interpretativa da violência de gênero a partir de Juízes 19. In: *Revista Encontros Teológicos*. Florianópolis, p. 79-102, v. 35, n. 1, jan./abr. 2020.

<sup>6</sup> BALSAN, 2020, p. 123 e 129.

<sup>7</sup> BALSAN, 2020, p. 129.



a plenitude com a pessoa de Jesus Cristo e, assim, denunciando situações de injustiças e opressões sociais. Trata-se, assim, de uma teologia propositiva que visa elaborar novas formas de compreensão de Deus e novos modelos de convivência fraterna, digna e igualitária entre os seres humanos, repensando, com base nas questões levantadas pela teologia feminista, as questões fundamentais da fé<sup>8</sup>.

Feitas essas considerações, com leitura a partir dos textos bíblicos, é preciso levar em conta a questão do mistério da criação sob a perspectiva de gênero e não sob a perspectiva da sociedade patriarcal, uma vez que nesta, a partir da concepção de Deus (Senhor) entendido como pai, tutelam-se estruturas autoritárias em âmbito familiar, político e eclesial<sup>9</sup>, em detrimento de uma compreensão mais legítima com a relação que se estabelece entre Deus e a humanidade.

Essa imagem masculinizada de Deus exclui as mulheres das inúmeras esferas sociais e eclesiais, já que simbolizam uma autoridade normativa e, portanto, como protótipo para o ser humano<sup>10</sup>, muitas vezes ligado à violência que acaba se tornando normalizada. A própria terminologia que apresenta o Filho como *gerado* pelo Pai evidencia um traço eminentemente feminino, seria então um “pai materno”<sup>11</sup>, de modo que em Deus há, em princípio e sem prejuízo de uma elaboração mais inclusiva, o feminino e o masculino.

A relação de paternidade entre Deus e Jesus se reveste de um caráter particular que ultrapassa de longe as implicações da invocação ‘*Abbá*’ em Mc 14,36. Isso se torna manifesto na cristologia joanina, quando Cristo sublinha sua unidade com o Pai em suas obras (Jo 5,17.19-21). Não basta dizer que ele copia o Pai em sua atividade. Ao realizar seus milagres, Jesus realiza as próprias obras do Pai, o que significa que o Pai está presente no Filho enquanto este exerce sua atividade (Jo 14,9s.), e, dessa forma, se vê num único olhar o Filho e o Pai que ele manifesta. Trata-se de uma cristologia semelhante à que se encontra em Paulo. Este mostra Cristo subordinado ao Pai (1Cor 3,23; 11,3), tanto na obra da criação (1Cor 8,6) como na da restauração escatológica (1Cor 15,27s.). Contudo, como o Pai é aquele “de quem tudo vem” e Cristo aquele “por quem tudo existe” (1Cor 8,6), a ação criadora do Pai está

<sup>8</sup> BALSAN, 2020, p. 131.

<sup>9</sup> BALSAN, 2020, p. 138.

<sup>10</sup> BALSAN, 2020, p. 139.

<sup>11</sup> BALSAN, 2020, p. 141.



presente na ação de Cristo. Essa paternidade divina ultrapassa, portanto, não apenas o sentido metafórico, mas até um sentido realista. Ela se resolve numa dinâmica de ação à qual a noção de paternidade convém apenas por analogia<sup>12</sup>.

Assim, conforme defende Elisabeth S. Fiorenza, uma linguagem de Deus verdadeiramente cristã deve transcender a linguagem patriarcal e matriarcal e sua simbologia. Devem ser empregados símbolos e imagens humanas que reflitam as múltiplas formas de experiência humana, asseverando a mutualidade, a plenitude, a maturidade e a potencialidade humana, não restrita apenas às questões de gênero, mas também de classe social, cultura, raça e religião, pois somente desse modo pode ser realmente católica e universal<sup>13</sup>.

Além disso, devemos considerar a questão do mistério da encarnação também sob essa perspectiva de gênero, visto que Ele se despojou de sua condição divina e se fez carne, assumindo Jesus também a condição humana (Fl 2, 6-11). O texto bíblico, portanto, coloca seu acento a sua pertença à humanidade e não à sua condição do sexo masculino (Jo 1,1-18), de tal forma que a compreensão da salvação não pode ser entendida na masculinidade ou o sexo histórico de Jesus, mas por sua opção pelos pobres e marginalizados<sup>14</sup>. Não há como desconsiderar, entretanto, que apesar do esforço das primeiras comunidades cristãs de assegurar a igualdade fundamental entre os discípulos e as discípulas de Jesus, conforme se infere em (Gl 3,28), a cristologia acabou fortemente marcada pela tradição patriarcal identificando Jesus com um Deus masculino e colocando as mulheres em situação de inferioridade<sup>15</sup>.

Apesar disso, na *Gaudium et Spes 22*, encontramos uma ênfase na condição humana de Jesus e não em sua masculinidade pois “a natureza humana foi n’Ele assumida”, concluindo-se que a Encarnação abrange todos os seres humanos, de todas as raças, gênero e condições sociais, assim como de ambos os gêneros. É, portanto, um imperativo moral que homens e mulheres se engajem na reflexão baseada também em uma perspectiva de gênero, para garantir uma reflexão mais consciente

<sup>12</sup> LIPINSKI, Édouard. Pai. In: BOGAERT, P.-Maurice. (org.). *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Loyola: São Paulo, 2013. p. 1011.

<sup>13</sup> FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Discipulado de iguais: uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação*. Tradução: Yolanda Steidel Toledo. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 109.

<sup>14</sup> BALSAN, 2020, p. 134.

<sup>15</sup> BALSAN, 2020, p. 135.



e sensível sobre gênero, não podendo silenciar sob pena de se tornarem cúmplices de sofrimento e opressão causadas por uma interpretação dominante de uma masculinidade hegemônica que não atende ao fato de que não existe apenas uma forma de ser homem ou mulher e que tal consideração deve ter em vista, ainda, a questão de classe, religião, educação e, sobretudo, raça<sup>16</sup>.

Por sua vez, a questão do racismo tem suas raízes no sistema escravocrata que marcou profundamente sociedades, instituições, corpos e consciências, de forma mais veemente a partir do século XV<sup>17</sup>. Esse processo de dominação justificado pela classificação de seres humanos, pelo dispositivo da raça, conferiu categorização de indivíduos no horizonte ideário do homem universal; este sendo: homem, branco e europeu<sup>18</sup>. Tal percepção de humanidade, fomentado por esta classificação, estruturou a técnica da colonização europeia como meio de conquista, submissão e eliminação de povos com culturas dessemelhantes.

Essa ideologia racista penetrou pelo processo de colonização, como também, justificado pela narrativa religiosa. Segundo Caldeira<sup>19</sup>, a legitimação desse projeto etnocêntrico pautou-se na neutralidade bíblica diante da escravidão que, “serviu de ferro em brasa e algemas que aprisionavam negras e negros no doce inferno do engenho de açúcar... como fonte amarga porque foi usada não apenas para legitimar a escravidão, mas também para amaldiçoar o povo negro”. Nesse sentido, é possível apontar que o Livro Sagrado, elemento indispensável para configuração religiosa, está permeada de concepções racistas.

<sup>16</sup> ARCHILA, Francisco Reyes, RAJO, Larry José Madrigal. Introdução – Re-imaginando a masculinidade: caminhos diversos para a reflexão sobre a relação entre Bíblia, gênero e masculinidade. In: Re-Imaginando a masculinidade. *RIBLA – Revista de Interpretação Bíblica latino-Americana*, n. 56, p. 16/17 – 2007/1, Editora Vozes, Petrópolis, 2007.

<sup>17</sup> A escravidão sempre existiu na história em todas as sociedades. Mas, a história da escravidão na América se distingue pelo regime do trabalho e a ideologia racista que passou a associar cor da pele à condição de escravo. Cf. GOMES, Laurentino. *Escravidão: do primeiro leilão de cativos em Portugal à morte de Zumbi dos Palmares*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019. p. 65-73.

<sup>18</sup> MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos. Decolonialidad como práxis desde las víctimas y sus resistencias. Cuestiones epistemológicas y distinción de conceptos. In: KUZMA, Cesar; ANDRADE, Paulo F. C. de. (org.). *Decolonialidade e práticas emancipatórias*. Novas perspectivas para a área de Ciências da Religião e Teologia. São Paulo: Soter: Paulinas, 2019. p. 13-28.

<sup>19</sup> CALDEIRA, Cleusa. Hermenêutica Negra Feminista: um ensaio de interpretação de Cântico dos Cânticos 1.5-6. In: *Revista Estudos Feministas*, v. 21, p. 1189-1210, 2013, p. 1192.



Tal neutralização coube nos desdobramentos da aproximação e anuência da relação entre Igreja e sistema escravista, que resultou no “apagamento” da identidade cultural, étnica e espiritual na população negra pela execução de um projeto autoritário. Como apontado na Campanha da Fraternidade de 1988, cujo tema foi “*A fraternidade e o Negro*”, há o reconhecimento que a instituição católica e alguns membros justificaram e usufruíram dessa estrutura escravocrata<sup>20</sup>, desde a posse do escravizado ao recebimento de ordenado pela exportação de cativos<sup>21</sup>, repercutindo, desse modo, a religiosidade como instrumento de controle social, pois, no Brasil Colônia, obrigava-se a evangelização, o batismo e a educação religiosa<sup>22</sup> aos africanos escravizados.

Essas ações que tornavam os negros em condição subalterna eram justificadas por hermenêuticas religiosas equivocadas. O primeiro exemplo é a associação da cor de pele à condição escrava, lida em Gn 9, 18-28, em que diz: “Maldito seja Canaã! Que ele seja, para seus irmãos, o último dos escravos! [...] que Canaã seja seu escravo”. A Maldição de Cam, por ter visto a nudez do seu pai, recaiu sobre seus descendentes, Canaã, que teriam ido para a África, e ali se estabelecido e tornariam escravos até o fim dos tempos. Essa leitura fora princípio para defender o cativo dos africanos.

Outro momento, é a questão posta em Ct 1,5-6, com a construção epistêmica do corpo de uma mulher negra, em que a partir da racialização<sup>23</sup> na perícopes, dada pela alteração textual, fortalece a violência racial. O trecho traduzido diz: “eu sou morena, mas bela... não olheis eu ser morena”; escolhendo a conjunção adversativa (mas) ao invés do (e) conjunção aditiva, expresso no texto massorético. Segundo Mena-López,

*É a Sulamita a protagonista do mais belo poema de amor existente na Bíblia Hebraica (Ct 1,5). Porém, sua corporeidade tem servido para a condenação do corpo, do erotismo, da sensualidade e da beleza dos cor-*

<sup>20</sup> CNBB. *Texto Base Campanha da Fraternidade 1988: Ouvi o clamor deste povo*. Brasília: Gráfica, 1988. p. 28.

<sup>21</sup> Cf. GOMES, 2019, p. 335-339.

<sup>22</sup> Cf. GOMES, Laurentino. *Escravidão: da corrida do ouro em Minas Gerais até a chegada da corte de dom João ao Brasil*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2021. p. 121-131.

<sup>23</sup> O termo racialização remonta ao ato de referir a uma estrutura de significado que originalmente só pode existir enquanto enunciação. Cf. NASCIMENTO, Gabriel. *Racismo linguístico: os subterrâneos da linguagem e do racismo*. Belo Horizonte: Letramento, 2019. p. 67.



*pos das mulheres negras, isto é, para a justificação de ideologias racistas sexistas e classistas [...] e equiparando a cor de pele com o pecado*<sup>24</sup>.

Orígenes, ao comentar o trecho de Cântico de Cânticos, evidencia, o fator do pecado e da vergonha por ser negra, e, que pôr a alma ser negra, esta padece. Sendo pela condição accidental e não criada pelo criador. Enquanto, o fato de se tornar branca e cândida, irradia luz verdadeira e rejeita a negritude<sup>25</sup>. É possível refletir essa conduta de “modificação” ou eliminação do outro por ser negro, através da perspectiva de Fanon, em que o homem colonizado – calado, ausente e “transformado” – num primeiro momento é inserido na perspectiva de desejo de se tornar branco e, posteriormente, o de não regredir nessa “travessia”. Pois, com o sentimento de inferioridade e, sendo desnudo de sua originalidade, passa a atingir a sensação de igualdade<sup>26</sup>. Porque,

*afinal, é preciso branquear a raça. Branquear a raça, salvar a raça, mas não no sentido que se poderá supor: não para preservar a originalidade do pedaço de mundo em cujo seio cresceram, e sim para garantir sua brancura [...] na verdade, não é que questionemos o valor dos negros, mas, é melhor ser branco*<sup>27</sup>.

Desse modo, esse projeto de “conversão” do outro – da pessoa negra –, integra o que Mbembe identifica como programa de universalização<sup>28</sup>, dado que, entende-se como elemento integrante da conquista de povos, pleiteado pelo colonizador religioso e “civil”, os quais desejam introduzir os colonizados em seu espaço e leitura de mundo. Essa ideia promove o entendimento de que, os cativos, não possuem a verdadeira liberdade, razão ou civilidade, mas habitam a morte e a ignorância. Sendo preponderante a execução de sua “libertação” ser realizada pela sociedade branca e religiosa.

Contrária a certas “lógicas” que apontam para conformação da escravidão, do domínio e subalternidade dos povos negros e, em vias atuais, do racismo; como na naturalização da violência e desigualdade

<sup>24</sup> MENA, Maricel. Bíblia e descolonização: apontes desde uma Hermenêutica bíblica negra e feminista de libertação. In: *Revista Mandrágora*, v. 24, n. 2, p. 115-144, 2018, p. 134.

<sup>25</sup> ORÍGENES. *Contra Celso*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 128.

<sup>26</sup> FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu Editora, 2020. p. 39.

<sup>27</sup> FANON, 2020, p. 62-63.

<sup>28</sup> MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo, n-1 edições, 2018. p. 173-176.



de gênero, visto que tais expressões estereotipadas acerca dos outros, discriminações e discursos odiosos se tornaram socialmente injustificáveis e criminosos<sup>29</sup>, urge mudanças enquanto sociedade como na esfera religiosa. Assim, um horizonte possível, pautado no respeito, na diversidade e na acolhida é notado na história atual da Igreja Católica, em decorrência do pontificado em exercício que, de certa forma, confronta dispositivos autoritários e de controle.

## 2 A reforma silenciosa e gestual de Francisco

Ao celebrar dez anos de ministério papal de Francisco, em 2023, é possível descrever o novo impulso dado a instituição, indicando o movimento de deslocar a passiva e autoritária pastoralidade da Igreja, para uma organização mais humanizadora e acolhedora. De certo, a identidade desse pontificado é o cuidado, expresso da prática do discernimento, atento aos sinais dos tempos e da conversão da comunidade para a essencialidade do Evangelho. Nesse sentido, gênero e raça, são elementos singulares para essa renovação, pois, se a norma percorre atualizações morosas ou até inexistentes, a gestualidade de Francisco provoca e abre possibilidades. Não há como negar que o Papa Francisco tem proposto uma transformação pastoral na Igreja Católica, e a questão de gênero tem surgido nos cenários em que se propõe uma maior abertura e atualização. Deste modo, embora Francisco seja devedor de um modelo de bioética principialista próprio de uma tradição religiosa, ele percebe que se faz necessário dialogar ou acolher novas formas de se pensar a pessoa em suas condições reais.

Cite-se, inicialmente, no Pontificado de Francisco, em 2013, a convocação do Sínodo dos Bispos para a família, e todo o processo que transcorreu até a edição do documento *Amoris Laetitia*. Embora não tivéssemos alcançado uma alteração da doutrina, ao acolher pessoas que vivem em outras configurações familiares, que não homem e mulher, abre-se ao debate sobre questões atinentes à sexualidade e gênero nunca assumidos nas últimas décadas<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> WILLIAMS, Matthew. *A ciência do ódio: a jornada de um cientista para compreender a origem dos preconceitos e da violência que ameaçam a sociedade humana*. Tradução: Marcelo Bardão. 1. ed. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2021. p. 320.

<sup>30</sup> LIMA, Luis Corrêa. Família, Gênero e Orientação Sexual: questões enfrentadas pelo Papa Francisco. *Creatividade*. In: *Revista da Cultura Religiosa*. PUC Rio. 2019, p.



Ressalte-se, também os gestos públicos do Papa Francisco que contribuíram para abrir novos caminhos, como no início de 2015, quando recebeu em sua casa a visita do transexual espanhol Diego Neria e sua companheira, como também quando visitou um presídio na Itália e fez uma refeição na companhia de presos transexuais, e, ainda, nos Estados Unidos, quando recebeu na nunciatura apostólica seu antigo aluno e amigo gay, Yayo Grassi, e o companheiro dele<sup>31</sup>.

Para Emiliano, Novais e Souto Maior, embora o discurso religioso da Igreja Católica ainda mantenha e defenda aquilo que era feito há cem ou duzentos anos, por exemplo, controlando os sentidos da sexualidade, e que os discursos e práticas produzidos a respeito dela ainda sejam alvo de vigilância e punições, de maneira muito sutil e discreta, ocorre uma mudança nesse discurso no atual líder católico, o Papa Francisco<sup>32</sup>.

Desse modo, quando em uma entrevista concedida a uma jornalista em 29/07/2013, ao ser indagado sobre “como vai enfrentar o lobby gay” teria respondido, entre outras considerações discursivas, que “Se uma pessoa é gay e procura Jesus, e tem boa vontade, quem sou eu para julgá-la?”, aproximando-se, assim, da figura abnegada e altruísta que assumiu ao adotar o título “Francisco”, em diálogo com o trecho bíblico de João 8,7 “Aquele que de entre vós está sem pecado seja o primeiro que atire pedra contra ela”<sup>33</sup>, em contraposição às afirmações feitas por seus predecessores.

Todavia, muitas vezes, Francisco tem mostrado posições extremamente contrárias aos posicionamentos anteriores, conforme ressalta Butler, por exemplo, ao afirmar que:

*Em 2016, mesmo o Papa Francisco, que ocasionalmente apresenta visões progressistas, continuou na linha do seu antecessor: “Estamos vivendo um momento de aniquilação do homem como imagem de Deus”. Ele incluiu especificamente como uma das vias deste ataque a “[i]deologia*

36. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=33613@1>. Acesso em: 7 abr. 2023.

<sup>31</sup> LIMA, 2019, p. 42-43.

<sup>32</sup> EMILIANO, A. R.; NOVAIS, J. O. de S.; SOUTO MAIOR, R. de C. Discursos envolventes nas declarações do Papa Francisco acerca da homossexualidade: Construindo identidades na interface Estado e Igreja. In: *Polifonia*, [S. l.], v. 29, n. 54, abr./jun. 2022. 89. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/polifonia/article/view/15012>. Acesso em: 8 abr. 2023.

<sup>33</sup> EMILIANO; NOVAIS; SOUTO MAIOR, 2022, p. 99-100.



*de] gênero”, e se mostrou claramente contrariado ao afirmar que “Hoje crianças – crianças! – são ensinadas na escola que todos podem escolher seu sexo ... Isso [sic] terrível!”<sup>34</sup>.*

Nisso, vê-se a fragilizada concepção de gênero que ainda permeia o imaginário e a formação religiosa. Isso não significa, conforme Butler, em uma mera vulnerabilidade linguística, mas sim uma linguagem que auxilia a violência, a possibilidade de uma constituição de mundo e de produção de sentido<sup>35</sup>. O que, segundo Galindo, institucionaliza a violência de gênero e compromete o trabalho ardoroso daqueles integrados à luta contra esse flagelo e perverso crime contra a identidade da pessoa humana<sup>36</sup>.

Sobre a afirmação de que a religião participou efetivamente no processo colonizador, pelo dispositivo da catequese e evangelização, não é um equívoco. Sua articulação histórica evidenciou um “deus branco” pactuado com o sistema de domínio. Enquanto o negro foi teologizado sem afeto e de forma pejorativa, porque “não era pessoa, mas coisa”<sup>37</sup>, não era visto como outro e com possibilidade de existir, contudo o fato de calá-lo era a possibilidade de matá-lo, puni-lo e dizer que era pecado em corpo e cultura. Isso significa que ao inferiorizar negros, a religião projetou um ideal de composição comunitária para responder sua interpretação de divindade, pessoa, santidade e pecado. Ou seja, tal atitude nutrida por esse ideal de religião e sociedade, configura uma agenda pautada na rejeição consciente e inconsciente<sup>38</sup> da negritude. Diante disso, o embranquecimento, a ausência de multiculturalidade e da identidade racial, produz uma comunidade de fé alinhada com as afirmações racistas.

Diante de tais fatos, Santos afirma que, numa sociedade branca, supostamente cristã, não faltaram argumentos e justificativas religiosas

<sup>34</sup> BUTLER, Judith. Ideologia anti-gênero e a crítica da era secular de saba mahmood. *Debates do NER*, [S. l.], v. 2, n. 36, p. 219-235, 2019, p. 223. DOI: 10.22456/1982-8136.99586. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/99586>. Acesso em: 7 abr. 2023.

<sup>35</sup> BUTLER, Judith. *Discurso de ódio*: uma política do performativo. Tradução: Roberta Fabbri Viscardi. São Paulo: Editora Unesp, 2021. p. 18-19.

<sup>36</sup> GALINDO, Jutta Battenberg. Violência de gênero e pornografia virtual: abordagem pastoral. In: TRASFERETTI; ZACHARIAS. *Sexualidade e Pastoral*: aos párocos e agentes de pastoral. São Paulo: Paulus, 2022. p. 317-318.

<sup>37</sup> Cf. MIRA, João Manoel. Reflexão sobre a evangelização do negro no Brasil (pp. 99-113). In: SILVA, Antônio Aparecido da. *América Latina 500 anos de evangelização*: reflexões teológico-pastorais. São Paulo: Paulinas, 1990. p. 105.

<sup>38</sup> MIRA, 1990, p. 105.



para o regime escravocrata<sup>39</sup>. Assim, a importação dessas perspectivas segregacionistas para o interior da religião era usual, pois configurou na impossibilidade de integrar “algum negro como membro da vida religiosa ou pertencente ao clero secular”<sup>40</sup> no século XVIII. E, com relação aos seus senhores, tinha participação na celebração dominical em horário distinto<sup>41</sup>; diz ele,

*É verdade que nos últimos cinquenta anos muita coisa se modificou nos modelos de formação na Igreja, especialmente em alguns países da América Latina. Mas também é verdade que ainda exista discriminação nos critérios de seleção, programas formativos, atribuições e ocupações de cargos e serviços [...] por que a maioria dos religiosos e padres é branca?*<sup>42</sup>

Nesse sentido, em 2002, Dom José Maria Pires – conhecido por Dom Zumbi, primeiro bispo negro do Brasil – salientava o número modesto de negros no episcopado, na vida religiosa, no corpo diplomático e nas Forças Armadas. Essa contradição é persistente, porque, não há proporção entre a população negra e sua presença em instituições de elite e, especialmente, em postos de comando nessas instituições<sup>43</sup>. E na Igreja não é diferente. Já o Documento de Aparecida, de 2007, refletindo sobre a situação dos afro-americanos, impele a Igreja a denunciar práticas discriminatórias que ferem a dignidade humana<sup>44</sup>. Reconhece também dificuldades sociais, educacionais e do direito a justiça. Mas, ausenta-se no estímulo de sua atuação em postos de governo.

Com isso, é possível pensar que a falta de estímulo ao contexto negro, proporciona uma imatura consciência do tempo presente. Esse fato foi evidenciado na consulta sinodal realizado no território brasilei-

<sup>39</sup> SANTOS, Faustino. Formação e negritude: a urgência de superar o embranquecimento na formação (p. 335-354). In: TRASFERETTI; MILLEN; ZACHARIAS. *Formação: desafios morais 2*. São Paulo: Paulus, 2020. p. 336.

<sup>40</sup> SANTOS, 2020, p. 337.

<sup>41</sup> BIDEGÁIN, Ana María. *História dos cristãos na América Latina*. Tomo I. Tradução: Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 188.

<sup>42</sup> SANTOS, 2020, p. 341.

<sup>43</sup> PIRES, D. J. M. Teologia Afro. In: *Revista Perspectiva Teológica*, [S. l.], v. 34, n. 92, p. 89, 2002, p. 89. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/644>. Acesso em: 9 abr. 2023.

<sup>44</sup> CELAM. *Documento de Aparecida: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. Brasília: Edições CNBB; São Paulo: Paulinas: Paulus, 2008. n. 532. 88-92.



ro, em que, a população negra não foi mencionada no questionário. O responsável pela Comissão que produziu a síntese do Brasil, disse: “a população carcerária ficou ausente desta grande consulta sinodal, como também os negros, o que nos traz um pouco de preocupação num país cuja população é composta por 53% de pessoas que se reconhecem negras”<sup>45</sup>.

Ainda sobre a ausência de negros em postos de governo, é oportuno mencionar as escolhas realizadas nos consistórios no período do pontificado de Francisco (2019-2022). É evidente a diversificação de territórios proporcionados pelos novos cardeais consagrados que, provindos de zonas tidas como “periféricas”, confirmam o caráter sinodal da Igreja. No entanto, dos 121 cardeais criados por Francisco, é possível indicar 19 membros com características de pessoas negras<sup>46</sup>. E, o Brasil, considerado o país com maior população negra do mundo fora do continente africano, nos consistórios mencionados não criou nenhum cardeal afrodescendente<sup>47</sup>.

Mesmo com esse cenário institucional, nos últimos tempos é possível entrever no Papa Francisco a retomada com certa frequência no destaque ao preconceito racial no dia mundial da paz. Em 2017, relatou que a discriminação racial contra Mahatma Gandhi, Khan Abdul Ghaffar

<sup>45</sup> Cf. MENDONÇA FILHO, João da Silva. *Padre aponta as grandes ausências sentidas na síntese brasileira ao sínodo 2023*: “meio ambiente, crianças, negros, indígenas e presos”. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/621444-padre-aponta-as-grandes-ausencias-sentidas-na-sintese-brasileira-ao-sinodo-2023-meio-ambiente-criancas-negros-indigenas-e-presos>. Acesso em: 9 abr. 2024.

<sup>46</sup> (2014) D. Leopoldo José Brenes Solórzano, Arcebispo de Manágua (Nicarágua); D. Jean-Pierre Kutwa, Arcebispo de Abidjan (Costa do Marfim); D. Philippe Nakellentuba Ouédraogo, Arcebispo de Ouagadougou (Burkina Faso); D. Chibly Langlois, Bispo de Les Cayes (Haiti); D. Kelvin Edward Felix, Arcebispo Emérito de Castries, nas Antilhas. (2015) D. Berhaneyesus Demerew Souraphiel, C.M., Arcebispo de Adis Abeba (Etiópia); D. Arlindo Gomes Furtado, Bispo de Santiago de Cabo Verde (Arquipélago de Cabo Verde); D. Soane Patita Paini Mafi, Bispo de Tonga (Ilhas Tonga); D. Júlio Duarte Langa, Bispo Emérito de Xai-Xai. (2016) D. Dieudonné Nzapalainga, C.S.Sp., Arcebispo de Bangui (República Centro-africana); D. John Ribat, M.S.C., Arcebispo de Port Moresby (Papua-Nova Guiné); D. Anthony Soter Fernandez, Arcebispo Emérito de Kuala Lumpur (Malásia). (2017) SE Monsenhor Jean Zerbo, Arcebispo de Bamako, Malí. (2018) S.E. Mons. Désiré Sarahazana – Arcivescovo di Toamasina. (2019) Dom Fridolin Ambongo Besungu, Arcebispo de Kinshasa; (2020) S.E. Mons. Antoine Kambanda – Arcivescovo di Kigali (Ruanda); S.E. Mons. Wilton D. Gregory – Arcivescovo di Washington; (2022) D. Peter Ebere Okpaleke – Bispo de Ekwulobia (Nigéria); D. Richard Kuuia Baawobr M. Afr. – Bispo de Wa (Gana).

<sup>47</sup> (2014) D. Orani João Tempesta, O.Cist., Arcebispo do Rio de Janeiro (Brasil). (2016) D. Sérgio da Rocha, Arcebispo de Brasília (Brasil). (2022) D. Leonardo Ulrich Steiner, O.F.M. – Arcebispo Metropolitano de Manaus (Brasil); D. Paulo Cezar Costa – Arcebispo Metropolitano da Arquidiocese de Brasília (Brasil).



Khan e Martin Luther King Jr nunca serão esquecidas<sup>48</sup>. E que o medo sugerido contra migrantes é provindo de interesses políticos semeados pela violência e pela discriminação racial<sup>49</sup>, com a tendência de perpetuação do racismo<sup>50</sup>. Sendo que, a cultura da paz e do cuidado muitas vezes não prevalece pelos novos impulsos e formas de racismo<sup>51</sup>. E, em 2021, por ocasião do Dia Internacional para a eliminação da discriminação racial, Papa Francisco tuitou em seu perfil que:

*O racismo é um vírus que se transforma facilmente e, em vez de desaparecer, se esconde, mas está sempre à espreita. As manifestações de racismo renovam em nós a vergonha, demonstrando que os progressos da sociedade não estão assegurados de uma vez por todas<sup>52</sup>.*

Diante do exposto, nota-se que há o tensionamento entre conformidade ao aceno histórico que caracteriza as atitudes conservadoras e a reformulação exigida pelo progresso humano nos últimos tempos. Na figura do Papa Francisco é possível notar com clareza esse embate, pois, seu ministério reluz esperança em vista de mudanças consistentes, porém, ao mesmo tempo, frustra pela continuidade de discursos oficiais mais moderados. Talvez, seja plausível vislumbrar nesse período não mudanças substanciais, mas inquietude revisionista das normas e estruturas. Nos bastidores, percebe-se um conflito bioético no que tange às fundamentações e ressignificações em termos do que se entende por racismo e gênero.

<sup>48</sup> PAPA FRANCISCO. *Mensagem para a celebração do 50º Dia Mundial da Paz (1º/01/2017)*. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/peace/documents/papa-francesco\\_20161208\\_messaggio-l-giornata-mondiale-pace-2017.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/peace/documents/papa-francesco_20161208_messaggio-l-giornata-mondiale-pace-2017.html). Acesso em: 10 abr. 2024.

<sup>49</sup> Cf. PAPA FRANCISCO. *Mensagem para a celebração do 51º Dia Mundial da Paz (1º/01/2018)*. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/peace/documents/papa-francesco\\_20171113\\_messaggio-51giornatamondiale-pace2018.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/peace/documents/papa-francesco_20171113_messaggio-51giornatamondiale-pace2018.html). Acesso em: 10 abr. 2024.

<sup>50</sup> PAPA FRANCISCO. *Mensagem para a celebração do Dia Mundial da Paz (1º/01/2019)*. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/peace/documents/papa-francesco\\_20181208\\_messaggio-52giornatamondiale-pace2019.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/peace/documents/papa-francesco_20181208_messaggio-52giornatamondiale-pace2019.html). Acesso em: 10 abr. 2024.

<sup>51</sup> PAPA FRANCISCO. *Mensagem para a celebração do 54º Dia Mundial da Paz (1º/01/2021)*. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/peace/documents/papa-francesco\\_20201208\\_messaggio-54giornatamondiale-pace2021.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/peace/documents/papa-francesco_20201208_messaggio-54giornatamondiale-pace2021.html). Acesso em: 10 abr. 2024.

<sup>52</sup> LOMONACO, Amadeo. *Francisco: o racismo é um vírus que ao invés de desaparecer, se esconde*. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2021-03/francisco-o-racismo-um-virus-dia-internacional.html>. Acesso em: 10 abr. 2024.



### 3 Avanços e limites a serem desdobrados no pontificado de Francisco

No atual pontificado de Francisco luzes de esperança e sombras convivem conjuntamente no complexo mecanismo de tensões entre os vários entes eclesiais que portam suas indagações e dúvidas. É verdade que obstáculos vão aparecendo à medida que Francisco – referência eclesial de unidade – faz opções à luz do Evangelho, em detrimento de um certo peso histórico de tradições que foram se ajustando culturalmente no tecido eclesial. Como já se salientou, Francisco é devedor de uma cosmovisão religiosa e latino-americana de ser humano e, em consequência, de bioética própria desta universo cristão-católico. Sua abordagem de avanços e limites se dá dentro destas referências. Como jesuíta é um homem aberto às grandes questões de fronteira do debate contemporâneo como os migrantes, a fome, as guerras, a acolhida das minorias e outras situações emergenciais.

Avanços e limites são inerentes aos processos históricos, realidade em permanente mutação. A história avança sem retornos e sem fixações definitivas; não para no presente e não volta para o passado, como algumas consciências temerosas e conservadoras acreditam ser possível. Duas projeções costumam se apresentar como verdadeiras e viáveis: a fixação em modelos permanentes, geralmente, retirados de algum lugar do passado, ou a fixação em escatologias religiosas ou secularizadas que prometem a solução das contingências históricas<sup>53</sup>.

No que tange às contribuições de Francisco ao pensamento teológico, seus gestos e ousadias proféticas, e à moral, em particular, convém ressaltar que ele compreende, de forma um pouco diferente dos seus predecessores, que nem sempre é possível conciliar sem tensões a relação entre rigor doutrinal e benignidade pastoral. Francisco tem consciência de que optar por uma rigorosa doutrina moral (ortodoxia) ou por uma inconsistente aplicação pastoral (heterodoxia) não seria uma postura acertada para levar a sério o já mencionado desafio proposto pelo Concílio Vaticano II<sup>54</sup>.

É verdade que Francisco tem demonstrado uma maior simplicidade e praxidade em encaminhar situações delicadas para missa da Igreja no

<sup>53</sup> PASSOS, João Décio. *Obstáculos à sinodalidade*: Entre a preservação e a renovação. São Paulo: Paulinas, 2023. p. 19.

<sup>54</sup> CARLOTTI, Paolo. *La morale di papa Francesco*. Bologna: EDB, 2017. p. 10 e 42.



mundo pós-moderno ou contemporâneo<sup>55</sup>. Várias aberturas no que se refere à moral social, à ecologia, às mulheres, os migrantes, as minorias, as vozes silenciadas, encontram eco no magistério de Francisco. Sobre a sinodalidade é perceptível a dinamicidade que seu empenho na escuta alargada se efetiva eclesialmente. Contudo, acerca do tema de gênero e do racismo há um desdobramento ainda a ser percorrido.

No que tange ao tema do gênero, o mundo contemporâneo tem problematizado a hierarquia dual ou binária que tradicionalmente distinguiu a hierarquia da sexualidade. A questão da diferença dos sexos, suas várias abordagens e perspectivas específicas ganhou do conhecimento científico uma nova compreensão dentro de uma plural perspectiva da diferença entre os sexos. As diferentes abordagens teóricas e práticas do corpo como corpo sexuado desenvolvidas nos últimos trinta anos fazem pensar que as diferenças morfológicas e orgânicas não são nem insignificantes nem tão determinantes quanto elas foram na história mediante sua articulação dual em termos de poder. Se predominou uma metafísica dos sexos na história, esta visão começou a ser substituída por uma ‘práxis dos sexos’, práxis teóricas, política, lúdica, que desloca suas formas de exercício e suas representações, sem predeterminação a priori de uma forma ‘boa’ ou de sua essência<sup>56</sup>.

Esta percepção contemporânea, não mais alinhada à uma tradição religiosa binária de sexualidade, conduziu a uma reação de insistentes apelos a uma concepção mais harmônica e menos conflitiva. No contexto já do Papa Francisco, não se pode deixar de salientar que a publicação do estudo sobre “o que é o homem?”<sup>57</sup> seja um reposicionamento alinhado a uma tradição binária que refuta toda expressão de vivência do gênero fora do padrão orientado pela Sagrada Escritura. Pode-se dizer que esta visão de afirmação de uma única expressão sexual lícita e moralmente aceita é ainda uma questão a ser discutida diante das novas mudanças no contexto do cenário cultural atual, onde predomina a pluralidade e diversidade das novas subjetividades.

<sup>55</sup> BLANCO, Pablo A. O projeto moral do Papa Francisco: sete lugares teológicos como desafios morais. In: ZACHARIAS, Ronaldo; MILLEN, Maria Inês de Castro. *A moral do Papa Francisco: Um projeto a partir dos descartados*. Aparecida: Santuário, 2020. p. 19-54.

<sup>56</sup> COLLIN, Françoise. Diferença dos sexos. In: MARZANO, Michela (org.). *Dicionário do Corpo*. São Paulo: Loyola: São Camilo, p. 2012. p. 344 (p. 340-344).

<sup>57</sup> PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA. *Che cosa è l'uomo? Un itinerario di antropologia biblica*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2019.



Esta constatação de um cenário de mudança neste tema é acompanhada por uma importância cada vez mais considerável no que toca à afetividade humana. É impossível o amadurecimento da personalidade quando a dimensão afetiva – fundamental no ser humano – é descuidada<sup>58</sup>. Para a psicanálise, as perturbações na esfera da afetividade fizeram buscar um maior esclarecimento das neuroses<sup>59</sup>. Se a sexualidade humana – complexa em sua estrutura e desdobramento – caracteriza-se por uma dimensão de expansão e dinamicidade, não se pode considerá-la em um contexto de exclusiva expressão dentro de apenas um gênero binário. Psicologicamente, não se pode deixar de considerar que o avanço das ciências contribuiu largamente para uma visão mais humanista e personalista da sexualidade e de sua condição real. Neste ponto, Francisco considera a possibilidade de acompanhamento das pessoas em sua condição real<sup>60</sup>, embora ainda não haja uma mudança de paradigma ou de reconhecimento desta possibilidade constitutiva dos novos sujeitos.

A não aceitação da condição sexual e afetiva real das pessoas não deve conduzir a uma dissociação entre o que se é e do que se é exigido viver. Ao contrário: aceitar a condição sexual implica a aceitação da própria autoimagem corporal, dos sentimentos sobre essa imagem, a percepção da própria identidade de gênero, a capacidade de expressá-lo livremente, a possibilidade de estabelecer relações afetivas, a experiência de amar e ser amado<sup>61</sup>. Como esta dimensão da constituição humana exige grande capacidade de acolhida, integração e aceitação de si, ainda não há uma certa cultura eclesial que confronte estas realidades sem cair em falsos moralismos com suas consequências nefastas.

No que tange ao tema do racismo, situação alarmante do mundo contemporâneo, considera-se que o Papa Francisco tem se tornado um

<sup>58</sup> ALMEIDA, André Luiz Boccato de. Da ferida incurável à cicatrização dolorosa: uma reflexão propositiva diante dos desafios formativos na Igreja. In: VEIGA, Alfredo César da; ZACHARIAS, Ronaldo (org.). *Igreja e escândalos sexuais*: Por uma nova cultura formativa. São Paulo: Paulus, 2019. p. 116 (p. 113-134).

<sup>59</sup> LAPLANCHE, J.; PONTAIS, J. B. Neurose. In: VOCABULÁRIO de psicanálise. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1986. p. 297.

<sup>60</sup> Para isso, basta considerar a Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Amoris Laetitia* no capítulo oitavo e a insistência para um acompanhamento, discernimento e integração.

<sup>61</sup> CANOSA, Ana Cristina. Realização sexual. Para além da perversão e da tolice. In: TRASFERETTI, José Antonio; MILLEN, Maria I. de Castro; ZACHARIAS, Ronaldo (org.). *Formação. Desafios Morais 2*. São Paulo: Paulus, 2020. p. 302 (p. 301-315).



protagonista mundial em torno da busca pela paz e pela integração dos “descartáveis”, numa cultura da exclusão e da opressão. Subjacente ao racismo há uma cultura da violência que é uma realidade plural e complexa, que não se deixa reduzir a nenhuma de suas formas/expressões, por mais cruel, massiva e determinante que seja<sup>62</sup>.

É tocante recordar a ida do Papa Francisco à ilha de Lampedusa, reivindicar o respeito à dignidade humana, principalmente dos migrantes africanos que buscavam uma acolhida no continente europeu, fugindo de guerras e de situações de subsistência sub-humanas. São sugestivas e proféticas suas palavras sobre o flagelo que se sobrepõem às pessoas excluídas; diz ele,

*O ser humano é considerado, em si mesmo, como um bem de consumo que se pode usar e depois lançar fora. Assim teve início a cultura do “descartável”, que, aliás chega a ser promovida. Já não se trata simplesmente do fenômeno de exploração e opressão, mas de uma realidade nova: com a exclusão, fere-se, na própria raiz, a pertença à sociedade onde se vive, pois quem vive nas favelas, na periferia ou sem poder já não está nela, mas fora. Os excluídos não são “explorados”, mas resíduos, “sobras”<sup>63</sup>.*

De todo modo, em Francisco, há uma taxativa e forte crítica a todo tipo de exclusão e de depreciação à dignidade da pessoa. Em linhas gerais, Francisco capta que o essencial da mensagem cristã é a misericórdia. Ele deseja com toda força que este princípio caro aos cristãos e à tradição seja enraizado e ativado nas estruturas de poder atual. O cenário de miséria e descaso social é um típico exemplo de falta de compaixão e empatia para com o ser humano. No que tange ao tema da sexualidade, do racismo e da exclusão social, Francisco esforça-se por trazer à tona estes temas, embora saiba que não conseguirá que sejam em todos os aspectos implementados. Assim, compreende-se que há um esforço em fazer com que o tema da misericórdia seja o critério de revisão destas questões de delicada aceitação pela comunidade de fé.

<sup>62</sup> JÚNIOR, Francisco de Aquino. A violência contra os pobres. Um pecado contra o próprio Deus. In: ZACHARIAS, Ronaldo; MILLEN, Maria Inês de Castro. *A moral do Papa Francisco: Um projeto a partir dos descartados*. Aparecida: Santuário, 2020. p. 118 (p. 113-147).

<sup>63</sup> FRANCISCO, Papa. *Evangelii Gaudium*. Exortação Apostólica sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulus: Loyola, 2013. n. 53.



## Conclusão

A reforma eclesial proposta a partir da atuação e dos gestos do pontificado de Francisco é muito desafiadora, uma vez que impõe enfrentar questões que encontram obstáculos num tradicionalismo dissociado da condição ontológica das pessoas e das suas realidades. Embora não se possa olvidar que Francisco ainda não cunhou efetivamente um trajeto para mudança de posicionamento da Instituição, também não se pode esquecer que sua atuação já nos trouxe grandes avanços e esperanças. Contudo, é importante sinalizar que a sua figura manifesta e confirma, por vezes, o poder da doutrina sobre os sinais dos tempos e conserva costumes, quando, sua palavra e ações ministeriais contribuem para a continuidade de uma comunidade e hierarquia não diversa. Do ponto de vista bioético, Francisco está “submetido” ao modelo principialista religioso cristão, embora na prática esteja aberto ao debate e inclusão. É verdade também que no seu pontificado houve uma abertura para o diálogo, no contexto sinodal, mas dentro da cosmovisão principialista, própria do universo religioso.

Quando essas questões estão relacionadas a gênero e racismo, o desafio parece ser bem maior, uma vez que nos impele a revisar os erros hermenêuticos e conceituais do passado e adotar uma visão mais adequada à contemporaneidade. Somente por meio de um aprofundamento honesto nesses temas que dizem respeito à pessoa humana – complexa e dinâmica –, será possível se assegurar sua dignidade. Francisco, partindo desses contextos e afirmando a inclusividade como ética, repercute mais positivamente nas consciências não associadas à instituição, onde – algumas alas recomendam preconceitos e discursos de ódio, velados como zelo doutrinal. Logo, o efeito desse pontificado confirma a renovação aguardada, enquanto incomoda aos que tem medo da descentralização e questionamento do poder e recoloca a instituição sob os critérios do Evangelho. Francisco volta ao fundamento evangélico no modo de lidar com o humano e suas questões complexas, dentro do âmbito da misericórdia, mas não toca a questão doutrinária sobre os conflitos de fundamentação. Eis a ambiguidade e paradoxo!

Assim, o que se infere de Francisco até o momento é a necessidade de se reconhecer a imperiosa dignidade da pessoa humana. E, que a esta cabe por parte da Instituição Católica o acolhimento, a quebra de paradigmas e preconceitos; agindo com compaixão e misericórdia, se aproximando do outro e buscando erradicar a violência, a opressão e a



desigualdade. Portanto, destituir da religião o direito de se outorgar a interpretação sobre questões de gênero, elucidar o seu compromisso com a reparação histórica diante da aliança com a colonização e a perpetuação do racismo, e, inserir concretamente a mulher nos campos de pensar a teologia e de governo institucional; fomentam para uma renovação eclesial que seja, de fato, efetiva.

## Referências Bibliográficas

ALMEIDA, André Luiz Boccato de. Da ferida incurável à cicatrização dolorosa: uma reflexão propositiva diante dos desafios formativos na Igreja. In: VEIGA, Alfredo César da; ZACHARIAS, Ronaldo (org.). *Igreja e escândalos sexuais: Por uma nova cultura formativa*. São Paulo: Paulus, 2019. p. 113-134.

ALMEIDA, André Luiz Boccato de; DE PAULA, Patricia C. A dignidade da mulher em questão: uma análise ético-interpretativa da violência de gênero a partir de Juízes 19. In: *Revista Encontros Teológicos*. Florianópolis, p. 79-102, v. 35, n. 1, jan./abr. 2020.

ARCHILA, Francisco Reyes, RAJO, Larry José Madrigal. Introdução – Re-imaginando a masculinidade: caminhos diversos para a reflexão sobre a relação entre Bíblia, gênero e masculinidade. In: *Re-Imaginando a masculinidade. RIBLA – Revista de Interpretação Bíblica latino-Americana*, n. 56, p. 15/21 – 2007/1, Editora Vozes, Petrópolis, 2007.

BALSAN, Luiz. *Teologias contemporâneas*. Editora Intersaberes, 2020. 244. ISBN 9788522702312. Disponível em: <https://pergamum-biblioteca.pucpr.br/acervo/5079439/>. Acesso em: 1 maio 2024.

BIDEGÁIN, Ana María. *História dos cristãos na América Latina*. Tomo I. Tradução: Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

BLANCO, Pablo A. O projeto moral do Papa Francisco: sete lugares teológicos como desafios morais. In: ZACHARIAS, Ronaldo; MILLEN, Maria Inês de Castro. *A moral do Papa Francisco: Um projeto a partir dos descartados*. Aparecida: Santuário, 2020. p. 19-54.

BUTLER, J. IDEOLOGIA ANTI-GÊNERO E A CRÍTICA DA ERA SECULAR DE SABA MAHMOOD. In: *Debates do NER*, [S. l.], v. 2, n. 36, p. 219–235, 2019. DOI: 10.22456/1982-8136.99586. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/99586>. Acesso em: 7 abr. 2024.



BUTLER, Judith. *Discurso de ódio: uma política do performativo*. Tradução: Roberta Fabbri Viscardi. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

CALDEIRA, Cleusa. Hermenêutica Negra Feminista: um ensaio de interpretação de Cântico dos Cânticos 1.5-6. In: *Revista Estudos Feministas*, v. 21, p. 1189-1210, 2013.

CANOSA, Ana Cristina. Realização sexual. Para além da perversão e da tolice. In: TRASFERETTI, José Antonio; MILLEN, Maria I. de Castro; ZACHARIAS, Ronaldo (org.). *Formação. Desafios Morais 2*. São Paulo: Paulus, 2020. p. 301-315.

CARLOTTI, Paolo. *La morale di papa Francesco*. Bologna: EDB, 2017.

CELAM. *Documento de Aparecida: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. Brasília: Edições CNBB; São Paulo: Paulinas: Paulus, 2008.

CNBB. *Texto Base Campanha da Fraternidade 1988: Ouvi o clamor deste povo*. Brasília: Gráfica, 1988.

COLLIN, Françoise. Diferença dos sexos. In: MARZANO, Michela (org.). *Dicionário do Corpo*. São Paulo: Loyola: São Camilo, p. 2012. p. 340-344.

EMILIANO, A. R.; NOVAIS, J. O. de S.; SOUTO MAIOR, R. de C. Discursos envolventes nas declarações do Papa Francisco acerca da homossexualidade: Construindo identidades na interface Estado e Igreja. In: *Polifonia*, [S. l.], v. 29, n. 54, 2023, p. 83/109. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/polifonia/article/view/15012>. Acesso em: 2 maio 2024.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Discipulado de iguais: uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação*. Tradução: Yolanda Steidel Toledo. Petrópolis: Vozes, 1995.

FRANCISCO, Papa. *Evangelii Gaudium*. Exortação Apostólica sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulus: Loyola, 2013.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Amoris Laetitia*. São Paulo: Paulus, 2016.



GALINDO, Jutta Battenberg. Violência de gênero e pornografia virtual: abordagem pastoral. In: TRASFERETTI; ZACHARIAS. *Sexualidade e Pastoral: aos párocos e agentes de pastoral*. São Paulo: Paulus, 2022. p. 315-327.

GESCHLECHTERGERECHTIGKEIT und weltkirchliches Handeln. *Ein Impulspapier der Deutschen Kommission Justitia et Pax (Justiça de gênero e ação da igreja mundial. Um papel de impulso)*. Disponível em: [https://www.justitia-et-pax.de/jp/publikationen/gerechtigkeit\\_und\\_frieden/guf\\_104.php](https://www.justitia-et-pax.de/jp/publikationen/gerechtigkeit_und_frieden/guf_104.php). Acesso em: 3 maio 2024.

GOMES, Laurentino. *Escravidão: da corrida do ouro em Minas Gerais até a chegada da corte de dom João ao Brasil*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2021.

GOMES, Laurentino. *Escravidão: do primeiro leilão de cativos em Portugal à morte de Zumbi dos Palmares*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019.

GRASSI, P. Ideologia. In: LEONE, Salvino; PRIVITERA, Salvatore; CUNHA, Jorge T. da. *Dicionário de Bioética*. Aparecida: Santuário, 2001. p. 575-579.

JÚNIOR, Francisco de Aquino. A violência contra os pobres. Um pecado contra o próprio Deus. In: ZACHARIAS, Ronaldo; MILLEN, Maria Inês de Castro. *A moral do Papa Francisco: Um projeto a partir dos descartados*. Aparecida: Santuário, 2020. p. 113-147.

LAPLANCHE, J.; PONTAIS, J. B. Neurose. In: LAPLANCHE, J.; PONTAIS, J. B. *Vocabulário de psicanálise*. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1986. p. 296-299.

LIMA, Luis Corrêa. Família, Gênero e Orientação Sexual: questões enfrentadas pelo Papa Francisco. *Creatividade – Revista da Cultura Religiosa*. PUV Rio. 2019, p. 34/44. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=33613@1>. Acesso em: 5 maio 2024.

LIPINSKI, Édouard. Pai. In: BOGAERT, P.-Maurice. (org.). *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Loyola: São Paulo, 2013. p. 1010-1011.

LOMONACO, Amadeo. *Francisco: o racismo é um vírus que ao invés de desaparecer, se esconde*. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2021-03/francisco-o-racismo-um-virus-dia-internacional.html>. Acesso em: 7 maio 2024.



MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo, n-1 edições, 2018.

MENA, Maricel. Bíblia e descolonização: apontes desde uma Hermenêutica bíblica negra e feminista de libertação. In: *Revista Mandrágora*, v. 24, n. 2, p. 115-144, 2018.

MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos. Decolonialidad como práxis desde las víctimas y sus resistencias. Cuestiones epistemológicas y distinción de conceptos. In: KUZMA, Cesar; ANDRADE, Paulo F. C. de. (org.). *Decolonialidade e práticas emancipatórias*. Novas perspectivas para a área de Ciências da Religião e Teologia. São Paulo: Soter: Paulinas, 2019. p. 13-28.

MENDONÇA FILHO, João da Silva. *Padre aponta as grandes ausências sentidas na síntese brasileira ao sínodo 2023*: “meio ambiente, crianças, negros, indígenas e presos”. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/621444-padre-aponta-as-grandes-ausencias-sentidas-na-sintese-brasileira-ao-sinodo-2023-meio-ambiente-criancas-negros-indigenas-e-presos>. Acesso em: 10 maio 2024.

MIRA, João Manoel. Reflexão sobre a evangelização do negro no Brasil. In: SILVA, Antônio Aparecido da. *América Latina 500 anos de evangelização: reflexões teológico-pastorais*. São Paulo: Paulinas, 1990. p. 99-113.

NASCIMENTO, Gabriel. *Racismo linguístico: os subterrâneos da linguagem e do racismo*. Belo Horizonte: Letramento, 2019.

ORÍGENES. *Contra Celso*. São Paulo: Paulus, 2004.

PAPA FRANCISCO. *Mensagem para a celebração do 50º Dia Mundial da Paz (1º/01/2017)*. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/peace/documents/papa-francesco\\_20161208\\_messaggio-l-giornata-mondiale-pace-2017.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/peace/documents/papa-francesco_20161208_messaggio-l-giornata-mondiale-pace-2017.html). Acesso em: 7 maio 2024.

PAPA FRANCISCO. *Mensagem para a celebração do 51º Dia Mundial da Paz (1º/01/2018)*. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/peace/documents/papa-francesco\\_20171113\\_messaggio-51giornatamondiale-pace2018.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/peace/documents/papa-francesco_20171113_messaggio-51giornatamondiale-pace2018.html). Acesso em: 7 maio 2024.

PAPA FRANCISCO. *Mensagem para a celebração do 54º Dia Mundial da Paz (1º/01/2021)*. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/peace/documents/papa-francesco\\_20201208\\_messaggio-54giornatamondiale-pace2021.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/peace/documents/papa-francesco_20201208_messaggio-54giornatamondiale-pace2021.html). Acesso em: 7 maio 2024.



PAPA FRANCISCO. *Mensagem para a celebração do Dia Mundial da Paz (1º/01/2019)*. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/peace/documents/papa-francesco\\_20181208\\_messaggio-52giornatamondiale-pace2019.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/peace/documents/papa-francesco_20181208_messaggio-52giornatamondiale-pace2019.html). Acesso em: 7 maio 2024.

PASSOS, João Décio. *Obstáculos à sinodalidade: Entre a preservação e a renovação*. São Paulo: Paulinas, 2023.

PIRES, D. J. M. Teologia Afro. In: *Revista Perspectiva Teológica*, [S. l.], v. 34, n. 92, p. 89, 2002, p. 89. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/644>. Acesso em: 8 maio 2024.

PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA. *Che cosa è l'uomo? Un itinerario di antropologia biblica*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2019.

SANTOS, Faustino. Formação e negritude: a urgência de superar o embranquecimento na formação. In: TRASFERETTI; MILLEN; ZACHARIAS. *Formação: desafios morais 2*. São Paulo: Paulus, 2020. p. 335-354.

WILLIAMS, Matthew. *A ciência do ódio: a jornada de um cientista para compreender a origem dos preconceitos e da violência que ameaçam a sociedade humana*. Tradução: Marcelo Bardão. 1. ed. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2021.





# Teorias da Pessoaalidade e o fundamentalismo religioso secular no debate sobre o aborto

Theories of Personhood and secular religious  
fundamentalism in the abortion debate

*Kalline Eler\**

UFJF

*Ian Proencio Justo\*\**

UFJF

Recebido em: 17/05/2024. Aceito em: 19/07/2024.

**Resumo:** *Este trabalho objetiva apresentar as Teorias da Pessoaalidade que se erigiram, especialmente com as obras de Singer, Harris e Engelhardt, e demonstrar que, a despeito do manto acadêmico, essas Teorias são essencialmente religiosas e estão na base da defesa do aborto. Embora não seja uma religião explícita e organizada, contém uma avaliação do que seja o ser humano, no caso, um ser humano fragmentado que, em sua condição biológica, não tem valor moral e outro, pessoa, digno de proteção por preencher critérios subjetivamente e arbitrariamente eleitos pelos autores. Em contraposição às Teorias da Pessoaalidade, são apresentados os argumentos de Spaemann, Palazzani e Andorno que se posicionam em prol de um conceito onto-axiológico de pessoa e, portanto, em defesa da proteção jurídica do embrião humano.*

**Palavras-chave:** *pessoa; ser humano; aborto.*

**Abstract:** *The purpose of this paper is to present the theories of personhood that have emerged, especially with the works of Singer, Harris, and Engelhardt, and*

\* Doutora em Bioética (Universidade de Brasília, 2019). Professora de Direito da Universidade Federal de Juiz de Fora.

E-mail: kalline.eler@ufjf.br.

\*\* Graduando em Direito pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Pesquisador de Iniciação Científica no projeto Teorias da Pessoaalidade, Direitos da Criança e Tecnologias de Reprodução Assistida.

E-mail: ianproenciojusto@gmail.com.





*to show that, despite the academic cloak, these theories are essentially religious and form the basis of the defense of abortion. Although it is not an explicit and organized religion, it contains an evaluation of what a human being is, in this case a fragmented human being who has no moral value in his biological condition and another who is worthy of protection because he meets criteria subjectively and arbitrarily chosen by the authors. In contrast to the theories of personhood, we present the arguments of Spaemann, Palazzani and Andorno, who take a position in favor of an onto-axiological concept of personhood and, therefore, in defense of the legal protection of the human embryo.*

**Keywords:** *person; human being; abortion.*

## 1 Introdução

Todo sistema moral repousa sobre uma visão de mundo que conta com um conjunto de premissas sobre a natureza e o significado da vida humana. Sendo assim, em qualquer debate envolvendo raciocínio moral, haverá indubitavelmente a presença de noções religiosas. Diferentemente do que o senso comum imagina, religião não é a crença em Deus ou no sobrenatural, mas um “conjunto de crenças que explicam o que é a vida e quem somos, bem como as coisas mais importantes nas quais os seres humanos deveriam empregar o seu tempo” (Keller, 2015, p. 41).

A religião que sustenta a moralidade secular repousa sobre uma divisão profunda infiltrada em todo o pensamento e cultura do Ocidente que separa o conceito de verdade. No andar superior, está a moralidade tratada como privada, subjetiva e relativa; ao passo que, no andar inferior, está a ciência empírica, objetivamente verificável, sendo, pois o reino das verdades públicas (Pearcey, 2022).

Essa visão fragmentada da realidade está presente em vários debates da atualidade, notadamente, na discussão referente à legalização indiscriminada do aborto. O conceito de ser humano foi dividido em dois: no andar inferior, sendo um mero organismo biológico, está o embrião humano. Aqui, ele é reconhecido como ser humano desde a concepção, pois, devido aos avanços na genética já está comprovado cientificamente que **não acontece nenhum fenômeno ulterior que torne humano quem já não o era**. Embora seja um organismo humano, esse fato por si só não é suficiente para conferir-lhe proteção moral e jurídica, antes é necessário ascender ao andar superior. No andar superior, quando preenchidas determinadas características, o ser humano, até então meramente uma condição biológica, torna-se pessoa. Essas características consideradas essenciais para transformar um ser humano em pessoa são objeto de



estudo das Teorias da Pessoaalidade e, embora não haja consenso acerca das características, em geral, todas elas perpassam a funcionalidade cognitiva e a existência de uma consciência ativa.

Diante dessas considerações, a partir da tese de Eler (2021) que sistematizou o pensamento em torno do conceito de pessoa na Antiguidade Clássica, na Teologia Cristã, na Modernidade e na Contemporaneidade, este trabalho objetiva apresentar as Teorias da Pessoaalidade que se erigiram, especialmente com as obras de Singer (1994), Harris (1999) e Engelhardt (2008), e demonstrar que, a despeito do manto acadêmico, essas Teorias **são essencialmente religiosas**. Embora não seja uma religião explícita e organizada, contém uma narrativa-mestra, ou seja, uma avaliação do que seja o ser humano, no caso, um ser humano fragmentado que, em sua condição biológica, não tem valor moral e outro digno de proteção por preencher critérios subjetivamente e arbitrariamente eleitos pelos autores.

Em contraposição às Teorias da Pessoaalidade, são apresentados os argumentos de Spaemann (2010), Palazzani (1992) e Andorno que se posicionam em prol de um conceito onto-axiológico de pessoa e sustentam que a melhor compreensão acerca da pessoa é aquela que tem um fundamento **ôntico**, mas também axiológico. Esses autores retomam a concepção boeciana, colocando a tônica na subsistência. Pessoa é a “subsistens in rationalis natura”, ou seja, pessoa remete a uma substância individual singular na qual se realiza uma natureza racional.

A partir da compreensão dessas duas grandes correntes de pensamento, são demonstradas as falácias empregadas por aqueles que adotam as Teorias da pessoaalidade, buscando excluir do debate sobre o aborto os “argumentos de fé”. As Teorias da pessoaalidade encampam uma religião secular e os apoiadores do aborto como **não podem mais negar que um embrião é, biologicamente humano**, precisaram recorrer aos argumentos baseados na pessoaalidade, definida em última instância por critérios **não** científicos, mas que são levantados para retirar a proteção moral e jurídica do embrião humano. Para as Teorias da pessoaalidade, fatos biológicos importam menos que os sentimentos e desejos das pessoas.

Não obstante as Teorias da pessoaalidade sejam amplamente aceitas pela maioria dos bioeticistas e estejam ganhando ampla aceitação na comunidade política e jurídica, este trabalho, ao final, defende a proteção jurídica do embrião humano sob a perspectiva substancialista como a melhor forma de proteger a condição humana.



## 2 Religião

### 2.1 O conceito de religião enquanto sistema de crenças essenciais

O elemento religioso, ao longo da história da humanidade, sempre ocupou espaço de fundamental relevância, sendo basilar à constituição e ao desenvolvimento das sociedades. Em todas as comunidades humanas, o discurso religioso se fez presente, influenciando e moldando o curso de suas histórias. O reformador João Calvino, em texto clássico, aponta que a “semente da religião”, presente em todos os indivíduos e nas coletividades, remete a um senso inerente ao ser humano de busca pela divindade:

*E mesmo aqueles que em outros aspectos da vida parecem diferir bem pouco dos seres brutos, ainda assim retêm sempre certa semente de religião. Tão profundamente penetrou ela às mentes de todos, que este pressuposto comum se apegou tão tenazmente às entranhas de todos. Portanto, como desde o princípio do mundo nenhuma região, nenhuma cidade, enfim nenhuma casa tenha existido que pudesse prescindir da religião, há nisso uma tácita confissão de que no coração de todos jaz gravado o senso da divindade (Calvino, 2008, p. 44-45).*

Primordialmente, a fim de compreender a relevância do elemento religioso para a vida em sociedade, como sua influência enquanto fonte de orientação de condutas e seu papel no debate público, faz-se imprescindível a conceituação quanto ao que consiste na religião, a fim de obter conceitos sólidos para o desenvolvimento das implicações com ela advindas.

De acordo com a acepção sociológica de Durkheim (2012), o conceito de religião associa-se a um fenômeno social ancorado em um sistema de crenças e cultos, pautado na dualidade existente entre corpo e alma, sendo comum a todas as sociedades organizadas que, cada qual com suas particularidades, pretendiam obter respostas às indagações mais elementares do ser humano. Para o sociólogo, a religião ultrapassa meras ideias sobre deuses e espíritos, possuindo um caráter ainda mais abrangente, sendo de ordem da ação, com a função primordial de suscitar atos, tendo forças motrizes por detrás dessas crenças.

Assim, enquanto sistema de crenças e cultos, Durkheim (2012) apresenta o impacto da religião como força orientadora de condutas aos



indivíduos, reforçando sua relevância em sentido amplo, com a produção de forças *sui generis*, nos seguintes termos:

*Frequentemente se vê a religião como um tipo de especulação sobre um objeto determinado: acredita-se que ela consista essencialmente em um sistema de ideias, exprimindo mais ou menos adequadamente um sistema de coisas. Mas este caráter da religião não é nem o único nem o mais importante. Antes de tudo, a vida religiosa supõe a produção de forças sui generis, as quais elevam o indivíduo acima dele mesmo, que o transportam a um outro meio que não aquele no qual se esgota sua existência profana e que o fazem viver uma vida muito diferente, mais elevada e mais intensa. O crente não é somente um homem que vê, que sabe coisas que o descrente ignora: é um homem que pode mais. Os fiéis podem representar-se inexatamente o poder que eles atribuem a si mesmos, o sentido no qual este se exerce. Entretanto, esse poder, em si mesmo, não é ilusório. Foi o que permitiu que a humanidade vivesse (Durkheim, 2012, p. 27).*

Partindo do pensamento durkheimiano, a articulação sistemática dos elementos que compõem a religião configura-se de modo exclusivo, segundo diretrizes particulares. Nesse sentido, rito e crença associados de modo sistemático constituem uma religião, resultando em uma unidade coerente e singular, autônoma com relação a outros sistemas de crenças, funcionando com lógica própria. Partindo dessa premissa, é posta uma nova perspectiva sobre a questão da religião, sendo esta considerada não apenas um fenômeno gerador de unidade moral entre os indivíduos, com a coesão necessária à vida em sociedade, mas como a responsável por “estruturar e desenvolver o próprio pensamento, o próprio entendimento humano (Weiss, 2012, p. 114)”.

Assim, a partir da definição de Durkheim (2012), tem-se que a religião é um sistema coletivo de crenças e ritos, cujo poder fundamental é a orientação de condutas por parte de seus adeptos, sendo certo que essa capacidade constitui elemento fundamental para o desenvolvimento da humanidade e das sociedades organizadas. O conceito de religião, portanto, ultrapassa a própria noção de culto, tornando-se um sistema de crenças essenciais, cujo papel a ser desempenhado é o de guiar os atos humanos.

No mesmo sentido, em síntese acurada, Keller (2015, p. 41) define a religião como “conjunto de crenças que explicam o que é a vida



e quem somos, bem como as coisas mais importantes nas quais os seres humanos deveriam empregar seu tempo”.

Sob esse prisma, compreende-se a religião como um sistema de crenças essenciais, ancorado em uma narrativa-mestra, capaz de atuar como fonte de orientação de condutas humanas. Destarte, conclui-se que todo ser humano carrega consigo um sistema inato de crenças, que assume o papel de direcionar seu viver. Logo, por trás de todo discurso ético, moral e político, há, no fundo, como fundamento principal, uma concepção de ordem religiosa, ainda que de modo inconsciente.

“A religião é a obra do homem integral” (Durkheim, 2012, p. 39), sendo o elemento religioso o principal prisma para a compreensão da complexidade da natureza humana em sua completude.

Paralelamente, ancorados no pensamento de John Finnis, grande expoente da escola contemporânea do Direito Natural, Pinheiro e Pimentel (2020, p. 321) defendem que “a religião é um bem humano básico arquitetônico e abrangente, que estrutura, ao lado da razoabilidade prática, todo o plano de vida da pessoa”. Enquanto bem humano básico, conduz o indivíduo à busca pelos demais bens humanos e, segundo a ordem metafísica do universo, propiciam o relacionamento entre os indivíduos com base em uma visão transcendental, gerando harmonia na relação entre o crente e a fonte transcendente. Por essa razão, a religião perpassa por todos os aspectos da vida do indivíduo, estando intrinsecamente atrelada a ele.

Nesse sentido, faz-se relevante analisar o papel das concepções religiosas, sobretudo a partir da suposta dicotomia entre fé e discurso público.

A ideia de que com a Modernidade a religião sofreria um notável processo de enfraquecimento, em verdade, não se confirmou. Com a separação entre o Estado e a Igreja, bem como com os avanços científicos e tecnológicos advindos, sobretudo, a partir do século XX, vigorava a ideia de que a religião passaria por um declínio, tornando-se cada menos relevante, o que, na verdade, não se confirmou<sup>1</sup>. Pelo contrário, o elemento religioso permanece exercendo seu papel de eixo motor para a orientação da vida humana. Na atualidade, “o futuro do homem é, como

<sup>1</sup> Quanto à continuidade do papel exercido pelas comunidades religiosas: HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. *Dialética da secularização: sobre razão e religião*. Tradução de Alfred J. Keller. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2007. p. 52.



sempre foi, um futuro em que o eixo central da sociedade é a religião (Pinheiro; Souza, 2016, v. 3, p.10).”

Assim, por se configurar como bem humano básico, as noções religiosas, quer conscientes ou não; quer organizadas ou não, orientam todos os planos da vida do indivíduo, atuando como uma cosmovisão, ou seja, como uma “lente” mediante a qual se enxerga toda a realidade ao seu redor. Todas as decisões e preferências relativas às posturas morais que predominam em uma sociedade assentam-se em um conjunto de premissas sustentadas pela fé em alguma visão de mundo e da natureza humana de modo que é simplesmente impossível deixar de lado essas convicções quando se chega à esfera pública.

## 2.2 O papel da religião na vida pública e o discurso laicista

A partir da compreensão da religião enquanto ponto de influência para todas as demais áreas da vida do indivíduo, urge ponderar quanto à impossibilidade de se restringir a influência das crenças religiosas sobre o debate público, principalmente no que tange às questões complexas e aos conflitos ético-morais, bem como concluir que por detrás de qualquer posicionamento moral há um posicionamento essencialmente religioso.

A fim de perseguir esse objetivo, é imprescindível a análise, *a priori*, da relação existente na atualidade entre a religião e o Estado, haja vista que, como exposto, a ideia de enfraquecimento da fé não se concretizou. Nesse sentido, o elemento religioso permanece presente na vida dos indivíduos, razão pela qual o direito à liberdade religiosa se configura como um importante pilar para os Estados de Direito modernos, fundamentados no Princípio da Laicidade.

Destarte, a relação existente não é, como muitas vezes difundido, uma separação absoluta entre a esfera política e a religiosa, mas sim de proteção por parte de um Estado não-confessional da livre manifestação religiosa.

Nesse sentido, há uma relação de duas vias entre a Religião e o Estado, posto que, se por um lado este não interfere em questões religiosas, atribuindo a cada indivíduo a possibilidade de optar pela adoção ou não da fé, por outro, incumbe ao Poder Público a proteção e a promoção do direito de liberdade religiosa aos cidadãos.



Em síntese, o conceito de laicidade, enquanto garantia plena da liberdade religiosa, é ancorado em uma atuação dúplex do Estado: a não interferência na esfera religiosa do cidadão e a proteção do exercício livre da religião (Zylbersztajn, 2012).

Outrossim, há de se distinguir os conceitos de laicidade e de laicismo, a fim de evitar a restrição de direitos, sob a falsa premissa de “neutralidade religiosa”. A noção de laicismo considera a presença de elementos do discurso religioso no debate coletivo um “inimigo público” a ser combatido veementemente, mediante a separação entre o público e o privado, relegando exclusivamente a este as manifestações de cunho religioso, que não teriam espaço em questões de maior abrangência. O laicismo possui como elemento principal, portanto, uma tentativa de privatização do elemento religioso.

Trata-se de uma tentativa de higienização do espaço público face ao elemento religioso, sob a premissa de uma suposta neutralidade, em postura anticonfessional, que visa a vedar a presença de quaisquer elementos ou argumentos religiosos no debate público (Pinheiro; Souza, 2016).

Contra a lógica laicista, argumenta-se que a dupla função do Estado Laico, pautada na não intervenção e na garantia da liberdade religiosa, não pode restringir que os cidadãos crentes dissociem seus posicionamentos políticos de suas crenças religiosas, sob pena de violar o exercício da liberdade religiosa e de restringir o livre desenvolvimento da identidade pessoal no âmbito público.

Diante do exposto, conclui-se que o elemento religioso ultrapassa questões propriamente atinentes à fé, posto que atua como ponto de partida para os demais posicionamentos éticos e morais que norteiam o indivíduo, sendo um bem fundamental para o desenvolvimento humano. Por constituir uma cosmovisão, um posicionamento que origina todos os demais, a vedação do elemento religioso no debate público é, em verdade, uma fragmentação do próprio indivíduo, o que representa postura laicista, contrária às liberdades e garantias promovidas por um Estado Laico.

Por fim, há de se defender que o elemento religioso, ainda que inconscientemente, é o cerne de posicionamentos acerca de todas as questões atinentes à vida humana. Em outras palavras, a forma como o indivíduo se posiciona quanto à religião afeta direta e intrinsecamente a maneira como ele se posiciona quanto aos demais temas. Logo, a tentativa de “neutralizar” o debate público é, em verdade, uma tentativa



de fracionamento do indivíduo, o que não se coaduna com os preceitos que regem o Estado Moderno.

Diante disso, considerando que toda teoria (e sua consequente adoção em forma de política pública) que se debruça sobre questões morais relativas ao ser humano conta em seu âmago com compromissos fundamentais de fé, passa-se a expor as noções religiosas presentes no debate do aborto cujo centro repousa nas seguintes perguntas: O que é a pessoa? O que é o ser humano?

### 3 Teorias da Pessoaalidade: a visão de dois andares da natureza humana

Sustenta Schmitt (2001, p. 43) que “todos os conceitos significativos da moderna teoria do Estado são conceitos teológicos secularizados.” A afirmação, inicialmente ousada, do pensador alemão, revela-se fundamental para a compreensão da gênese dos institutos basilares da atualidade. Os conceitos religiosos, enquanto elementos de um sistema de crenças essenciais apto à regência de condutas e a atuar como filtro mediante o qual o indivíduo se posiciona frente à realidade, constituem pedra angular para o desenvolvimento dos valores que orientam a vida em sociedade e, sobretudo, dos princípios que intentam proteger e assegurar o livre desenvolvimento da pessoa humana, considerando sua dignidade.

Nesse particular, a compreensão do que seja religioso demonstra-se fundamental para a percepção de que todas as Teorias que tratam da natureza humana e de como o ser humano deve ser juridicamente protegido são essencialmente religiosas, pois, como apresentado anteriormente, religião, é um conjunto de crenças que explicam o que é a vida e quem somos, bem como as coisas mais importantes nas quais os seres humanos deveriam empregar seu tempo (Keller, 2015).

Assim, como será visto neste tópico, as Teorias da pessoaalidade estão longe de ser neutras. Embora ausente um conteúdo religioso explícito e organizado, essas Teorias assentam-se em uma narrativa mestra, uma avaliação do sentido da vida e recomendações de como proteger e conduzir essa vida. Com efeito, é impossível deixar de lado as noções religiosas quando se inicia qualquer raciocínio moral.

As Teorias da pessoaalidade partem de uma visão fragmentada e dualista do ser humano erigida a partir do dualismo antropológico cartesiano e do entendimento lockeano sobre identidade pessoal, segundo



os quais nem todos os seres humanos são pessoas. A partir de então, o termo ‘pessoa’ passou a ser reservado exclusivamente para aqueles que se encontram no exercício da sua racionalidade e autodeterminação, em suma, consciência (Eler, 2021).

A despeito de incertezas quanto à sua origem, historicamente, o termo pessoa, era empregado na Antiguidade como referência ao papel teatral do ator, na comédia ou no drama, bem como à função desempenhada pelo indivíduo no âmbito da família (Fernandes, 2018). À época, a concepção estava totalmente dissociada de uma noção de individualidade do sujeito, imperando uma visão monista da realidade, na qual o homem, enquanto elemento do *cosmos*, sacrificava sua individualidade em prol da razão da universalidade (Eler, 2021).

A partir da expansão do Cristianismo, a compreensão da pessoa se torna objeto de maior análise, com a retomada de elementos da filosofia clássica no propósito de propiciar o diálogo entre a fé e a razão e de apresentar respostas para os mistérios da fé, sobretudo no que diz respeito às doutrinas da Trindade, da Encarnação do Verbo e da semelhança ontológica entre o homem e Deus (Eler, 2021).

O Cristianismo, em particular, foi de enorme valia para a ampliação e a conceituação da noção de pessoa, em abandono à visão cosmocêntrica e sagrada, em prol de uma visão antropomórfica, conferindo ao homem, feito à imagem e semelhança do Criador, a univocidade, a centralidade e a dignidade, que se torna sujeito, não mais mero objeto do mundo (Fernandes, 2018).

A compreensão da pessoa, e, portanto, de suas dimensões e atribuições, alcança posição de maior relevo, sendo analisada por importantes teólogos e pensadores, dentre os quais, Tertuliano, Agostinho de Hipona, Boécio e Tomás de Aquino.

Nesse sentido, a conceituação inicial de maior relevo é a de Boécio (*apud* Rodrigues, 2012, p. 6), que compreende a ideia de pessoa como “substância individual de natureza racional”, nos seguintes termos: “Disso tudo decorre que, se há pessoa tão somente nas substâncias, e naquelas racionais, e se toda substância é uma natureza, mas não consta nos universais, e, sim, nos indivíduos, a definição que se obtém de pessoa é a seguinte: “substância individual de natureza racional”.

Indo além, ancorado na definição de Boécio, Tomás de Aquino define a pessoa como o ser que subsiste em natureza racional, em realce à



individualidade particular de cada ser, cuja dignidade é atributo inerente à sua própria essência. Nas palavras de Aquino (2000, p. 29), portanto, seria condição de “grande dignidade subsistir em uma natureza racional”.

A definição sustentada por Boécio e por Tomás de Aquino que consideram pessoa como “substância individual singular na qual se realiza uma natureza racional” aponta para uma unidade do ser humano, indivisível em si mesmo, abrangendo todas as dimensões de sua existência.

Nesse sentido, considerando a totalidade e a unidade do ser, segundo a definição supracitada, não haveria distinção entre seres humanos e pessoas. Todo ser humano seria pessoa, e, por ser pessoa, seria sujeito de dignidade, por ser esta inerente à sua essência e como tal invariável.

Contudo, ao longo dos séculos, a definição de pessoa distanciou-se da unidade proposta pelos teólogos cristãos, tendo sofrido um fenômeno de reformulação com o advento de novas conceituações da condição de pessoa, sobretudo com a dissociação da correspondência entre pessoa e ser humano.

Na modernidade, René Descartes (1989), em sua busca por encontrar um alicerce sólido para construir o conhecimento científico, estabelece a evidência do cogito, sendo a *res cogitans* sua primeira certeza. A certeza da existência de uma substância pensante rompe com a ideia de um composto igual, haja vista que não é sequer possível afirmar a existência do corpo, objeto material presente no mundo externo. A coisa pensante não tem história e não se ocupa de si.

A *res cogitans* é a única verdade, permanecendo todo o resto ainda sob a dúvida. Não se pode saber quem é o ser humano, pois isso demandaria a superação do puro pensamento através dos sentidos, da experiência e dos conhecimentos adquiridos, o que é justamente rechaçado pelo projeto filosófico de Descartes (1989). Esse raciocínio culmina no chamado solipsismo cartesiano, isto é, no isolamento do eu em relação ao mundo exterior, incluindo seu próprio corpo.

Embora a filosofia cartesiana não distinga ser humano e pessoa, traz novos contornos ao dualismo antropológico ao defender a supremacia do *cogito* como único caminho seguro para o conhecimento, menosprezando, por outro lado, os sentidos, a *res extensa*.

Descartes (1989) confere à dimensão pensante do ser humano um *status* de superposição em relação a todo restante. Usando a metáfora de Schaeffer (2014) de dois andares em um prédio, Descartes colocou o



corpo no andar inferior, considerando-o uma máquina, e a mente humana no andar superior. Consequentemente, toda a identidade humana foi creditada exclusivamente na mente e, por sua vez, o corpo foi relegado ao nível da biologia e da química, sem sentido. Esse raciocínio levado às últimas consequências resultou na visão contemporânea que enxerga o ser humano biológico (embrião) desprovido de status moral e de proteção legal.

A *res cogitans* cartesiana, todavia, não se confunde com consciência ativa, tal como entendia Locke (1999). Em contrapartida ao racionalismo cartesiano, os teóricos do empirismo defendiam ser a experiência, e não a razão, a origem e a garantia do conhecimento. Assim, a partir do pensamento de Locke (1999), o conceito de pessoa calcado em uma consciência pensante começa a ser difundido de forma mais decisiva.

Segundo o pensador inglês, o conceito de pessoa estaria intrinsecamente relacionado a um estado de consciência. Nesse sentido, há a primeira ruptura na correspondência de pessoa e de ser humano, posto que não mais seria a essência da natureza humana que atribuiria ao ser a condição de pessoa, mas sim o estado de inteligência e de consciência no qual esse ser se encontra.

A atribuição da dignidade conferida à pessoa se daria para aqueles que possuem um estado racional de consciência, contínuo, em relação às suas ações presentes, passadas e futuras. A consciência, portanto, seria o único critério apto a classificar um ser como pessoa. Sustenta Locke (1999) que a premissa para perceber a identidade pessoal é a capacidade de o ser pensar de forma inteligente, racional e reflexiva, considerando-se a si mesmo e situando-se em diferentes tempos e lugares.

Em sua concepção, o ser humano diz respeito tão somente a uma condição biológica. A palavra pessoa, por sua vez, designa:

*[...] um ser inteligente pensante, que possui raciocínio e reflexão, e que pode pensar a si própria como o mesmo ser pensante em diferentes tempos e espaços; é-lhe possível fazer isso devido apenas a essa consciência que é inseparável do pensamento e, pelo que me parece, é essencial para este, sendo impossível para qualquer um compreender sem apreender que consegue compreender. Porque, uma vez que a consciência acompanha sempre o pensamento e é o que faz com que cada um seja ele próprio e, desse modo, se distinga de todas as outras coisas pensantes, é somente nisto que consiste a identidade pessoal, ou seja, a singularidade de um ser racional (Locke, 1999, p. 443, grifo no original).*



A despeito de adotarem pressuposições diferentes, pois em Locke, a definição da identidade pessoal não evoca um problema de tipo de substâncias, como compreendia Descartes, mas de união de estados de consciência; o raciocínio filosófico de ambos os autores deságua no mesmo dualismo: mente e corpo, pessoa e ser humano que menospreza a condição biológica do ser humano (Eler, 2021).

As reflexões cartesianas e lockeanas exerceram grande influência na Contemporaneidade dando origem à várias Teorias da pessoalidade que justificam práticas como o aborto. O corpo humano em seu estágio inicial perdeu o seu valor e, de agora em diante, deve ser decidido em que estágio posterior esse ser humano “meramente” biológico adquire status moral superior. Autores como Peter Singer (1994), John Harris (1999) e Hugo T. Engelhardt (2008) diferenciam os conceitos de ser humano e pessoa, entendendo que pessoa remete, necessariamente, a um ser dotado de autoconsciência e reflexão, características que não são encontradas em todos os seres humanos. O problema mais óbvio para essas Teorias é que é impossível chegar a um consenso sobre como definir a pessoalidade. Ainda, a escolha de certas características para a definição da pessoa implicará a aceitação de que alguns indivíduos detêm autoridade e poder para decidir em quais condições se é ou deixa de ser pessoa (Eler, 2021).

Dos autores citados, destaca-se, primeiramente, o emblemático pensamento de Singer (1994) que acusa de especismo aqueles seres humanos que atribuem peso maior aos membros de sua própria espécie e defende a igualdade para os animais sencientes sob o argumento de que são pessoas. O autor adota a sensibilidade como critério para distinguir os seres que tem interesse e merecem proteção moral daqueles que não devem recebê-la, chegando à conclusão de que todos os seres sencientes, ou seja, aqueles capazes de sofrer e de sentir prazer; possuem interesse, pois perseguem seu bem-estar e, quando sofrem, esse sofrimento deve ser levado em consideração.

*Portanto, devemos rejeitar a doutrina que coloca as vidas de membros de nossa espécie acima das vidas de outras espécies. Alguns membros de outras espécies são pessoas; alguns membros da nossa espécie não o são... O ato de tirar a vida de pessoas é mais sério do que o de tirar a vida de não-pessoas. Assim, parece que o fato de, digamos, matarmos um chimpanzé é pior do que o de matarmos um ser humano que, devido a uma deficiência mental congênita, não é e jamais será uma pessoa (SINGER, 1994, p. 126-127, grifo próprio).*



O autor defende o status de pessoa dos animais superiores e, por outro lado, sustenta que alguns seres humanos não são pessoa, e, por isso, não devem receber a mesma proteção das pessoas.

Harris (1999) também se posiciona contrário ao especismo. Em relação aos embriões humanos, explica que, nessa condição, não há nada que os diferencie dos embriões de outras espécies, a não ser o mero pertencimento à espécie humana. A potencialidade para se tornar um ser complexo e autoconsciente não seria motivo suficiente para colocá-los em uma categoria moral privilegiada em razão de dois problemas: um primeiro de ordem lógica, pois é conferido a esses seres um tratamento que não tem como referência suas circunstâncias atuais, mas suas circunstâncias futuras. O segundo problema envolve o escopo da potencialidade para a personalidade. Segundo Harris (1999, p. 298), se o zigoto humano tem relevância moral em razão da sua potencialidade para se tornar um adulto, as células germinativas, que tem potencialidade para formar o zigoto, devem ter igual valor moral. Acrescenta, ainda, que, se esse raciocínio for levado cabalmente em consideração, todas as células do nosso corpo deverão ser eticamente protegidas uma vez que, com o desenvolvimento das técnicas de clonagem será possível clonar um ser humano por transferência nuclear de qualquer uma das suas células somáticas. Harris (1999), em consonância com a concepção lockeana de pessoa, chega à conclusão de que somente aqueles que são capazes de valorizar sua própria existência podem ser chamados pessoas.

Engelhardt (2008) trilha o mesmo caminho sustentando que, em termos de moralidade secular, as pessoas, e não os seres humanos, são especiais.

*Essas quatro características, a autoconsciência, a racionalidade, o sentido moral e a liberdade, identificam as entidades capazes de discurso moral, capazes de dar permissão. O princípio do consentimento, e sua elaboração na moralidade secular do respeito mútuo, aplica-se apenas a essas criaturas. Só diz respeito a pessoas, cuja noção (isto é, de ser pessoa) é definida em termos de capacidade de entrar nesta prática de resolver controvérsias morais por meio de acordo* (Engelhardt, 2008, p. 174, grifos próprios).

A capacidade de dar permissão é primordial para o conceito de pessoa de Engelhardt (2008), que defende uma teoria contratualista no âmbito moral e, nesses termos, embriões, fetos, bebês, deficientes mentais



e aqueles que se encontram em coma irreversível são humanos, mas não pessoas. A pertença à espécie humana não é suficiente para lhes conferir posição privilegiada na comunidade moral secular.

Observa-se que filósofos e estudiosos em bioética apresentam respostas diversas ao problema da pessoalidade. Singer (1994) fundamenta seu conceito nos critérios da sensibilidade, da racionalidade e da autoconsciência; Harris (1999) adota o critério da capacidade de valorar a própria existência e, Engelhardt (2008), por fim, enfatiza a autoconsciência, a racionalidade, o sentido moral, a liberdade e a capacidade de dar permissão. Em suma, cada especialista propõe uma lista diferente de capacidades necessárias para qualificar alguém como pessoa.

Nota-se, ainda, que não há um critério que determine um ponto de transição qualitativo claro para a importante transformação de “não pessoa” para “pessoa”, ou seja, os autores não conseguem explicar como do *algo* pode derivar o *alguém* (Spaemann, 2010). Além disso, embora todos coloquem a consciência como um critério relevante não conseguem explicar por que esse critério e não outro deveria ser determinante. Por que a função mental deveria ser a base para decisões morais, e não a participação na espécie humana? (Eler, 2021) Na ausência de consenso quanto aos critérios, as Teorias da pessoalidade longe de serem neutras fundamentam-se em um raciocínio religioso secular.

### 3.1 Falácias e o fundamentalismo religioso secular das Teorias da Pessoalidade no debate sobre o aborto

A discussão quanto à definição do conceito de pessoa está longe de ser pauta meramente abstrata e teórica, pelo contrário, possui o condão de direcionar e de influenciar importantes discussões na sociedade contemporânea, sobretudo no que tange à legalização do aborto.

A separação das noções de pessoa e de ser humano, pautada em critérios externos, vem sendo utilizada como um importante argumento em prol da garantia a um direito irrestrito de interrupção da gestação. A título exemplificativo, é possível inferir os impactos das Teorias da pessoalidade na constitucionalização do direito ao aborto na França e, no cenário nacional, através da publicação da Nota Técnica conjunta N.



2/2024-SAPS/SAES/MS, pelo Ministério da Saúde, suspensa poucos dias após sua publicação<sup>2</sup>.

Em 04 de março de 2024, após sessão especial no Palácio de Versalhes, a França se tornou o primeiro país do mundo a prever constitucionalmente o direito das mulheres ao aborto, com previsão no art. 34 da Constituição Francesa. No Brasil, a suspensão e muito criticada<sup>3</sup> Nota Técnica conjunta N. 2/2024-SAPS/SAES/MS, do Ministério da Saúde, revela a adoção de critérios acidentais para a discussão sobre o nascituro e o abortamento. A Nota Técnica publicada com o intuito de regular o período gestacional em que se é permitido o aborto, nos casos em que há previsão normativa que o autorize, fundamentou-se na “muito improvável” incapacidade do feto de sentir dor, nos seguintes dizeres:

*3.14. Além disso, Teorias provenientes de estudos com animais sugerem a possibilidade de um estado intrauterino permanente de inconsciência, sobretudo pela presença de substâncias químicas como a adenosina, que suprime a ativação cortical maior na presença de um estímulo externo. Isso significa que, até o nascimento, quando ocorre a separação do recém-nascido do ambiente uterino, o feto muito provavelmente não é capaz de sentir dor (grifos próprios).*

Partindo-se dessa premissa, dada a abstrata e incerta incapacidade do feto de sentir dor, sustentou-se a possibilidade de interrupção da gestação, nos casos previstos em lei, em qualquer tempo gestacional, inclusive nos estágios finais da gravidez. O que fica evidente nessa Nota Técnica é que o feto não é pessoa, porquanto não preenche o critério da sensibilidade, ou seja, não é capaz de sofrer ou de sentir prazer, logo, não possui interesse a ser moral e juridicamente protegido, tal como propõe Singer (2004).

Além disso, considerando que, a partir da separação pessoa-ser humano, existem diferentes definições sobre a pessoaalidade, tornou-se impossível alcançar um conceito objetivo. Contudo, sem critérios

<sup>2</sup> A Nota Técnica conjunta N. 2/2024-SAPS/SAES/MS do Ministério da Saúde foi suspensa pela Ministra da Saúde, Nísia Trindade, na data de 29 de fevereiro de 2024, sob a premissa de que “não passou por todas as esferas necessárias e nem pela consultoria jurídica”. Sobre a suspensão, ler em: <https://g1.globo.com/saude/noticia/2024/02/29/ministerio-da-saude-nota-tecnica-aborto-legal.ghtml>. Acesso em: 6 abr. 2024.

<sup>3</sup> Como exemplo de crítica à Nota Técnica, tem-se a nota de repúdio emitida pela Associação Nacional de Juristas Evangélicos, disponível em: <https://anajure.org.br/nota-de-repudio-contra-nota-tecnica-do-ministerio-da-saude-que-permitia-a-realizacao-do-aborto-em-qualquer-tempo-da-gestacao/>. Acesso em: 6 abr. 2024.



objetivos, o conceito será definido por puro poder, ou seja, quem tiver o maior poder, notadamente o Estado, decidirá quem se qualifica como pessoa e aí, a porta da tirania e da opressão está aberta (Pearcey, 2022). Isso é bastante perceptível no documento do Ministério da Saúde, órgão do Poder Executivo Federal, que apenas foi suspenso por não ter encontrado momento político propício para sua sustentação dada tamanha repercussão negativa.

Com efeito, se não há consenso e critérios objetivos sobre o momento em que um ser humano se torna pessoa e merecedor de proteção jurídica, o que resta são critérios subjetivos e autoritários e a imposição de uma visão altamente controversa de dois andares da natureza humana que envolve uma visão utilitária da condição biológica (corpo, no andar inferior) e subjetiva da pessoalidade (mente, no andar superior). A partir do momento em que um governo adota leis e políticas baseadas nessa visão está impondo sua religião secular sobre toda uma sociedade (Pearcey, 2022).

Embora uma nota técnica, conforme definição do próprio site do governo federal, seja um “documento de caráter monográfico, que descreve aspectos técnicos ou científicos identificados em etapas de projetos ou atividades de pesquisa e desenvolvimento”, o que fica patente é a ausência de cientificidade da nota técnica conjunta N. 2/2024-SAPS/SAES/MS, do ministério da saúde. A ciência até hoje não se encontra em condições de contestar o fato de que não acontece nenhum fenômeno ulterior que torne humano quem já não o era. Assim, considerando que não é possível negar que um embrião é biologicamente humano, os apoiadores do aborto, tendo perdido espaço no âmbito científico, precisaram mudar sua tática para um argumento baseado na pessoalidade, definida por seus valores e crenças acerca da natureza humana. Essa doutrina secular adotada pela maioria dos bioeticistas e progressivamente encampada pelos estados ocidentais, contraditoriamente, é a mesma que busca rejeitar a perspectiva cristã no âmbito público, ignorando que sua definição de pessoa é essencialmente religiosa, posto embasada em uma definição de pessoalidade que nega o único marcador objetivo: a pertença à espécie humana.

Desse modo, é uma grande falácia afirmar que apenas os opositores ao aborto introduzem argumentos religiosos no âmbito público. O posicionamento de oposição à legalização do aborto, ainda que possa sofrer influência direta das crenças religiosas, sustenta-se na noção de proteção à integridade do ser humano, em qualquer grau de desenvolvimento ou condição (Braga, 2021).



Portanto, a recorrente tentativa de silenciamento de posicionamentos dissidentes à descriminalização e à legalização do aborto sob a premissa de que seriam pautados em “argumentos religiosos” é incabível, primeiramente, porque os opositores do aborto partem da concepção objetiva de ser humano como uma unidade psicofísica que tem uma natureza na qual o elemento biológico não é desprezado para definir a condição humana. Em segundo lugar, essas tentativas de silenciamento são desonestas, pois ignoram que a posição secular não é neutra, antes repousa na definição religiosa, subjetiva e arbitrária de pessoa.

Como observado por Carter (1999), as tentativas para criar uma esfera pública da qual esteja ausente o debate religioso sempre começam afirmando que os membros da religião organizada devem deixar para trás suas convicções religiosas para participarem do diálogo público. Ocorre que todo raciocínio moral está embasado em noções religiosas, mesmo que não estejam organizadas e conscientes e com as Teorias da pessoaalidade, a situação não é diferente.

Por fim, esse fundamentalismo que exclui os argumentos pró-vida sob o manto da religiosidade, além de serem falaciosos e de não perceberem o elemento religioso embutido nos próprios argumentos, é antagonista ao próprio significado de Estado Laico. Não obstante o tema da laicidade estatal fuja do escopo deste artigo, é mister ressaltar que o Estado Laico, sendo não-confessional e, ao mesmo tempo, protetor do direito fundamental da liberdade religiosa, não pode esperar que todos os cidadãos crentes venham a justificar seus posicionamentos políticos de modo independente de suas convicções religiosas. A exigência para que as comunidades religiosas se abstenham de manifestar na área política contraria a autonomia das mesmas e priva a deliberação democrática de possíveis importantes considerações para a criação de sentido norteador da sociedade. As organizações religiosas, como quaisquer outras organizações, têm o direito de se afirmar na vida política dos Estados laicos como comunidades de interpretação.

#### 4 Teoria Substancialista: a visão integrada do ser humano

Em contrapartida ao conceito reducionista de pessoa, outro grupo de autores contemporâneos retoma o entendimento de Boécio acerca da



pessoa, ressaltando que a melhor compreensão da pessoa é aquela que tem um fundamento ôntico, mas também axiológico, pois o ser humano é um ser ativo na sua história cujas experiências permitem revelar os valores de cada época. A condição de pessoa não é mero estado, mas sim valor. Essa vertente, denominada Substancialista por Eler (2021), é defendida por autores como Spaemann (2010), Palazzani (1992) e Andorno (2012) que, em linhas gerais, identificam o termo pessoa com a essência humana. Nesse sentido, retoma-se a correspondência entre ser humano e pessoa. Todos os seres humanos são pessoas, devendo, portanto, serem considerados em todas as suas dimensões existenciais, com a promoção de sua dignidade.

Esses autores rechaçam a definição de pessoa a partir da autoconsciência, pois a autoconsciência é dada pelo fato de termos, primeiramente, uma natureza propensa a essa capacidade racional. O ser humano tem uma natureza que pode manifestar-se em autoconsciência; é portador de uma unidade e continuidade e, por conseguinte, ainda que um ser humano deixe de possuir algumas das suas capacidades racionais, em determinado momento da vida, não deixará de ser pessoa, merecendo, pois, o mesmo respeito que é devido a todos os seres humanos, independentemente das condições fáticas em que se encontra. A pessoa, portanto, não se confunde com o exercício efetivo de alguma capacidade ou função (Eler, 2021).

Palazzani (1992) argumenta que a presença da função sensitiva ou da condição para o seu exercício pressupõe a existência de um sujeito; é a existência do sujeito que possibilita o exercício de certas funções e não o exercício de certas funções que constitui o ser do sujeito. Andorno (2012) salienta que se o ser da pessoa repousa inteiramente na autoconsciência, isso implica que a pessoa vem a ser gradualmente. Entretanto, o ser pessoal, dotado de unicidade, não pode, por princípio, vir à existência gradualmente, pois apenas as coisas constituídas por uma multiplicidade de elementos podem começar a existir em diversos graus.

Com efeito, *pessoa* não é um conceito que surge após uma análise que busca determinar taxativamente suas características. O conceito de pessoa não pode ser construído a partir da constatação de determinadas qualidades específicas. A escolha de certas características para a definição da pessoa será sempre arbitrária e implicará a aceitação de que alguns detêm autoridade e poder para decidir em quais condições se é ou deixa de ser pessoa.



Outrossim, a teoria substancialista refuta as Teorias da pessoaalidade ao demonstrar que a autoconsciência, a sensibilidade e a racionalidade configuram-se, em verdade, como potências a serem manifestadas por qualquer ser humano, justamente pela sua natureza humana. A natureza humana é o que propicia o desenvolvimento desses atributos, não podendo ser condicionada a seu exercício para ser objeto de dignidade e tutela. As funções são exercidas em virtude da condição humana. Consequentemente, todo ser humano é pessoa, tendo capacidade para o exercício de funções de autoconsciência, continuidade, racionalidade, independentemente do exercício desses atributos (Eler, 2021).

Portanto, a personalidade não é o resultado de um processo do qual do *algo* deriva o *alguém* (Spaemann, 2010), logo, o embrião humano não pode ser tido como uma pessoa em potencial, mas tão somente como uma pessoa em uma fase determinada de seu desenvolvimento. Existe unidade e continuidade no ser humano e, por isso, ainda que em diferentes fases de desenvolvimento, é o mesmo ser que se manifesta.

Em defesa do substancialismo, aponta Lacerda (2017, v. 22, p. 105):

*O funcionalismo (ou personismo) faz uma confusão entre ser e fenômeno que deve ser evitada. É verdade que a autoconsciência, a liberdade e a responsabilidade moral são as características humanas mais estimadas. Mas estas potências são pessoais e não a pessoa. Como diz Possenti, são um “sinal” da condição subjetiva, não o próprio sujeito. Nas palavras de Palazzani, são funções “da” pessoa, não “a” pessoa. Deste modo, não se deve confundir o modo pelo qual a pessoa aparece no mundo exercendo funções ou capacidades (o “fenômeno” pessoal) com o substrato que viabiliza esse aparecer (que é propriamente o “ser”, a pessoa) (Grifos próprios).*

Dessa forma, não há como dissociar a pessoa humana da natureza de ser humano enquanto substância individual de natureza racional, que existe como unidade entre corpo e espírito, com capacidade de exercer a racionalidade de acordo com as características acidentais, assim resta imperativa a conclusão de que uma vez humano, uma vez pessoa.

Diante do exposto, o retorno à compreensão integral do ser humano enquanto pessoa, ancorada no pensamento substancialista, com a expansão do conceito de Boécio para possibilitar uma compreensão axiológica e valorativa do ser, revela-se imprescindível para a promoção



da pessoa humana e de sua dignidade. À luz dessa teoria, a totalidade do ser humano é respeitada e garantida.

Sob essa premissa, chega-se às seguintes conclusões: todo ser humano é pessoa; todo ser humano deve ser reconhecido como pessoa; todo ser humano deve ter a dignidade outorgada pela sua condição de pessoa. Essa é a definição para a proteção do ser humano, em todos os estágios de seu desenvolvimento, sobretudo, o que repercute na discussão quanto à proteção jurídica do nascituro.

#### 4.1 A proteção jurídica ao embrião humano sob a perspectiva substancialista

Define-se o nascituro como o ser humano concebido, desde o estágio inicial de sua concepção, até o seu nascimento com vida. É, portanto, o ser humano em estágio de desenvolvimento no seio materno, correspondente à vida intrauterina.

O organismo humano passa em sua ontogênese por uma série de fases contínuas. Do ponto de vista ontológico, a relação de uma fase com a outra do ciclo vital que se sucede não é uma relação de potência e ato, posto que se pode afirmar que em qualquer momento do ciclo vital manifesta-se atualmente todo o organismo em sua fase correspondente. Em cada uma das fases, manifesta-se todo o organismo, ou seja, **é ininterruptamente o mesmo e idêntico ser que se manifesta, ainda que passando por estados qualitativamente cada vez mais complexos.** O zigoto não é, pois, um ser humano em potência, mas um organismo humano, na primeira fase do seu ciclo vital (Eler, 2021).

A afirmação de que o ser humano se constitui desde o início do processo de fecundação deveria ter como consequência imediata que o ser humano desde o zigoto ao adulto é um ser dotado de dignidade. Em sentido ontológico, essa dignidade refere-se à superioridade de uma categoria e, assim, todo ser humano, pelo fato de ser humano, está dotado da mesma dignidade e seu valor é qualitativamente superior aos demais seres do universo.

A dignidade, explica Castro (2008), não é uma qualidade outorgada ao ser humano, mas inerente a sua condição de ser humano e, portanto, deve ser reconhecida e protegida em todas as fases do desenvolvimento humano.



A realidade humana é ontologicamente imutável e essa verdade traz, para o Direito, uma consequência inevitável: as implicações jurídicas inerentes ao fato de ser humano são as mesmas, independente das circunstâncias ou do estado do sujeito. Uma vez que inexistem momentos ontológicos diversos na realidade humana, o único enquadramento possível para o embrião humano é o reconhecimento do seu status de pessoa e sua consequente proteção jurídica (Eler, 2021).

Todos os seres humanos, em todos os graus de desenvolvimento da vida, merecem a mesma tutela jurídica, não podendo, legitimamente, o estágio de vida no qual se encontram ser empregado para reduzir sua proteção. Se a condição humana se manifesta de igual modo a todos, não há critério legítimo para que a sua proteção se dê de modo desigual. Com efeito, seria necessária uma transformação dramática para converter um simples organismo humano sem direitos em uma pessoa com direito inviolável à vida. Todavia, não há evidências científicas para essa transformação – nenhum único ponto de transição dramático que possa ser detectado empiricamente (Pearcey, 2022).

Nesse ponto, aponta a professora Maria Helena Diniz (2017, p. 52):

*A vida é igual para todos os seres humanos. Como, então, se poderia falar em aborto? Se a vida humana é um bem indisponível, se dela não pode dispor livremente nem mesmo seu titular para consentir validamente que outrem o mate, pois esse consenso não terá o poder de afastar a punição, como admitir o aborto, em que a vítima é incapaz de defender-se, não podendo clamar por seus direitos? Como acatar o aborto, que acoberta, em si, seu verdadeiro conceito jurídico: assassinato de um ser humano inocente indefeso? Se a vida ocupa o mais alto lugar da hierarquia de valores, se toda vida humana goza da mesma inviolabilidade constitucional, como seria possível a edição de uma lei contra ela? A descriminalização do aborto não seria uma incoerência do sistema jurídico? Quem admitir o direito ao aborto deveria indicar o princípio jurídico do qual ele derivaria, ou seja, demonstrar científica e juridicamente qual princípio albergaria valor superior ao da vida humana, que permitiria sua retirada do primeiro lugar na escala dos valores? A vida extrauterina teria um valor maior do que a intrauterina? Se não se levantasse a voz para a defesa da vida de um ser humano inocente, não soaria falso tudo que se dissesse sobre direitos humanos desrespeitados? Se não houver respeito à vida de um ser humano indefeso e inocente, por que iria alguém respeitar o direito a um lar, a um trabalho, a alimentos, à honra, à imagem, etc? Como se poderá falar em direitos humanos se não*



houver a preocupação com a coerência lógica, espezinhando o direito de nascer? (grifos próprios).

A hipótese no centro da permissividade ampla do aborto é da visão de dois andares do ser humano que não enxerga valor na vida do corpo humano em seu estágio inicial, mas coloca todo o valor moral na mente ou na consciência. A concepção personista não concebe a tutela jurídica igual para o nascituro. Por não preencher os requisitos supostamente necessários para lhe conferir personalidade, o nascituro não se enquadraria como pessoa, sendo, então, relegado à condição de inferioridade e de desproteção jurídica. Desprotegido e desprovido da dignidade outorgada pela condição de pessoa, não haveria óbice a qualquer prática abortiva, em qualquer período da gestação.

Observa-se que a fragmentação do ser humano encontra seu ápice com a desconsideração da condição de pessoa a todos os membros da espécie humana. A distanciação do conceito de pessoa como ser que subsiste em uma natureza racional, apontada por Boécio e reforçada por Tomás de Aquino, revela-se como fonte para a desconsideração da dignidade dos seres que não se encaixam nos pressupostos adotados pelas Teorias da personalidade, o que enseja a desqualificação desses indivíduos enquanto seres humanos dotados de valor e dignidade intrínsecos e merecedores de proteção jurídica.

A desconsideração do nascituro como pessoa como fundamento para a prática do aborto, não somente decreta-se a morte de um ser humano, mas também se revela um ato de desprestígio da própria condição humana em sua universalidade, em nítido retrocesso face à árdua evolução dos direitos humanos ao longo da história. Se nem todos os seres humanos merecem proteção jurídica pelo simples fato de serem portadores da natureza humana, não há que se falar em direitos humanos.

Portanto, qualquer definição que negue a condição de pessoa aos seres humanos, associando-a a critérios externos, como a capacidade de expressar vontade, a percepção espaço-temporal, o exercício de faculdades racionais, a capacidade de sentir dor, ou quaisquer outros requisitos, em verdade, fragiliza a condição humana, sendo uma ameaça à proteção do ser humano em sua integralidade. Por outro lado, perceber o ser humano, independentemente da sua fase de desenvolvimento, como pessoa significa reconhecer seu status de inviolabilidade, ou seja, a exigência de respeito do seu ser e dos seus direitos naturais, revelando-se o conceito de pessoa também como um conceito normativo.



O verdadeiro reconhecimento, entretanto, consiste em assegurar independência de forma que o ser reconhecido não fique subjugado ao capricho daquele que o reconhece, ou seja, de forma que o reconhecimento não seja obrigatório para se atribuir o status de pessoa. Como ressalta Spaemann (2010), todos os deveres para com as pessoas se reduzem ao dever de percebê-las como pessoas. Em verdade, não é adequado formular esta percepção como dever, pois os deveres necessitam de fundamentação, enquanto, a percepção das pessoas é a fundamentação última de todos os deveres.

## 6 Considerações Finais

A discussão quanto ao aborto, não raras vezes, é alvo de um discurso laicista, que busca afastar do debate público argumentos tidos como de natureza religiosa, sob a premissa de privatização da fé. Aludida conduta é claramente incompatível com os princípios que regem o Estado Democrático de Direito, a uma, porque, conforme abordado, todo posicionamento moral firmado por um indivíduo passa por noções religiosas, e a duas, porque o posicionamento contrário ao aborto, ainda que possa ser influenciado por uma profissão de fé, não se limita ao discurso religioso, ao contrário, ancora-se, primeiramente, na biologia como marcador objetivo, empiricamente testável e universalmente detectável da condição humana.

O pensamento *lockeano* é a base através da qual os pensadores contemporâneos adeptos da dissociação entre o conceito de pessoa e o de ser humano apoiam-se para defender práticas como o aborto em qualquer fase gestacional bastando exclusivamente a manifestação de vontade da mulher. Esses autores atribuem a fatores externos, como a presença da consciência, o marcador para identificar se um ser humano pode ser tratado como pessoa ou não. Assim, as Teorias da pessoaalidade defendem que não são todos os seres humanos que se enquadram como pessoa, logo, nem todos os seres humanos devem ter a mesma proteção moral e jurídica. Trata-se de uma visão religiosa fragmentada do ser humano que enxerga seu componente biológico como extrínseco a sua identidade pessoal.

As Teorias da pessoaalidade supõem uma visão muito baixa do corpo humano que por fim desumaniza a todos os seres humanos. Se o a condição biológica de ser humano não tem valor inerente, então uma parte da identidade é desvalorizada. Por outro lado, aqueles que se opõem ao aborto têm uma visão integrada da natureza humana, o que significa que seu componente material tem valor e dignidade intrínsecos. Os defensores



dessa corrente de pensamento identificam a pessoa como “substância individual de natureza racional” e reconhecem a identidade entre ser humano e pessoa, de modo que a dignidade é um valor que está indissolavelmente ligado ao próprio ser da pessoa, não admitindo gradações. Neste sentido, todo ser humano é um ser digno e, portanto, não pode, por nenhuma circunstância, ser submetido a tratamentos e práticas degradantes.

## Referências

ANDORNO, Roberto. *Bioética y dignidade de la persona*. Madri: Tecnos, 2012.

BRAGA, Ana Luiza Rodrigues . Os problemas lógicos do aborto. In: PINHEIRO, Victor Sales; SILVA, Mário Ribeiro da (org.). *Dignidade da Pessoa Humana e Direito à Vida: estudos de filosofia, direito e bioética*. 1. ed. v. 2. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2021. p. 277-284.

CALVINO, João. *A instituição da religião cristã*. Tomo I, Livros I e II. Tradução de Carlos Eduardo de Oliveira *et al.* São Paulo: UNESP, 2008.

CARTER, Stephen. *The dissent of the governed*. Havard University Press, 1999.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. Lisboa: Ed. 70, 1989.

DINIZ, Maria Helena. *O estado atual do biodireito*. 10. ed. São Paulo: Saraiva, 2017.

DURKHEIM, Émile. O problema religioso e a dualidade da natureza humana. *Debates do NER*, [S. l.], v. 2, n. 22, p. 27-62, 2012. DOI: 10.22456/1982-8136.36518. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/36518>. Acesso em: 6 abr. 2024.

ELER, Kalline Carvalho Gonçalves. *Humanos que não são pessoas?: O status ético-jurídico dos embriões excedentários*. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2021.

FERNANDES, André Gonçalves. *Livre para nascer: o aborto e a lei do embrião humano*. 1. ed. Campinas: Vide Editorial, 2018.

KELLER, Timothy. *A fé na era do ceticismo: como a razão explica Deus*. Tradução de Regina Lyra. São Paulo: Vida Nova, 2015. p. 41.

LACERDA, Bruno Amaro. O Direito e os desafios contemporâneos do conceito de pessoa. In: *Pensar*, Fortaleza, v. 22, n. 1, p. 89-107, jan./abr., 2017.



LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano – Livro II.27*: Da Identidade e da diversidade. Trad. F. F. LOQUE. Sképsis, 8(12)m, 2015.

PALAZZANI, Laura. Essere umano o persona? Persona potenziale o persona possible? In: *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, n 3, 1992, p. 446-471.

PEARCEY, Nancy. *Ama teu corpo*. Rio de Janeiro: CPAD, 2022.

PINHEIRO, Victor Sales; PIMENTEL, Marcela Santos. Secularização, Estado laico e Direito à liberdade religiosa: aproximação da sociologia histórica de Charles Taylor e da Filosofia Jurídica de John Finnis. In: *Juris Poiesis*, Rio de Janeiro, V. 31, p. 323-353, 2020.

PINHEIRO, Victor Sales; RIBEIRO, Mário da Silva (org.). *Dignidade da pessoa humana e direito à vida*: estudos de filosofia, direito e bioética. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2021.

PINHEIRO, Victor Sales; SOUZA, Elden Borges. O Laicismo e a Teoria da Lei Natural em Finnis: a religião como bem humano básico. In: *Revista Jurídica*, v. 3, p. 2-22, 2016.

RODRIGUES, Antônio Ricardo. Severino Boécio e a invenção filosófica da dignidade humana. *Seara Filosófica*. n. 5, (ISSN 2177-8698). Verão, 2012. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/mascara/>. Acesso em: 6 abr. 2024.

SCHAEFFER, Francis. *A morte da razão*. São Paulo: Editora Ultimato, 2014.

SCHMITT, Carl. Teologia Política. México: In: AGUILAR, O. (org.). *Carl Schmitt, Teólogo de la política*. México: Fondo de cultura econômica, 2001.

SINGER, Peter. *Ética prática*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

SPAEMANN, Robert. *Personas*: acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”. Navarra: EUNSA, 2010.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. 1-4. São Paulo. Loyola, 2000.

WEISS, Raquel. Durkheim e as formas elementares da vida religiosa. *Debates do NER*, [S. l.], v. 2, n. 22, p. 95-119, 2012. DOI: 10.22456/1982-8136.36520. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/36520>. Acesso em: 6 abr. 2024.

ZYLBERSZTAJN, Joana. *O princípio da laicidade na Constituição Federal de 1988*. Doutorado em Direito. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2012.



# Início da vida como questão divergente na bioética brasileira<sup>1</sup>

Beginning of life as divergent question  
in brazilian bioethics

*Thiago Martins Monteiro\**

PUCPR

*Luana Florentino Fonseca\*\**

PUCPR

*Mário Antônio Sanches\*\*\**

PUCPR

Recebido em: 28/03/2024. Aceito em: 16/04/2024.

**Resumo:** O objetivo deste estudo consiste na caracterização antropológica das produções científicas brasileiras em bioética relacionadas à(s) antropologia(s) presente(s) nas publicações científicas, com ênfase na questão de início da vida. A questão norteadora da pesquisa: Qual a caracterização antropológica das produções científicas em bioética no Brasil? Da problemática estudada distinguiu-se a antropologia integral e restritiva atribuindo-se dignidade ou não a todos membros da espécie *Homo sapiens*. Os resultados apontam que, para a bioética, são relevantes as relações estabelecidas entre a chamada ética antropocêntrica e a compreensão de valor da dimensão bíos da vida, com ên-

\* Mestre em Bioética (Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2018). Licenciado em Filosofia (Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2011).

E-mail: thiagomonteiorcc@gmail.com.

\*\* Mestranda em Bioética (Bioética (Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, andamento). Bacharel em Direito (FAE Centro Universitário, Curitiba, 2019).

E-mail: luanaflorentino@hotmail.com.

\*\*\* Doutor em Teologia (IEPG/EST, São Leopoldo, RS, 2001), pós-doutorado em Bioética (Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, Espanha, 2011), professor titular da PUCPR.

E-mail: m.sanches@pucpr.br.

<sup>1</sup> O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.





*fase na qualidade de vida, por um lado, e a relação entre uma ética teocêntrica com valorização da dimensão zoe e a ênfase na sacralidade da vida, de outro. Concluiu-se a proeminência de indicadores de antropologia integral nos artigos e dissertações. Constatou-se também que há maior sintonia e consenso entre os autores estudados em relação às temáticas relacionadas com a terminalidade da vida e maior divergência entre os autores quando abordam temáticas relacionadas com o início da vida.*

**Palavras-chave:** *bioética; antropologia; dignidade; início da vida; fim da vida.*

**Abstract:** *The aim of this study is the anthropological characterization of the Brazilian scientific production in bioethics related to Anthropology present in scientific publications, with an emphasis on the question of beginning of life. The guiding question of research: what is the anthropological characterization of scientific productions in bioethics in Brazil? The problems studied distinguished integral and restrictive anthropology, by attributing dignity or not to all members of the species Homo sapiens. The results indicate that, for the bioethics, are relevant the relations established between the called anthropocentric ethic, understanding of the bios dimension of life with emphasis on quality of life, on the one hand, and the relationship between a theocentric ethics with appreciation of zoe dimension and emphasis on the sacredness of life, on the other. It was concluded the prominence of indicators of integral anthropology in articles and dissertations. It was noted also that there is greater harmony and consensus among the studied authors in relation do themes related to end of life, and greater divergence between the authors when dealing with topics related to the beginning of life.*

**Keywords:** *bioethics; anthropology; dignity; beginning of life; end of life.*

## 1 Introdução

A questão antropológica reporta a precedentes históricos complexos, sendo respondida por diversas áreas do conhecimento (Vaz, 1993), contudo ainda continuamos nos deparando com essa questão no século XXI. No campo da bioética, a problemática sobre a definição antropológica repercute nas suas diferentes escolas. Para Pellegrino (2006) os modelos bioéticos prescindem de uma antropologia, já Sgreccia (2002) reivindica, para esse novo campo de estudo, uma antropologia de referência, visando uma proposta integral de ser humano.

Todavia, antes do levantamento de dados, precisa-se investigar a questão: o que é vida? Esta questão é importante por ser essencial a todos os seres vivos e indispensável na compreensão de bioética. A etimologia dos termos *zoé* e *bios* na origem grega e *vita* na origem latina proporcionam a compreensão da problemática atual perpassando visões distintas de modelos bioéticos. Para tanto é indispensável além da definição antropológica, também a definição, demarcação de limites



e a valoração da vida em vista de identificar antropologias com ênfase em *zoé* ou em *bíos*.

Diante da problemática estudada propõem-se que antropologias que enfatizam *zoé* permitem atribuir igual dignidade a todos os membros da espécie *Homo sapiens*, e que as que enfatizam *bíos* atribuem dignidade apenas a membros da espécie humana que sejam detentores de alguns atributos, dentre eles, consciência e autoconsciência. Desse modo, o presente estudo referir-se-á constantemente a indicadores antropológicos se referindo à primeira de antropologia integral e à segunda de restritiva.

A questão norteadora dessa pesquisa inicialmente foi: Qual a caracterização antropológica – com ênfase no início da vida – das produções científicas em bioética no Brasil? A hipótese é que, em sua ampla maioria, as produções científicas nacionais demonstram indicadores de uma antropologia integral em relação às categorias de seres humanos, ciente que há bioeticistas expoentes que se utilizam de indicadores de antropologia restritiva em relação a algumas categorias de seres humanos. Esse estudo tem sua relevância por identificar e elucidar nas produções científicas em bioética por meio de análise de dados os conceitos de pessoa humana, dignidade humana e vulnerabilidade, relacionando às questões de bioética e antropologia, tendo em vista a caracterização antropológica das produções científicas em bioética no Brasil.

Para a compreensão da(s) antropologia(s) presentes nos trabalhos acadêmicos, utilizar-se-á também a distinção didática realizada pelo autor Leo Pessini (2010) que faz a distinção entre duas tendências, a(s) antropologia(s) teocêntrica(s) centram sua autoridade moral, na resolução dos conflitos morais, numa autoridade superior, transcendente, metafísica, de onde as decisões devem estar em consonância com tal autoridade moral. Em contrapartida, a(s) antropocêntrica(s) centram sua autoridade moral no próprio ser humano, na sua própria racionalidade.

Por fim, este artigo tem como objetivo identificar na literatura em bioética no Brasil o tipo de antropologia presente e se há alguma tendência dominante. Deste modo o artigo caracteriza os modelos de antropologia propostos, faz o levantamento de dados em artigos e dissertações de mestrado de bioética e uma análise dos resultados. Esta pesquisa parte portanto de compreensões antropológicas existentes, abaixo expostas sumariamente. Trata-se, portanto, de uma pesquisa realizada mediante a revisão de literatura e análise de dissertações de Mestrado de bioética no Brasil.



## 2 Conceituação do termo ‘vida’

Pesquisar uma compreensão adequada do termo ‘vida’ é fundamental no contexto bioético, dado que a valoração da vida é o núcleo central deste novo campo de estudo. Por isso, antes da pergunta inicial: o que é o ser humano? Precisariamos indagar e responder sobre uma questão que abarca todos os seres vivos, a saber: o que é vida? Indagar acerca do significado e valor da vida torna-se imprescindível para a bioética, visto que é uma questão inerente a este campo do conhecimento.

Ao pesquisar a gênese do termo ‘vida’, encontra-se os termos *zoé* e *bíos*, de origem grega, e *vita* de origem latina. Nota-se que a problemática atual pode ser abordada por meio da análise etimológica e do esclarecimento conceitual destes termos, pois perpassam modelos atuais de bioéticos distintos, com propostas divergentes e características de indicadores de inclusão ou restrição de alguns seres humanos, como observa-se abaixo. Portanto, para além da definição antropológica é indispensável a definição, demarcação e valoração da vida.

O termo ‘vida’ em sua gênese etimológica remete ao idioma grego nas palavras *bíos* e *zoé*, distintas semanticamente. *Bíos*, ou vida especificamente humana, isto é, a forma de vida que possui características simbólicas, morais e políticas, remete à história da pessoa, sua ‘biografia’. *Zoé* é a vida orgânica em princípio comum a todos os seres vivos. Os gregos atribuíam a forma de vida propriamente humana ao termo *bíos* e a qualquer tipo de vida, humana ou não, ao termo *zoé*. Partindo da conceituação sistemática proposta por Aristóteles, os gregos distinguiam por considerarem o ser humano para além do aspecto corpóreo, dos atributos da comunicação, da competência moral e política para viver como cidadão e membro da pólis.

Na gênese latina *vita* (vida) unifica em um único termo duas palavras semanticamente distintas da língua grega. Vejamos:

*O termo vita apresenta a vantagem cognitiva de destacar o que une todos os seres vivos (digamos, da bactéria ao homem), tem também a consequência de não permitir distinguir a bactéria do homem, razão pela qual foi necessário adjetivar o termo, como em “vida biológica”, “vida psíquica”, “vida social”, “vida moral” etc. (Schramm, 2009, p. 380).*

Segundo Schramm (2009) a distinção entre *zoé* e *bíos* aplicada aos seres humanos, possibilita declará-los tanto como membros da espécie



biológica *Homo sapiens* quanto como cidadãos ou pessoas, ou seja, como seres biológicos (ou “naturais”) e como seres que transcendem, em suas vidas cognitivas, morais e políticas, sua condição de seres “zoológicos” submetidos às leis naturais, para se tornarem seres “biológicos” autônomos, com biografia e responsáveis por seus atos ou práxis.

Atualmente a adoção do conceito ‘vida’ em bioética tornou-se um termo controverso e fruto de embates por conta de dois princípios frontalmente opostos:

*O princípio da sacralidade da vida (PSV), que considera a vida humana indisponível para o sujeito daquela vida específica, devendo-se, portanto, respeitar o assim chamado finalismo intrínseco da natureza ou os desígnios divinos sem tentar opor-se; e o princípio da qualidade da vida (PQV), que, ao contrário, considera legítima qualquer intervenção na vida humana, desde que isso implique em redução do sofrimento evitável e em maior/melhor bem-estar para os sujeitos objeto da intervenção, desde que estejam de acordo que isso aconteça com eles e que o fato não acarrete danos significativos a terceiros (Schramm, 2009, p. 377).*

Se percebe claramente que a defesa da sacralidade da vida se aproxima mais da ênfase *zoé*, ou seja, de uma antropologia integral – todos humanos com igual valor, enquanto a defesa da qualidade de vida, remete à ênfase em *bíos* e a uma antropologia restritiva – alguns humanos têm o mesmo valor.

Conforme Sgreccia (2002) em oposição ao conceito de ‘sacralidade da vida’ é forjado no interior da bioética sob essas diretrizes o conceito de ‘qualidade de vida’ (*Quality of life*). Este está calcado em fatores avaliativos biológicos ou econômicos, dado que cada caso é avaliado e verifica-se os custos para o tratamento do paciente, as possibilidades de recuperação, entre outros. Nessa vertente utilitarista categorias de pacientes foram estipuladas conforme suas determinadas doenças o que, segundo Sgreccia (2002), tornaria mais controverso a comparação de enunciados sem homogeneidade: saúde e produtividade, por parte do paciente, terapia ou intervenções, recursos financeiros disponíveis, entre outros.

Segundo Schramm (2009) a distinção dos termos gregos reaparecerá e terá aprofundamento por meio dos estudiosos, quando esboçadas como diretrizes da bioética:



*a baseada no “princípio da sacralidade da vida” (defendida, sobretudo, pelos autodenominados “pró-vida”, (pro-life); e a baseada no “princípio da qualidade da vida”, essencialmente laica e secular, defendida pelos autodenominados “pró-escolha” (pro-choice) (Schramm, 2009, 386).*

### 3 Visão antropológica restritiva: nem todo humano é pessoa

Engelhardt (2004) afirma, quando analisa as bases intelectuais da bioética na sua obra *The Foundations of Bioethics* de 1986, que as disparidades e controvérsias morais no globo são evidentes e inconciliáveis, embora reconheça que os erros conceituais e compreensões equivocadas acerca do mundo possivelmente seriam solucionadas mediante ao esclarecimento e investigação conceitual. Para ele, no mundo globalizado a pluralidade moral tornaria inviável qualquer possibilidade de consenso moral ou de uma moralidade comum universal como proposta por Beauchamp e Childress, que foram os propositores da Bioética Principlista.

Engelhardt (2004), para elucidar e demonstrar as motivações das relações humanas numa determinada sociedade, identifica dois conceitos: ‘amigos morais’ e ‘estranhos morais’. Os ‘amigos morais’ são aqueles que comungam de uma moralidade essencial comum, de modo a resolverem os conflitos morais por meio de argumentos saudáveis recorrendo a autoridade moral reconhecida. Pessoas que vivem em sociedades, ou grupos sociais homogêneos, tornam-se, mais facilmente amigos morais. Por sua vez, os ‘estranhos morais’ seriam aqueles que, ao não comungar de uma moralidade essencial comum, necessitam construir acordo para resolver conflitos morais. Pessoas que vivem em sociedade plurais, como a presente na maioria dos países ocidentais, se enquadram mais facilmente na categoria de estranhos morais, pois vivem em espaços comuns, mas não tem a mesma visão moral.

Deste modo, Engelhardt afirma, nas sociedades ocidentais, a impossibilidade de reconhecimento racional e intelectual de uma única verdade, uma moralidade única, pois envolveria a ética/moral e valores de cada indivíduo e de sua comunidade. Por conta dessa pluralidade ética torna-se inviável as bases universais de uma bioética secular universal. Entretanto, o autor estadunidense reivindica um modelo procedimental-contratual como fundamento para a bioética e suas questões prático-morais. O contrato ocorreria conforme a ‘permissão’, consentimento



e interesse dos participantes, a exemplo das relações médico-paciente incorporadas por este modelo (Engelhardt, 2004).

O autor texano conceitualmente realiza uma significativa dissociação dos conceitos de ‘pessoa’ e ‘ser humano’ e defende que o ‘ser humano’ não é detentor de direitos, por não ser ‘pessoa humana’, cabendo a esta a capacidade de ‘permissão’, autonomia, racionalidade e da manifestação de suas escolhas de modo livre e esclarecido. Dessa forma, só o ‘humano pessoa’ pertenceria à comunidade moral plenamente. Esta afirmativa implica propositalmente na exclusão da esfera moral de alguns seres humanos (feto, embrião, os senis, os comatosos ou os mentalmente incapazes) por não estarem qualificados para o exercício da autonomia. Embora não negue que esses humanos pertençam à espécie humana e que mereçam o respeito e cuidado quando necessário, mas não teriam a possibilidade de expressar sua ‘permissão’ e autonomia, critérios indispensáveis para o bioeticista.

Singer (1994) em sua proposta (Bio)ética, de cunho utilitarista, já havia postulado, antes de Engelhardt, o ‘princípio de igual consideração de interesses’ para todos os seres sencientes, incluindo alguns tipos de animais. Considera que ambos os seres se orientam por princípios utilitaristas: buscam o prazer e evitam a dor e o sofrimento. O autor reconhece como uma atitude arbitrária, racista e especista aqueles que consideram a dor humana superior ou de mais valor que a de alguns animais. Embora o autor reconheça as diferenças de graus de dor e sofrimento.

Na reformulação do utilitarismo esse princípio mínimo se constitui para além das condições necessárias a sensação de prazer e de se evitar a dor, mas do desenvolvimento das próprias capacidades e satisfação das necessidades básicas desfrutando das relações interpessoais e liberdade. Essa proposta de ‘igual consideração de interesses’ visa alargar as exigências morais para além dos seres humanos e a contemplar os seres sencientes (Singer, 1994). Desse modo, a proposta do autor consiste em considerar nas nossas deliberações morais o “mesmo peso” aos interesses semelhantes de todos os que possam ser atingidos por nossos atos (Singer, 1994).

Segundo Singer (1994) a distinção entre os conceitos de ‘ser humano’ e ‘pessoa’ possibilitam a justificação moral em legitimar a morte de alguns humanos, reconhecidamente membro da espécie *Homo sapiens*, mas não portador de características que o definem como pessoa.



Ademais, vale ressaltar, que embora o autor australiano defenda uma proposta controversa para alguns, considerada imoral e ou insensível, Singer resalta que negar o direito à vida a um ser ‘não pessoa’ não o exclui totalmente da esfera moral. Todavia, consolida-se assim o que chamamos de antropologia restritiva, pois o direito à vida passa a ser restrito aos ‘humanos pessoas’:

*Um ser que não seja uma pessoa não tem o mesmo interesse desta em continuar a viver até o futuro, porém ainda tem interesse em não sofrer e em derivar prazer da satisfação de suas necessidades. Como nem um recém-nascido humano nem um peixe são uma pessoa, o erro de matar esses seres não é tão grave quanto o erro de matar uma pessoa. Mas isso não significa que devemos deixar de lado a necessidade que tem um bebê de ser alimentado, de manter-se aquecido e protegido e de não sofrer, enquanto durar sua vida (Singer, 1994, p. 78).*

Deste modo, embora este bioeticista pondere que a distinção de ‘ser humano’ e ‘pessoa’ não legitima a exclusão da esfera moral aos indivíduos ‘não-pessoas’, esta postura não garante o direito à vida – valor fundamental – a todos os humanos do mesmo modo. Evidentemente que estas teses filosóficas impactaram, principalmente, na defesa ou não da dignidade de embriões e fetos, ou seja, são teses com implicações óbvias na questão de valor da vida humana no seu início.

#### 4 Visão antropológica integral: todo humano é pessoa

O modelo bioético denominado personalismo – que estabelece diálogo com a tradição cristã – é proposto por muitos bioeticistas, dentre eles o italiano Sgreccia (2002), o núcleo central desse referencial teórico consiste no conceito de ‘pessoa’, encarada como unitotalidade (corpo/espírito) do ser e fonte dos demais valores. Nessa proposta os conceitos de ‘ser humano’ e ‘pessoa’ são indissociáveis. Desde a fecundação (feto, embrião) o ser humano é pessoa e portador de todos os direitos, em especial, o direito à vida, mesmo na impossibilidade de expressar sua autonomia, sua racionalidade ou manifestar suas vontades. Isto implica em não desqualificar um ser humano devido às restrições ou limitações históricas ou individuais, dado que todos pertencem à espécie *Homo sapiens*. Portanto, atribui-se a dignidade humana a todos os seres humanos, independentemente de sua consciência e autoconsciência, pois



para o personalismo todo ser humano se constitui como pessoa ao ser chamado à vida pelo Criador.

O ato divino de chamar um ser humano à existência, e chamá-lo ao relacionamento, é único, ou seja, Deus não chama à existência num ato, e num segundo ato ao relacionamento. Como a dignidade humana é, portanto, dada por Deus ao chamar o ser humano a um relacionamento ímpar, a dignidade humana é plenamente dada por Deus, no momento em que este ser é chamado à existência como membro da espécie *Homo sapiens*, este momento especial, irreversível, pelos conhecimentos da biologia atual, se dá no momento em que um espermatozoide no encontro com um óvulo realiza a fecundação (Bolzan, 1998, p. 17).

Esta afirmativa, evidentemente, não decorre de observações históricas, mas de um princípio e uma postura *a priori*, transcendente, metafísica: “A verdade do ser humano é aquela que ele tem em Deus. Isto é a pessoa” (Bertuletti, 1995, p. 121). A realidade moral do ser humano decorre exatamente de sua especial relação com um Deus pessoal. A própria situação psíquica humana decorre dessa prerrogativa inicial. Dentro desse pressuposto pode-se dizer que não são as condições psíquicas ou culturais do ser humano que lhe dão valor, mas ao contrário, é a própria existência diferenciada do humano em relação a Deus que dá dignidade às condições psíquicas e culturais dos seres humanos, como fica explícito na afirmação de Tettamanzi: “Pessoa significa capacidade de autodomínio e de responsabilidade pessoal, a viver na verdade e na ordem moral. A pessoa não é um elemento de ordem psicológica, mas existencial” (Tettamanzi, 1987, p. 35).

Em bioética, o personalismo propõe também uma releitura do principialismo à luz de uma antropologia personalista que fundamente o principialismo e almeje ao bem integral da pessoa. Propõe princípios e uma hierarquia: Princípio de defesa da vida física, princípio de liberdade e de responsabilidade, princípio de totalidade ou terapêutico e o princípio de socialidade e de subsidiariedade. Segundo Sgreccia: “do princípio de benefício, passar-se-ia ao princípio de autonomia e, depois, ao de justiça (no caso de surgimento de um conflito na aplicação do princípio precedente)” (Sgreccia, 2002, p. 157-166). Os pontos fortes desse modelo teórico se fundam em base teórica consistente, visão integral da pessoa humana, visa ao bem da pessoa e não reduz o ser humano aos aspectos biológicos, psicológicos, políticos, sociais, entre outros.



## 5 Material e método

Esta pesquisa descritiva realizada mediante a revisão integrativa da literatura e análise de dissertações de Mestrado de bioética no Brasil consistiu no procedimento operacional nas seguintes etapas de identificação do(s) tema(s) e elaboração da questão norteadora deste estudo. Foram determinados critérios de inclusão e exclusão de estudos na literatura, definida as informações a serem extraídas, a categorização/conceitualização dos principais termos-chaves relacionados ao tema contemplado, a avaliação e a interpretação adequada dos estudos incluídos nesta revisão integrativa e análise, objetivando à apresentação do panorama teórico/conceitual das produções científicas.

Com o intuito da melhor visualização e apreensão dos dados e categorização das publicações científicas foi utilizado um instrumento contendo os seguintes itens: modalidade de estudo, fonte e ano de publicação, área ou campo de estudo, autor(a), título do artigo, descritores, fonte de dados, objetivos e conclusão.

O estudo foi constituído por 34 artigos publicados em revistas brasileiras de autores nacionais em língua portuguesa relacionados aos temas da investigação. Desse universo, 15 artigos compuseram a amostra, considerado os critérios de inclusão e exclusão previamente estabelecidos, isto é, sob os critérios de inclusão: artigos, em língua portuguesa, provenientes dos descritores “Bioética” e “Antropologia” em bases de dados do Google Acadêmico, de autores nacionais e que trataram de conceitos como de pessoa humana, dignidade humana e vulnerabilidade relacionados a bioética e antropologia. Critério de exclusão: artigos científicos sem a devida tratativa em seus trabalhos acerca dos descritores acima indicados

Para a análise das dissertações de Mestrado em bioética no Brasil são fontes de pesquisa os sites que disponibilizam as dissertações de Mestrado dos Programas de Pós-Graduação em bioética do Brasil. Foram selecionadas 12 dissertações. Importante destacar o número reduzido de programas de pós-graduação em bioética no país e a dificuldade encontrada para acessar as dissertações de alguns Programas. A análise de dados foi feita por meio de pesquisa qualitativa, tendo por suporte metodológico o *software* ATLAS.ti 8, mediante a revisão integrativa que permitiu a utilização destas ferramentas (Saldaña, 2013; Souza, 2010).



Na sequência serão expostos os resultados da revisão integrativa e qualitativa dos artigos científicos e a análise das dissertações de mestrado e, concomitantemente, serão feitas as discussões consideradas pertinentes.

## 6 Resultados e discussão

Tendo por base os referenciais teóricos bioéticos acima, de autores expoentes com propostas antropológicas distintas em bioética adentramos nos resultados extraídos das publicações científicas (artigos e dissertações de mestrado) e das discussões que emergiram das abordagens nas produções.

Este estudo foi constituído por 27 produções, sendo 15 artigos científicos e 12 dissertações de mestrado em bioética<sup>2</sup>, publicações devidamente selecionadas que trataram dos assuntos relacionados à bioética conforme os temas de investigação proposto por esta pesquisa.

Para análise de dados foram utilizados os seguintes termos: Antropologia; Dignidade humana; Vulnerabilidade; Relação/valorização da vida/viver e morte/morrer; Biotecnologia/tecnociência e medicina; Sociedade/capitalismo/trabalho e cidadania; Indicadores de antropologia integral e Indicadores de antropologia restritiva. Os termos elaborados são oriundos dos próprios objetivos do presente trabalho, mas também, emergiram da leitura e releitura dos artigos e dissertações na íntegra e da própria análise de dados realizada por meio do *software*. Dos 15 artigos, 5 (34%) são da autoria de mulheres e 10 (66%) são da autoria de homens, não foi estipulada cronologia temporal para a pesquisa, mas os artigos da amostra datam de 1995 a 2019. Das 12 dissertações, 8 (67%) são da autoria de mulheres e 4 (33%) são da autoria de homens, as produções da amostra datam de 2010 a 2019. No total, das 27 produções (artigos e dissertações) cerca de 13 (49%) das produções são da autoria de mulheres e 14 (51%) da autoria de homens.

Constatou-se uma proeminência de indicadores de uma antropologia integral, isto é, que atribuem igual dignidade a todos os membros da espécie humana, nas produções científicas dos autores nacionais em bioética, na tratativa das temáticas relacionadas ao início e término da vida e a defesa do ser humano. Destaca-se críticas acentuadas aos

<sup>2</sup> A lista das dissertações analisadas está após as referências.



bioeticistas expoentes no cenário internacional de reconhecida postura restritiva a alguns seres humanos na dissociação dos conceitos de ser humano e pessoa, especialmente, nos autores Engelhardt e Singer. Em contraponto aparece mais a defesa de autores como E. Sgreccia, E. Pellegrino, L. Pessini, entre outros, com propostas que apresentam indicadores de uma antropologia integral (Pessini, 2011; Pontes, 2007).

Todavia, na revisão dos artigos científicos, constatou-se, relacionados às temáticas do ‘início da vida’, uma expressiva divergência teórica de bioeticistas expoentes e seus respectivos modelos bioéticos em relação a antropologia integral ou restritiva. Notou-se claramente que a questão do início da vida divide a área da bioética no Brasil. Em contrapartida, nos temas relacionados à ‘terminalidade da vida’, apresentou-se maior convergência mesmo entre os modelos bioéticos frontalmente opostos.

Por outro lado, na análise das dissertações de mestrado em bioética a hipótese de trabalho foi corroborada constatando a proeminência de indicadores de uma antropologia integral, isto é, que atribuem igual dignidade a todos os membros da espécie humana. Evidenciou-se certa convergência teórica de modelos bioéticos nos temas relacionados à terminalidade da vida, apresentando certa convergência de modelos bioéticos (Almeida, 2015; Tomasiak, 2015).

Portanto, nota-se, nesta pesquisa realizada em 27 produções científicas, que há uma nítida divergência teórica acerca de temas relacionados ao início da vida, com modelos bioéticos frontalmente opostos a respeito da temática. Em contrapartida evidenciou-se uma singular convergência destes modelos bioéticos utilizados pelos autores nacionais acerca de temas relacionados aos cuidados em saúde na terminalidade da vida.

A amostragem dos artigos brasileiros (1995 a 2019) é uma das limitações e refletem as temáticas que são decorrentes dos conflitos morais causados pelos avanços biotecnocientíficos no período estudado. No tocante à amostragem das dissertações de mestrado em bioética que datam de 2010 a 2019, destacam-se os temas relacionados: terminalidade da vida, prolongamento da vida, cuidados paliativos, vulnerabilidade, entre outros, frutos também da época analisada.

## 7 Considerações finais

Evidenciou-se nesta pesquisa que a questão antropológica: o que é o ser humano? Suas implicações e consequências causam impacto



também na bioética e que o termo ‘vida’, se constitui como núcleo central deste campo do conhecimento, seja em relação ao início e ou terminalidade da vida, enquanto definição, demarcação e valoração. A compreensão da questão central antropológica perpassa a relação e valoração da vida/viver e morte/morrer devido a ‘descoberta’ da finalidade e do sentido (biológico ou metafísico) da vida e, principalmente, da própria morte, nos reporta à percepção do valor relacionado a ambas.

Verificou-se nos autores nacionais a preocupação na abordagem de suas produções para com as questões de cunho antropológico – passando conceitos como os de pessoa humana, dignidade humana e vulnerabilidade. Nota-se que na questão de início da vida há a presença de estudos que parte de uma antropologia restritiva, mas predomina, no Brasil, uma antropologia integral na área de bioética.

Esta pesquisa veio a corroborar a hipótese de trabalho de que as produções científicas, em sua ampla maioria, apresentam indicadores de uma antropologia integral em relação às categorias de seres humanos. Portanto, concluiu-se a proeminência destes indicadores nos artigos brasileiros e nas dissertações de mestrado em bioética nacionais.

Entretanto, constatou-se divergências teórica nos artigos científicos acerca dos conceitos de pessoa humana, dignidade humana e vulnerabilidade, utilizados nas temáticas relacionadas ao início da vida por meio de modelos de análise teórica bioética frontalmente opostos, como exemplos: o utilitarismo e o personalismo.

Em relação às dissertações de mestrado em bioética nacionais, demonstrou-se maior convergência de modelos bioéticos contrastantes como, por exemplo, do utilitarismo e do personalismo, acerca de questões sobre cuidados em saúde na terminalidade da vida. Compreendeu-se que os autores nacionais lidam para além dos referenciais bioéticos, lançando mão também dos aspectos jurídicos, deontológicos, políticos, e outros aspectos que permeiam a realidade brasileira.

Portanto pode-se afirmar que na bioética brasileira predominam os indicadores de uma antropologia integral, mesmo quando grandes teóricos da bioética militam a favor de uma antropologia restritiva. Isso ocorre, talvez, devido a própria realidade brasileira possuir uma ‘cultura’ inclusiva, protetiva e de direitos em relação aos seres humanos, especialmente, os vulneráveis.



Contudo, pondera-se que as afirmativas das divergências e convergências teórico-práticas demonstradas nesta pesquisa apresentam temáticas de acordo com sua época – e refletem apenas o período estudado. Devido às transformações da sociedade atual, indaga-se sobre quais serão os temas e preocupações nas próximas décadas e quais seriam as questões geradoras de controvérsias causadoras de impacto e reflexão nos próximos debates bioéticos. Assim não é possível afirmar que serão mantidas as convergências e divergências atuais nas configurações temáticas na bioética vindoura.

## Referências

BERTULETTI, A. Il concetto di persona e il sapere teologico. *In: Teologia: revista della facoltà teologica dell'Italia Settentrionale*, Anno XX, n. 2, Giugno 1995. Milano: Glossa, 1995.

BOLZAN, A. D. *Reprodução assistida e dignidade humana*. São Paulo: Paulinas, 1998. p. 89.

ENGELHARDT JR, H. T. *Fundamentos da bioética*. Trad. José A. Ceschin. 2. ed. São Paulo: Loyola; 2004.

LEPARGNEUR, H. Bioética e conceito de pessoa: esclarecimentos. *Perspectiva Teológica*, [S. l.], v. 27, n. 72, p. 223, 1995. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/1452>. Acesso em: 10 maio 2017.

PELLEGRINO, E. D. Toward a Richer Bioethics: A conclusion. *In: TAYLOR, Carol R.; DALL'ORO ROBERTO (ed.). Heath Human Flourishing: Religion, Medicine and Moral Phylosophy*. Geogertown University Press, Washington D. C., 2006. p. 247-269.

PESSINI, L.; SIQUEIRA, J. E. D.; HOSSNE, W.S. (org.). *Bioética em tempo de incertezas*. São Paulo: Loyola; 2010.

PESSINI, L. Qual antropologia para fundamentar a bioética no âmbito tecnocientífico? *Teocomunicação*, Porto Alegre [online]. 2011, v. 41, n. 2, p. 243-252, jul./dez. 2011. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/view/9757>. Acesso em: 4 abr. 2017.

PONTES, A. C.; ESPÍNDULA, J. A.; VALLE, E. R. M. D.; SANTOS, M. D. Bioética e profissionais de saúde: algumas reflexões. *Rev Bioethikos* (online). 2007. 1(1):68-75. Disponível em: <https://www.legale>.



com.br/uploads/675c8c722a68777cc1e629e36dac548b.pdf. Acesso em: 25 maio 2017.

SALDAÑA, J. *The Coding Manual of Qualitative Researchers*. 2. ed. Los Angeles: Sage, 2013.

SCHRAMM, F. R. O uso problemático do conceito vida em bioética e suas interfaces com a práxis biopolítica e os dispositivos de biopoder. *Revista Bioética*, (online), 2009, 17 (3): 377-389. Disponível em: [http://revistabioetica.cfm.org.br/index.php/revista\\_bioetica/article/view/505/506](http://revistabioetica.cfm.org.br/index.php/revista_bioetica/article/view/505/506). Acesso em: 19 out. 2016.

SGRECCIA, E. *Manual de bioética*. I – Fundamentos e ética biomédica. Tradução de Orlando Soares Moreira. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

SINGER, P. A. D. *Ética prática*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

TETTAMANZI, D. *Bioetica, nuove sfide per l'uomo*. Casale Monferrato: Piemme, 1987.

VAZ, H. C. L. *Antropologia filosófica* I. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1993.

### Dissertações

ALMEIDA, M. H. D. *Cuidados paliativos pediátricos: Cuidados paliativos neonatais*. Bioética. Formação médica. Dissertação de Mestrado em Bioética da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), 2015.

BERNARDES, L. C. G. *Bioética, deficiência e políticas públicas: percepção de gestores públicos e defensores de direitos*. Dissertação de Mestrado em Bioética da Universidade de Brasília (UnB), 2011.

BERTINATO, C. B. *A contribuição da bioética deliberativa de Diego Gracia para o processo de elaboração das diretivas antecipadas de vontade*. Dissertação de Mestrado em Bioética da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), 2017.

BUZQUIA, S. P. *Ética do cuidado e bioética de proteção como bases para a implementação da Política Nacional de Humanização*. Dissertação de Mestrado em Bioética da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), 2017.

FERRAZ, F. H. R. P. *Vulnerabilidade no acesso ao tratamento dialítico no Brasil: uma análise bioética*. Dissertação de Mestrado em Bioética da Universidade de Brasília (UnB), 2015.



FULGÊNCIO, C. A. *A bioética de intervenção e a justiça social*. Dissertação de Mestrado em Bioética da Universidade de Brasília (UnB), 2013.

MANNES, M. *Vulnerabilidade moral: uma proposta de fundamentação teórica em bioética na perspectiva Latino Americana*. Dissertação de Mestrado em Bioética da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), 2016.

SILVA, L. E. S. D. *A relação dos profissionais da saúde e responsáveis com os adolescentes portadores de câncer: acolhimento, cuidado e autonomia*. Dissertação de Mestrado em Bioética da Universidade de Brasília (UnB), 2012.

REIS, M. R. *Cuidados paliativos e equipes multidisciplinares: um estudo em terapia intensiva em um hospital de Curitiba*. Dissertação de Mestrado em Bioética da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), 2016.

SILVA, L. F. A. *Dignidade e finitude da vida: estudo bioético do trabalho dos fisioterapeutas em cuidados domiciliares a pacientes terminais*. Dissertação de Mestrado em Bioética da Universidade de Brasília (UnB), 2010.

SILVA, R. A. *Violência obstétrica à luz da Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos: percepção dos estudantes da área da saúde*. Dissertação de Mestrado em Bioética da Universidade de Brasília (UnB), 2017.

TOMASIAK, F. D. C. S. *Alimentação do paciente oncológico no fim da vida: uma questão bioética*. Dissertação de Mestrado em Bioética da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), 2015.



# Bioética e liberdade reprodutiva: implicações do diagnóstico genético na fase embrionária

Bioethics and reproductive freedom:  
implications of genetic diagnosis  
in the embryonic phase

*André Marcelo Machado Soares\**

PUC-Rio; UCB

*Renato da Silveira Borges Neto\*\**

PUC-Rio

Recebido em: 09/07/2024. Aceito em: 01/08/2024.

**Resumo:** *A temática do diagnóstico genético se situa no marco da atual revolução biotecnológica, na qual o conhecimento dos fatores genéticos responsáveis pelo surgimento de uma doença torna-se uma importante ferramenta na prevenção e no desenvolvimento de novos recursos terapêuticos. Isto parece ser algo bom, mas é preciso cautela. Na fase de desenvolvimento embrionário, por exemplo, um resultado não desejado pode levar os pais à decisão de não implantar o embrião. É deste modo que a utilização do Diagnóstico Genético Pré-Implantação (DGPI) levanta, no terreno da reflexão bioética, uma série de questões acerca da autonomia dos pais, da beneficência e não-maleficência*

---

\* Doutor em Teologia (PUC-Rio, 2000), com pós-doutorado em Teologia (PUC-Rio 2008), em Ética Biomédica (IBCCF/UFRJ, 2009) e em Bioética (IBCCF/UFRJ, 2010). Membro honorário da Academia Brasileira de Medicina de Reabilitação (ABMR, 2019). Professor de Teologia Moral do Departamento de Teologia da PUC-Rio e de Bioética do curso de Medicina da Universidade Castelo Branco (UCB, Rio de Janeiro).  
E-mail: machadoysuarez@hotmail.com.

\*\* Doutor em Teologia (Pontificia Università di San Tommaso d'Aquino, Roma, 2011), com pós-doutorado pelo Instituto de Bioética da Universidade Católica Portuguesa (Porto, 2019). Professor do Departamento de Teologia da PUC-Rio e da Pós-graduação em Bioética da Faculdade Católica de Santa Catarina (FACASC). Psicanalista.  
E-mail: renatosbn@yahoo.com.br.





*contidas no procedimento diagnóstico e da justiça que tange a relação entre liberdade reprodutiva e o bem da coletividade.*

**Palavras-chave:** *Diagnóstico Genético Pré-Implantação (DGPI); liberdade reprodutiva; eugenia; bioética.*

**Abstract:** *The theme of genetic diagnosis is situated within the framework of the current biotechnological revolution, in which knowledge of the genetic factors responsible for the emergence of a disease becomes an important tool in prevention and in the development of new therapeutic resources. This seems like a good thing, but caution is needed. In the embryonic development phase, for example, an undesired result may lead parents to decide not to implant the embryo. It is in this way that the use of Pre-Implantation Genetic Diagnosis (PGD) raises, in the field of bioethical reflection, a series of questions about parental autonomy, beneficence and non-maleficence contained in the diagnostic procedure and justice regarding the relationship between reproductive freedom and the good of the collective.*

**Keywords:** *Pre-Implantation Genetic Diagnosis (PGD); reproductive freedom; eugenics; bioethics.*

## Introdução

O conhecimento adquirido com o diagnóstico genético tornou-se uma importante ferramenta na prevenção e no desenvolvimento de novos recursos terapêuticos<sup>1</sup>. Ele costuma ser definido como o conjunto de métodos e de procedimentos com a finalidade de interpretar as informações genéticas presentes nos indivíduos. Através dele, é possível detectar, por analogia com o DNA, a presença de genes que predisõem enfermidades. Também permite identificar a possibilidade de uma pessoa desenvolver uma determinada doença no decurso de sua vida<sup>2</sup>. Desse modo, é conquistado o acesso às informações sobre si próprio e sobre outras pessoas que, até o presente, eram desconhecidas.

Com a introdução do diagnóstico genético ampliaram-se os conhecimentos e, por consequência, surgiu também o dever de expandir o campo das responsabilidades morais<sup>3</sup>. Tais conhecimentos têm permitido ao homem cruzar fronteiras e descobrir, no controle genético, uma alternativa para prever doenças, eliminar seu aparecimento e garantir

<sup>1</sup> Cf. RISCH, N.; MERIKANGAS, K. The future of genetic studies of complex human diseases. *Science*, v. 273, n. 5281, p. 1516-1517, 1996.

<sup>2</sup> Cf. PRÉVOTEAU DU CLARY, F. Prévention. In: LECOURT, D. (org.). *Dictionnaire de la pensée médicale*. Paris: PUF, 2004. p. 894-898.

<sup>3</sup> Cf. GONZÁLEZ MORÁN, L. Bioética y responsabilidad. In: MEJICA, J. (org.). *Bioética práctica*. Madrid: Colex, 2000. p. 87-117.



melhoria da qualidade de vida para sua espécie. É precisamente ao redor deste último ponto que surgem os questionamentos éticos sobre o diagnóstico genético.

Apesar do diagnóstico genético ser uma importante ferramenta da *medicina preventiva*, é importante afirmar que a descoberta de uma mutação genética em um indivíduo não significa, necessariamente, que ele desenvolverá a doença associada ao gene alterado. Ele não deve ser concebido, portanto, como uma forma de *predestinação genética*, de acordo com a qual restam o fatalismo e nada mais do que a rendição ao destino. Nesse contexto é útil recordar que é inerente à condição de ser humano o poder decidir com liberdade, de acordo com sua íntima convicção, por uma visão de mundo, sobre o próprio estilo de vida e a própria orientação dos valores assumidos. Essa dimensão da liberdade humana, tão bem destacada pela Tradição Cristã, pode ser um importante elemento na condução de uma vida saudável e equilibrada.

Não obstante, para muitas pessoas surgirá, subjetivamente, o sentimento de impotência pessoal diante da experiência do paradoxo do *doente são*, aquele que convive com uma doença iminente. As consequências do diagnóstico genético tornam necessário o desenvolvimento de critérios éticos para assegurar o aproveitamento do progresso tecnológico a serviço do ser humano, mas também para garantir a defesa contra as suas armadilhas.

## 1 Desordens genéticas

De acordo com Helen M. Kingston, cerca de 2 a 5 % de todos os nascidos com vida apresentam desordens genéticas ou malformações congênitas<sup>4</sup>. O risco genético de cada enfermidade será determinado pelo modo de transmissão e pela história familiar de cada paciente. É possível classificar três grandes grupos de anomalias genéticas: *cromossômicas* (numéricas ou estruturais), *monogênicas* (causada pela mutação de um único gene) e *multifatoriais* (causadas por vários genes e por fatores ambientais)<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Cf. KINGSTON, H. M. ABC of clinical genetics: estimation of risk. *British Medical Journal*, v. 298, n. 6671, p. 306-308, 1989.

<sup>5</sup> Cf. DAVIES, K. E. (ed.). *Human genetic disease analysis: a practical approach*. New York: IRL Press, 1993; JORDE, L. B.; CAREY, J. C.; WHITE, R. L. *Genética médica*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2000.



As *anomalias cromossômicas* podem ser herdadas ou decorrer de alguma falha na maturação do óvulo ou do espermatozoide, por não ocorrer disjunção durante a gametogênese. No caso da mulher, a idade da maternidade contribui para o aumento dessas falhas. As *anomalias cromossômicas* podem ser *numéricas* ou *estruturais*. As *numéricas* podem ser classificadas em alterações da *ploidia* e *aneuploidias*. Na primeira, todos os cromossomos se encontram em excesso ou com defeito (triploidias e tetraploidias). Na segunda, um único par de cromossomo é afetado (Síndrome de Down, Síndrome de Edwards, Síndrome de Patau, Síndrome de Turner e a Síndrome de Klinefelter).

As *doenças monogênicas*, causadas pela mutação de um único gene, são transmitidas de acordo com as regras da *herança mendeliana* e afetam quase 1% dos nascidos vivos. Estão classificadas em três grupos, segundo o padrão de herança: *doenças autossômicas dominantes*, *doenças autossômicas recessivas* e *doenças ligadas ao sexo*. O primeiro grupo se manifesta quando o indivíduo é heterozigoto para a mutação. Representa 0,7% dos nascidos vivos e entre elas estão a *coreia* de Huntington, a acondroplasia e a distrofia miotônica. O segundo grupo se manifesta quando o indivíduo é homozigoto para a mutação. Atinge 25% dos recém-nascidos vivos e sua incidência varia de acordo com a etnia. Neste grupo, estão a fibrose cística e a talassemia. No terceiro grupo, o gene mutado se encontra no cromossomo X. De modo geral, são enfermidades de tipo recessivo, como a hemofilia e a distrofia muscular de Duchenne. Além das doenças monogênicas herdadas segundo as leis de Mendel, existe também um grupo de enfermidades resultantes das mutações ocorridas no pequeno genoma das mitocôndrias, transmitidas por herança materna.

As *anomalias multifatoriais* são consideradas as responsáveis por cerca de 50% das malformações congênitas, como defeito no tubo neural, fissura palatina etc.<sup>6</sup>. Além das doenças genéticas englobadas nos três grupos mencionados, existem também as chamadas *doenças genéticas de células somáticas*. Nestes casos, a enfermidade é fruto do efeito aditivo ou acumulativo de diversas mutações em diferentes genes em um grupo de células somáticas. Estas alterações são responsáveis por muitos tipos

<sup>6</sup> Cf. KALTER H.; WARKANY, J. Congenital malformations. Etiologic factors and their role in prevention. *The New England Journal of Medicine*, v. 308, n. 8, p. 424-431, 1983.



de câncer e podem estar implicadas no processo de envelhecimento. As mutações no genoma mitocondrial são responsáveis por várias entidades clínicas tais como neuropatia, miopatia e condropatia.

## 2 Diagnóstico Genético Pré-Implantação (DGPI)

O diagnóstico genético deveria ser realizado exclusivamente em razão da saúde. No entanto, não é fácil definir seus propósitos. Ele pode obedecer a uma multiplicidade de fins, porém nem todos são aceitáveis. Pode ser utilizado, por exemplo, para tratar enfermidades ou melhorar a qualidade de vida de vários indivíduos; mas também pode ter como finalidade a discriminação de pessoas em função de sua cartografia genética. Diante de tais constatações e contradições, se impõe uma reflexão em torno de sua finalidade.

Uma reflexão ética deve considerar os contornos da situação dada, tendo em vista suas peculiaridades. Submeter um embrião humano, antes de ser implantado no útero, a um exame genético não é o mesmo que realizá-lo para fins profissionais. Neste caso, o problema está na utilização do procedimento para fins discriminatórios, que ameaçam o direito ao trabalho e a proteção social do trabalhador. O tema é eticamente relevante, mas é importante notar que nele não está implicada a escolha entre a vida e a morte.

No Diagnóstico Genético Pré-Implantação (DGPI), comumente indicado para investigar riscos de doenças ligadas ao cromossomo X, *doenças monogênicas e cromossômicas estruturais*<sup>7</sup>, a análise genética é realizada no embrião em seus primeiros dias de desenvolvimento e a finalidade é o reconhecimento precoce da predisposição de doenças ligadas à família. A questão ética surge da decisão tomada após o exame. Ao se constatar que o embrião não é afetado pela doença temida ele é reintroduzido no útero possibilitando, após a implantação, uma gravidez. De outro modo, quando o embrião é afetado geneticamente, a decisão pode acabar sendo a de não reimplantá-lo, o que culminará na sua destruição<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Cf. MUNNÉ, S. Preimplantation genetic diagnosis of numerical and structural chromosome abnormalities. *Reprod Biomed Online*, v. 4, n. 2, p. 183-196, 2002; LEVINSON G, *et al.* Recent advances in reproductive genetic technologies. *Biotechnology*, v. 13, n. 9, p. 968-973, 1995.

<sup>8</sup> Cf. PETERSEN, T. S. Just diagnosis? Preimplantation genetic diagnosis and injustices to disabled people. *Journal of Medical Ethics*, v. 31, n. 4, p. 231-234, 2005.



O DGPI ocorre, em grande parte, por meio da biopsia de um ou dois blastômeros de embriões em estágio entre seis e oito células<sup>9</sup>. Os embriões biopsiados são mantidos em cultivo até que se disponha do diagnóstico que permitirá selecioná-los para a transferência, de acordo com o resultado. Já a utilização de blastocisto implica a disponibilidade de um número maior de células para o diagnóstico, o que torna o método tecnicamente questionável.

Para realizar o DGPI de doenças relacionadas ao cromossomo X e para o estudo de anomalias estruturais e casos de inversões cromossômicas se utiliza, comumente, a *fluorescent in situ hybridization* (FISH)<sup>10</sup>. O principal problema é a detecção frequente de *mosaicismo embrionário* em embriões normais. A presença deste fenômeno no embrião biopsiado pode implicar dificuldades na conclusão do diagnóstico<sup>11</sup>. Outra técnica utilizada em DGPI é a de *polimerase chain reaction* (PCR), sobretudo para detectar no DNA uma mutação causadora de uma doença monogênica. Um dos seus problemas mais importantes é a contaminação com DNA exógeno, sendo imprescindível atenuar ao máximo as causas que podem produzi-la. Outra dificuldade que pode advir é o fenômeno de *allele drop out* (ADO), ou falha de amplificação de um dos dois alelos do gene estudado, que pode levar a erros no diagnóstico<sup>12</sup>.

Para alguns especialistas, o DGPI pode ser eticamente defensável, sobretudo quando é praticado em famílias com predisposição à doenças graves, com a finalidade de saber se há possibilidade de reincidência. Entendem que a decisão de não implantar o embrião acaba sendo um *mal menor* em relação ao abortamento em um período mais adiantado. De acordo com os defensores desta decisão, a identificação de anomalias genéticas durante exames pré-natais – que ocorrem no período em

<sup>9</sup> Cf. VEIGA, A. *et al.* Laser blastocyst biopsy for preimplantation genetic diagnosis in the human. *Zygote*, v. 5, n. 4, p. 351-354, 1997.

<sup>10</sup> Cf. WILTON, L. Preimplantation genetic diagnosis and chromosome analysis of blastomeres using comparative genomic hybridization. *Human Reproduction Update*, v. 11, n. 1, p. 33-41, 2005.

<sup>11</sup> Cf. DELHANTY, J. D. A. *et al.* Multicolor FISH detects frequent chromosomal mosaicism and chaotic division in normal preimplantation embryos from fertility patients. *The American Journal of Human Genetics*, v. 99, n. 6, 755-760, 1997; MUNNÉ, S. *et al.* Chromosome mosaicism in human embryos. *Biology of Reproduction*, v. 51, n. 3, p. 373-379, 1994.

<sup>12</sup> Cf. OCHMAN, H.; GERBER, A. S.; HARTL, D. L. Genetic applications of an inverse polymerase chain reaction. *Genetics*, v. 120, n. 3, 621-623, 1988; RECHITSKY, S. Allele dropout in sequential PCR and FISH analysis of single cells (cell recycling). *Journal of Assisted Reproduction and Genetics*, v. 13, n. 2, p. 115-124, 1996.



que a formação cerebral do feto já teve início – leva, frequentemente, a abortos, havendo tensão e dor. Na realidade, trata-se do adiantamento temporal do abortamento, que seria realizado semanas ou meses mais tarde. Assim, neste sentido, o DGPI não pode ser concebido como um *mal menor* já que a ação é a mesma, mas realizada em um tempo distinto. Em linguagem filosófica, a finalidade não é alterada na sua essência pela mudança cronológica da prática.

Entre os aspectos polêmicos relacionados ao DGPI encontra-se a preocupação ética de evitar o sofrimento de um novo ser. Neste contexto, a responsabilidade com a geração futura se impõe como dever de cuidar e de responder às suas necessidades, antes mesmo que se manifestem. Para alguns autores, trazer à luz um ser humano enfermo, que poderia ter sido evitado, torna-se um gesto de extrema irresponsabilidade<sup>13</sup>. Ao que tudo indica, esta prática pode acarretar, como consequência imediata, a exacerbação da autonomia dos pais e a produção de um mundo onde não há lugar para pessoas enfermas, como alerta a Congregação para a Doutrina da Fé:

*em nível social, o uso às vezes excessivo do diagnóstico pré-natal e o afirmar-se de uma cultura hostil à deficiência induzem frequentemente à escolha do aborto, chegando a configurá-lo como prática de “prevenção”. [...] A utilização do diagnóstico pré-natal para finalidades seletivas, portanto, é contrário à dignidade da pessoa e gravemente ilícito, porque expressão de uma mentalidade eugenista (Samaritanus Bonus, 6).*

É importante observar que a reflexão sobre a finalidade perde seu sentido quando trata os fins de modo isolado. Por isso, deve ser evitada a *perspectiva utilitarista*, na qual um fim se justifica por sua utilidade. Uma ação, para ser justificada moralmente, necessita demonstrar a relação lógica entre a finalidade alcançada e os meios utilizados. Caso contrário, um fim, aparentemente bom, justificaria meios inadequados, ou questionáveis. Por isso, é imprescindível conhecer todos os procedimentos de um diagnóstico genético, pois só assim é possível compreender melhor e de forma mais ampla a sua finalidade. Isto inclui também sua confiabilidade e processo de validação.

<sup>13</sup> Cf. BUCHANAN, A. *et al.* *From chance to choice: genetics and justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. p. 204-257.



### 3 Liberdade reprodutiva e eugenia: aspectos bioéticos

Para justificar a restrição da liberdade reprodutiva, alguns autores propõem que uma doença genética deve ser avaliada a partir do seu grau de irreversibilidade e dos danos prováveis às futuras gerações. Dentre os defensores desta tese está John Harris (1945-). Para ele, quando se oferece a possibilidade de obter informação genética segura a respeito dos riscos genéticos reais, que poderão ocasionar padecimentos inadmissíveis ao futuro filho, há obrigação moral de evitar que o sofrimento se realize. Caso contrário, o que se faz é, verdadeiramente, um ato de impiedade. Harris advoga que paternidade e maternidade são exercícios de responsabilidade e, portanto, incentivar atitudes reprodutivas irresponsáveis, que gerariam sofrimento ao novo ser, é moralmente inaceitável<sup>14</sup>. Entretanto, uma questão fica encoberta: *se é preciso estabelecer um limite para a liberdade reprodutiva, quem deverá estabelecê-lo?* Contrariando o princípio da justiça e a defesa da liberdade, a resposta a esta questão levará às políticas eugênicas e discriminatórias de Estado<sup>15</sup>.

Paternidade e maternidade são, antes de tudo, práticas de acolhida. O filho, desde o primeiro momento, deve ser acolhido tal como é e isto significa que o melhor é que seja de modo incondicional. Este caráter de incondicionalidade é a expressão eloquente de que a paternidade e maternidade se exercem em um nível máximo. Em determinados casos, a acolhida se apresenta como uma tarefa tão árdua, difícil e intensa que limita e pode, inclusive, chegar a mutilar os projetos individuais dos progenitores. Por fim, para que uma acolhida incondicional se faça realidade é essencial que o Estado assuma a sua responsabilidade de proteger a vida dos cidadãos e de alocar, com justiça, os recursos da saúde.

A reflexão sobre os princípios bioéticos deve reafirmar o imperativo de respeitar os direitos humanos relativos à não-discriminação e à vida privada, expressos nas convenções internacionais, nas constituições

<sup>14</sup> Cf. BORTOLOTTI, L.; HARRIS, J. Disability, enhancement and the harm-benefit continuum. In: SPENCER, J.; PEDAIN, A. (ed.). *Freedom and responsibility in reproductive choice*. Oxford/Oregon: Hart Publishing, 2006. p. 31-49; SAVULESCU, J. In defence of procreative beneficence. *Journal of Medical Ethics*, v. 33, n. 5, p. 284-288, 2007; SAVULESCU, J. Procreative beneficence: why we should select the best children. *Bioethics*, v. 15, n. 5/6, p. 413-426, 2001.

<sup>15</sup> Cf. HABERMAS, J. *Die Zukunft der menschlichen Natur*. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001; ROBERTSON, J. A. Procreative liberty and human genetics. *Emory Law Journal*, v. 39, n. 3, p. 697-719, 1990.



democráticas e nos códigos deontológicos das várias carreiras profissionais da saúde<sup>16</sup>. É essencial não perder de vista estas referências para salvaguardar a democracia, ameaçada pela transformação do indivíduo em *comodity*, dado que cada elemento de sua identidade genética corre risco de traduzir-se em termos monetários.

Francèsc Abel i Fabre (1933-2011) acreditava que o progresso médico deveria oferecer possibilidades terapêuticas equiparáveis aos diagnósticos; a sociedade deveria ser mais inclusiva com os mais débeis e receber com ternura crianças nascidas com deficiências. Defendia que a biotecnologia fosse utilizada a serviço da vida e que obstetras e ginecologistas, fiéis ao princípio *primum non nocere*, percebessem o feto malformado e deficiente como um paciente necessitado de cuidados e não como um mal a ser eliminado<sup>17</sup>. Trata-se, como afirma o Papa Francisco, de

*cuidar da fragilidade [...]; no modelo 'do êxito' e 'individualista' em vigor, parece que não faz sentido investir para que os lentos, fracos ou menos dotados possam também singrar na vida" (Evangelli Gaudium, 209).*

## Conclusão

Graças à biotecnologia, os homens alcançaram, sobre suas vidas, um domínio como em nenhum outro momento da história<sup>18</sup>. Contudo, é preciso ressaltar também que, tanto na área da investigação básica como em sua aplicação tecnológica, há questões com as quais a humanidade deve se preocupar e se comprometer. Quando, por exemplo, os recursos econômicos do Estado são limitados, é um dever moral exigir que estejam, em primeiro lugar, a serviço das necessidades de saúde dos mais pobres e, em segundo lugar, que sirvam ao desenvolvimento de tecnologias que,

<sup>16</sup> Cf. ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. Conselho para Organizações Internacionais de Ciências Médicas. Diretrizes éticas internacionais para pesquisas biomédicas envolvendo seres humanos. *Bioética*, Brasília, v. 3, n. 2, p. 95-136, 1995; BARACHO, J. A. O. As normas internacionais da bioética. *Bioética*, Brasília, v. 9, n. 2, 135-139, 2001.

<sup>17</sup> Cf. FABRE, F. A. Diagnóstico prenatal: la decisión ética. In: GAFO, J. (ed.). *Consejo genético: aspectos biomédicos y éticos*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1994. p. 165.

<sup>18</sup> Cf. MOSER, A.; SOARES, A. M. M. *Bioética: do consenso ao bom senso*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 53-54.



em última instância, não favorecem a muitas pessoas<sup>19</sup>. Neste sentido, é fundamental deixar claro que, considerando a ordem das prioridades, os cuidados básicos com a saúde são sempre mais importantes, pois muitas vezes se têm valorizado mais os avanços científicos e tecnológicos de ponta do que os meios ordinários de cuidado e atenção aos verdadeiros imperativos da saúde humana.

O progresso biotecnológico está, estrategicamente, relacionado aos países ricos, nos quais a economia, os avanços tecnológicos e os recursos humanos são suficientes para iniciar e desenvolver uma investigação cada vez mais sofisticada. Mas, como assevera Papa Francisco,

*não podemos esquecer que a maior parte dos homens e mulheres do nosso tempo vive o seu dia a dia precariamente, com funestas consequências. Aumentam algumas doenças. O medo e o desespero apoderam-se do coração de inúmeras pessoas, mesmo nos chamados países ricos. A alegria de viver frequentemente se desvanece; crescem a falta de respeito e a violência, a desigualdade social torna-se cada vez mais patente. É preciso lutar para viver, e muitas vezes viver com pouca dignidade (Evangelli Gaudium, 52).*

Aos que pensam ser a biotecnologia, através do melhoramento das espécies animais e vegetais ou da produção de vacinas e medicamentos, a maior via de solução para os gravíssimos problemas dos *países periféricos*, convém recordar que se corre o perigo de acentuar, com sua utilização, a já enorme dependência econômica, científica e tecnológica do Hemisfério Sul em relação ao Hemisfério Norte<sup>20</sup>.

Convém afirmar, ainda, que há problemas humanos, sobretudo nos países pobres, que merecem atenção urgente por parte dos governos. Não se pode esquecer que a maior carga de sofrimentos da humanidade não se deve às desordens genéticas ou aos problemas de esterilidade, mas à miséria e a uma série de enfermidades ligadas a falta de saneamento básico, alimentação precária e empobrecimento econômico das classes

<sup>19</sup> Cf. SIQUEIRA, J. E. Bioética, tecnociência e impacto nos serviços de saúde. In: FORTES, P. A. C.; ZOBOLI, E. L. C. P. (org.). *Bioética e saúde pública*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 133-147.

<sup>20</sup> Cf. GUIMARÃES, S. P. *Quinhentos anos de periferia: uma contribuição ao estudo da política internacional*. Porto Alegre: UFRGS; Rio de Janeiro: Contraponto, 1999. p. 43-46; SOARES, A. M. M.; BORGES NETO, R. S. *Bioética: uma perspectiva teológica*. Rio de Janeiro: Real Engenho, 2020. p. 98.



mais baixas, que assolam porcentagens numerosas da população mundial. “Na era digital, de relações líquidas e retóricas inconsistentes, a *beneficência*, a *não-maleficência*, e a *justiça* funcionam como ‘lugar’ de diálogo, ferramentas de vínculo e base do pacto terapêutico”<sup>21</sup>. Se por um lado a biotecnologia permite medir o grau de civilização e desenvolvimento humano, por outro, ajuda a ver como tem fracassado alguns projetos e seus pretensos fins humanitários.

## Referências

- BARACHO, J. A. O. As normas internacionais da bioética. *Bioética*, Brasília, v. 9, n. 2, 135-139, 2001.
- BORTOLOTTI, L.; HARRIS, J. Disability, enhancement and the harm-benefit continuum. In: SPENCER, J.; PEDAIN, A. (ed.). *Freedom and responsibility in reproductive choice*. Oxford/Oregon: Hart Publishing, 2006.
- BUCHANAN, A. et al. *From chance to choice: genetics and justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. p. 204-257.
- DAVIES K. E. (ed.). *Human genetic disease analysis. A practical approach*. New York: IRL Press, 1993.
- DELHANTY, J. D. A. et al. Multicolor FISH detects frequent chromosomal mosaicism and chaotic division in normal preimplantation embryos from fertility patients. *The American Journal of Human Genetics*, v. 99, n. 6, 755-760, 1997.
- FABRE, F. A. Diagnóstico prenatal: la decisión ética. In: GAFO, J. (ed.). *Consejo genético: aspectos biomédicos y éticos*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1994.
- GONZÁLEZ MORÁN, L. Bioética y responsabilidad. In: MEJICA, J. (org.). *Bioética práctica*. Madrid: Colex, 2000. p. 87-117.
- GUIMARÃES, S. P. *Quinhentos anos de periferia: uma contribuição ao estudo da política internacional*. Porto Alegre: UFRGS; Rio de Janeiro: Contraponto, 1999. p. 43-46.

<sup>21</sup> SOARES, A. M. M.; BORGES NETO, R. S. *Bioética: uma perspectiva teológica*. Rio de Janeiro: Real Engenho, 2020. p. 36.



HABERMAS, J. *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.

JORDE, L. B.; CAREY, J. C.; WHITE, R. L. *Genética médica*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2000.

KALTER H.; WARKANY, J. Congenital malformations. Etiologic factors and their role in prevention. *The New England Journal of Medicine*, v. 308, n. 8, p. 424-431, 1983.

KINGSTON, H. M. ABC of clinical genetics: estimation of risk. *British Medical Journal*, v. 298, n. 6671, p. 306-308, 1989.

LEVINSON, G. *et al.* Recent advances in reproductive genetic technologies. *Biotechnology*, v. 13, n. 9, p. 968-973, 1995.

MOSER, A.; SOARES, A. M. M. *Bioética: do consenso ao bom senso*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2006.

MUNNÉ, S. Preimplantation genetic diagnosis of numerical and structural chromosome abnormalities. *Reprod Biomed Online*, v. 4, n. 2, p. 183-196, 2002.

MUNNÉ, S. *et al.* Chromosome mosaicism in human embryos. *Biology of Reproduction*, v. 51, n. 3, p. 373-379, 1994.

OCHMAN, H.; GERBER, A. S.; HARTL, D. L. Genetic applications of an inverse polymerase chain reaction. *Genetics*, v. 120, n. 3, 621-623, 1988.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. Conselho para Organizações Internacionais de Ciências Médicas. Diretrizes éticas internacionais para pesquisas biomédicas envolvendo seres humanos. *Bioética*, Brasília, v. 3, n. 2, p. 95-136, 1995.

PETERSEN, T. S. Just diagnosis? Preimplantation genetic diagnosis and injustices to disabled people. *Journal of Medical Ethics*, v. 31, n. 4, p. 231-234, 2005.

PRÉVOTEAU DU CLARY, F. Prévention. In: LECOURT, D. (org.). *Dictionnaire de la pensée médicale*. Paris: PUF, 2004. p. 894-898.

RECHITSKY, S. Allele dropout in sequential PCR and FISH analysis of single cells (cell recycling). *Journal of Assisted Reproduction and Genetics*, v. 13, n. 2, p. 115-124, 1996.



RISCH, N.; MERIKANGAS, K. The future of genetic studies of complex human diseases. *Science*, v. 273, n. 5281, p. 1516-1517, 1996.

ROBERTSON, J. A. Procreative liberty and human genetics. *Emory Law Journal*, v. 39, n. 3, p. 697-719, 1990.

SAVULESCU, J. In defence of procreative beneficence. *Journal of Medical Ethics*, v. 33, n. 5, p. 284-288, 2007.

SAVULESCU, J. Procreative beneficence: why we should select the best children. *Bioethics*, v. 15, n. 5/6, p. 413-426, 2001.

SIQUEIRA, J. E. Bioética, tecnociência e impacto nos serviços de saúde. In: FORTES, P. A. C.; ZOBOLI, E. L. C. P. (org.). *Bioética e saúde pública*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 133-147.

SOARES, A. M. M.; BORGES NETO, R. S. *Bioética: uma perspectiva teológica*. Rio de Janeiro: Real Engenho, 2020.

VEIGA, A. *et al.* Laser blastocyst biopsy for preimplantation genetic diagnosis in the human. *Zygote*, v. 5, n. 4, p. 351-354, 1997.

WILTON, L. Preimplantation genetic diagnosis and chromosome analysis of blastomeres using comparative genomic hybridization. *Human Reproduction Update*, v. 11, n. 1, p. 33-41, 2005.





# No ventre te conheci: uma abordagem histórico-filosófica do debate contemporâneo acerca do aborto sob uma perspectiva cristã

In the womb I knew you: a historical-philosophical  
approach to the contemporary debate about  
abortion under a Christian perspective

*Djesniel Stheieny Krause\**

GERAR

*Samara Glícia Alves de Souza Oliveira Krause\*\**

Recebido em: 28/05/2024. Aceito em: 16/06/2024.

**Resumo:** *O presente artigo aborda, sob uma perspectiva ética, a prática da interrupção voluntária da gravidez – modalidade de aborto que tem causado controvérsia em diversas sociedades ao longo do tempo. Apresentar-se-á a percepção desse tema em determinadas fases da história, para em seguida discutir argumentos filosóficos voltados à defesa do valor intrínseco do ser humano desde a concepção como justificativa para a oposição à supramencionada prática, sendo então propostas formas alternativas de lidar com esse problema*

\* Master of Business Administration em Gestão de Pessoas (Anhanguera Educacional, Joinville, 2015). Especialista em Cristianismo e Política (Seminário Teológico Jonathan Edwards, Caruaru, PE, 2022). Especialista em Teologia, Bíblia e Missão (Faculdade Luterana de Teologia, São Bento do Sul, SC, 2017). Bacharel em Teologia (Centro Universitário Internacional, Garuva, SC, 2017). Bacharel em Administração (Universidade da Região de Joinville, SC, 2014). Docente na GERAR: Geração de Emprego, Renda e Apoio ao Desenvolvimento Regional.

E-mail: djesniel@yahoo.com.br.

\*\* Especialista em Tradução de Inglês (Universidade Estácio de Sá, Rio de Janeiro, 2023). Especialista em Cristianismo e Política (Seminário Teológico Jonathan Edwards, Caruaru, PE, 2022). Especialista em Literatura em Língua Inglesa (Universidade Cândido Mendes, Rio de Janeiro, 2020). Graduada em Filosofia (Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Caruaru, Caruaru, PE, 2017).

E-mail: samara\_krause@yahoo.com.

**Dossiê**





*que aflige indivíduos e despedaça comunidades inteiras e que por isso requer atenção, estudo, compaixão e ação.*

**Palavras-chave:** *aborto; moralidade; vida humana.*

**Abstract:** *This article approaches, from an ethical perspective, the practice of voluntary interruption of pregnancy – a kind of abortion that has caused controversy in several societies over time. The perception of this theme in certain phases of history will be presented, and then we will propose philosophical arguments aimed at the defence of the intrinsic value of human beings since conception as a justification to oppose the aforementioned practice, as well as alternative ways of dealing with this problem that afflicts individuals and shatter entire communities and therefore requires attention, study, compassion, and action.*

**Keywords:** *abortion; morality; human life.*

## Introdução

O dicionário Michaelis define o termo médico aborto como “interupção prematura, natural ou artificial, do processo de gestação causando a expulsão do feto antes que este possa sobreviver fora do útero.”<sup>1</sup>

O aborto natural ou acidental, também chamado de espontâneo, acontece por causas alheias à vontade humana, não sendo, portanto, matéria de debate ético. No entanto, o aborto artificial, aquele provocado conscientemente pela gestante ou terceiros, é um assunto de interesse ético e científico para a sociedade, posto que se trata da exposição de vidas humanas ao risco (no caso da gestante) e à morte (no caso do embrião ou feto e, por vezes, da mulher que acaba sendo vítima de procedimentos malsucedidos).

O aborto induzido pode ter por motivação a preservação da vida ou da integridade física da mulher, o que é chamado de aborto terapêutico ou necessário, modalidade esta que é legalizada sem grandes (mas não totalmente sem) controvérsias em vários países, inclusive no Brasil (conforme artigo 128 do Código Penal), e este não será debatido no presente trabalho. O aborto artificial por outros motivos é considerado crime de acordo com o Código Penal brasileiro em seus artigos 124 até 127, sendo tratado como lesão corporal de natureza grave.

<sup>1</sup> MICHAELIS: Dicionário Brasileiro de Língua Portuguesa. São Paulo: Melhoramentos, 2024. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=aborto>. Acesso em: 26 maio 2024.



Sempre foi um tema controverso. Apesar de algumas sociedades, do Oriente ao Ocidente, permitirem a prática, a aceitação não era unânime e os motivos para aceitar ou se opor eram diversos. Existem vários motivos por trás da defesa do aborto induzido: se atualmente, devido ao avanço científico-tecnológico, podemos apontar o uso do material proveniente do aborto para uso na indústria cosmética<sup>2</sup>, a liberdade irrestrita da mulher em relação ao próprio corpo como conquista do movimento feminista, ou a manipulação psicológica e até opressão física às quais mulheres são expostas, na Antiguidade não faltavam justificativas, como esboçado por Paul Carrick ao se referir aos gregos:

*As razões típicas incluíam: (1) o desejo de preservar o que algumas mulheres viam como sua beleza sexual, oposta à maternal; (2) o desejo de evitar a inconveniência pessoal e perda de liberdade associadas ao cuidado de crianças pequenas; (3) o desejo de evitar pobreza ocasionada pelos custos adicionais relacionados aos cuidados infantis; (4) o desejo de limitar a competição por recursos limitados ao limitar o tamanho da população da comunidade; (5) o desejo de ter crias masculinas em maior proporção que as crias femininas devido às vantagens militares e econômicas; (6) o desejo de livrar a sociedade de futuros cidadãos que, por terem nascido fracos, ou defeituosos, são considerados pesos desnecessários para si mesmos ou para a sociedade; (8) o desejo de esconder o adultério; e (9) o desejo de proteger a família e a propriedade de alguém de um herdeiro de legitimidade duvidosa.*<sup>3</sup> (tradução nossa).

O presente artigo tem por objetivo examinar a temática do aborto e apresentar uma defesa consistente contra tal prática. Para tal, o trabalho

<sup>2</sup> SOMASHEKHAR, Sandhya; PAQUETTE, Danielle. Undercover video shows Planned Parenthood official discussing fetal organs used for research. *The Washington Post*, Washington D.C., 14 de jul. de 2015. Disponível em: [https://www.washingtonpost.com/politics/undercover-video-shows-planned-parenthood-exec-discussing-organ-harvesting/2015/07/14/ae330e34-2a4d-11e5-bd33-395c05608059\\_story.html](https://www.washingtonpost.com/politics/undercover-video-shows-planned-parenthood-exec-discussing-organ-harvesting/2015/07/14/ae330e34-2a4d-11e5-bd33-395c05608059_story.html). Acesso em: 13 jun. 2024.

<sup>3</sup> "The typical reasons included: (1) the desire to preserve what some women viewed as their sexual, as opposed to their maternal beauty; (2) the desire to avoid the personal inconvenience and loss of freedom associated with caring for very young children; (3) the desire to avoid poverty occasioned by the added material costs of child care; (4) the related desire to limit competition for scarce resources by limiting the size of their community's population; (5) the desire to have male offspring in greater proportion than female offspring based on perceived military and economic advantages; (6) the desire to rid society of future citizens who, because they are born weak, or defective, are considered to be a worthless burden to themselves or society; (8) the desire to conceal adultery; and (9) the desire to protect one's family or estate from a child of doubtful legitimacy." CARRICK, Paul. *Medical ethics in the ancient world*. Washington: Georgetown University Press, 2001. p. 117-18.



encontra-se dividido em quatro capítulos. O primeiro propõe-se a abordar o tema sob a perspectiva histórica, apresentando as diferentes formas com que o aborto foi encarado ao longo dos séculos, com um enfoque especial para os antigos gregos e romanos e para os movimentos feministas do século XX.

O segundo capítulo tratará acerca do valor intrínseco da vida humana. Defender-se-á a sacralidade da vida humana baseada no fato da criação especial do ser humano à imagem de Deus e de forma ainda mais profunda na encarnação de Jesus Cristo. O capítulo também abordará as implicações éticas e as catástrofes históricas decorridas da negação do valor intrínseco da vida humana, com um enfoque especial nos genocídios do século XX.

O terceiro capítulo cuidará de demonstrar que também o embrião ou feto em formação é um ser humano, e, portanto, possui valor moral que lhe é próprio. Também será apresentada e refutada a distinção feita entre *ser humano* e *pessoa* humana, onde apenas a pessoa humana é que seria portadora de valor moral.

Já o último capítulo propõe-se a apresentar maneiras alternativas da sociedade – e não apenas a gestante – lidar com essa problemática de maneira prática e ética, promovendo o fortalecimento das comunidades e a valorização da vida humana.

## 1 Aborto: uma abordagem histórica

É um erro comum pensar que esse assunto é um tema moderno: existem relatos sobre aborto induzido e debates acerca do assunto desde os primórdios da civilização humana. Em seu livro *A mão de Deus*, o médico Bernard Nathanson afirma que “Já no ano de 2737 a.C., atribuiu-se ao imperador Shen Yung uma prescrição para provocar aborto. [...]. Nos papiros de Ebers, os egípcios discorrem longamente sobre como provocar o aborto com drogas e ervas”<sup>4</sup>.

Na Grécia antiga, o aborto provocado era considerado um direito – direito este defendido por filósofos influentes da época. O teólogo americano R.C. Sproul diz que:

<sup>4</sup> NATHANSON, Bernard N. *A mão de Deus: o ex-rei do aborto fala da própria vida (e da indústria do assassinato de bebês)*. Tradução Matheus Leme. São Paulo: Quadrante Editora, 2020. p. 111.



*O mundo antigo estava dividido em relação ao aborto. Os gregos debateram de forma extenuante esse assunto e são considerados pioneiros na legalização do aborto. [...] Platão recomenda tanto aborto quanto infanticídio quando fosse necessário para avançar os interesses do estado. No entanto, apesar dos filósofos gregos normalmente apoiarem o aborto, a comunidade médica tinha a tendência de se opor.<sup>5</sup> (tradução nossa).*

Enquanto que “para os pitagóricos, a vida humana começava na concepção”<sup>6</sup> (tradução nossa), para Aristóteles, levava certo tempo até que o feto pudesse ser considerado uma forma de vida. Em seu tratado intitulado *Política*, escreveu:

*Sobre o número de filhos (porque o número de nascimentos deve sempre ser limitado), se os costumes não permitem que sejam abandonados, e se alguns casamentos são tão fecundos que ultrapassam o limite fixado de nascimentos, é preciso provocar o aborto antes que o feto receba animação e vida. Com efeito, só pela animação e pela vida se poderá determinar se existe ou não crime.<sup>7</sup>*

Nesse caso, o motivo para a legalização do aborto era, portanto, político: a manutenção da organização e do poderio do Estado requeria controle populacional por questões de regulação de recursos e da garantia da segurança pública, sendo a vida individual e os afetos familiares menos importantes do que a identidade nacional personificada no Estado-nação. Como consequência, tal debate filosófico e jurídico permitiu que vidas fossem tiradas por não serem consideradas vidas humanas dignas da proteção do Estado. Vale notar também que aborto e infanticídio andavam de mãos dadas na Antiguidade.

Hipócrates, grego considerado o pai da medicina moderna ocidental – aquele que separou a prática médica da prática esotérico-religiosa, se opunha à indução irrestrita do aborto em gestantes, ainda que a mesma fosse legalizada. O famoso Juramento de Hipócrates, escrito que tem sido

<sup>5</sup> “The ancient world was divided over abortion. The Greeks debated the issue strenuously and are considered pioneers in legalized abortion. [...]. Plato recommended both abortion and infanticide when it was necessary to advance the interests of the state. However, though Greek philosophers tended to support abortion, the medical community tended to oppose it”. SPROUL, R. C. *Abortion: a rational look at an emotional issue*. Sanford: Reformation Trust Publishing, 2010. p. 42.

<sup>6</sup> “For the Pythagoreans, human life was said to begin at conception.” CARRICK, 2001, p. 137.

<sup>7</sup> ARISTÓTELES. *A política*. Tradução Nestor Silveira Chaves. São Paulo: Escala Educacional, 2006. p. 138.



adaptado ao longo do tempo e repetido por estudantes de medicina em diversos países, diz que: “Eu não darei para uma mulher pessário que possa causar aborto”<sup>8</sup> (tradução nossa).

Apesar de alguns estudiosos questionarem o pensamento de Hipócrates e apresentarem interpretações linguísticas alternativas, as traduções mais clássicas concordam com essa perspectiva. Paul J. Carrick afirma que o Juramento de Hipócrates impõe “[...] restrições ao aborto e à eutanásia” (tradução nossa)<sup>9</sup>, além de ser digno de nota que o corpo hipocrático foi escrito por diversos autores além do médico que deu nome à tal escola de medicina e que os métodos abortivos registrados são mais descrições do que recomendações. Cabe reparar que, ainda que o médico grego não tenha deixado clara sua opinião acerca do embrião ou feto, havia, no mínimo, uma preocupação com a saúde e com a integridade física da mulher.

Na época, era comum que as mulheres trocassem entre si as receitas de métodos anticoncepcionais e abortivos, geralmente com o uso de ervas que podiam causar problemas de saúde na mulher, especialmente inflamações nos órgãos genitais e infertilidade. A literatura hipocrática apresenta um claro compromisso ético com a vida humana, o que justifica a restrição da prática abortiva pelos danos que esta pode causar à vida da gestante, independente do que pode acontecer com o fruto da contracepção.

Com o avanço da medicina, é possível apontar razões para concordar com a cautela hipocrática acerca da saúde feminina, deixando, por hora, fora do debate a questão do embrião ou feto:

*Dentre os riscos de saúde física relacionados ao aborto, a literatura médica destaca maiores riscos de câncer de mama, infecções diversas, Doença Inflamatória Pélvica (DIP), sepse por Clostridium perfringens, Clostridium sordellii Escherichia coli e Streptococcus B, infertilidade, gravidez ectópica, cérvix incompetente, parto prematuro em futuras gestações; e, na esfera psicológica, pesquisas alertam sobre depressão crônica, comportamento suicida, alcoolismo, uso de drogas, transtornos de ansiedade, transtorno de estresse pós-traumático (TEPT ou PTSD na sigla em inglês), sentimento de culpa, transtornos do sono, pesadelos, pensamentos intrusivos e angustiantes, evasão de sintomas, alterações negativas de pensamento e humor, sintomas de hipervigilância, impru-*

<sup>8</sup> “I will not give to a woman a pessary to cause abortion”. HIPÓCRATES *apud* CARRICK, 2001, p. 111.

<sup>9</sup> “[...] restrictions against abortion and euthanasia”. CARRICK, 2001, p. 115.



*dência e comportamentos autodestrutivos, tentativas ou realização de suicídio, entre outros.*<sup>10</sup>

Ainda tratando do mundo antigo, Sproul nos diz que “a lei romana, em sua maioria, não proibia o aborto, pois o feto não era considerado uma pessoa. Alguns filósofos, como Cícero, apresentaram objeções a isso, mas a lei romana não foi alterada”<sup>11</sup> (tradução nossa). Sobre a percepção que as pessoas têm do embrião ou feto, seja nos dias de hoje ou na antiguidade, que leva ao desenvolvimento de leis pró-aborto ou à apatia, o mesmo pensador explica que:

*Muitas pessoas não consideram fetos como pessoas de forma alguma, ou ao menos não têm certeza se fetos são pessoas. Os não-nascidos permanecem como “coisas” anônimas que são descartadas. Fetos não têm nomes. Eles não têm biografia pessoal. A tendência é que eles sejam apresentados à mente do público como entidades abstratas.*<sup>12</sup> (tradução nossa).

Além das preocupações médicas, motivos políticos também influenciaram a contraposição ao aborto na Antiguidade: a queda do índice populacional na Macedônia, fez com que Filipe V (238-179 a.C.) ficasse tão preocupado que “[...] ele criou uma lei proibindo a voluntária limitação da família por contracepção, aborto, ou infanticídio”<sup>13</sup> (tradução nossa), lei esta que foi eficaz ainda durante seu governo. Na Grécia, no mesmo período, o declínio populacional também preocupou o geógrafo e historiador Políbio, que “[...] escrevendo por volta de 150 a.C., estava bem consciente da popularidade da prática de limitação da família. Ele amargamente protestou e escreveu em tom alarmante sobre o resultado da depopulação”<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> DEROSA, Marlon; GARCIA, Lenise. *Abortos forçados: como a legalização do aborto tira das mulheres seus direitos reprodutivos*. Florianópolis: Estudos Nacionais, 2019. p. 95.

<sup>11</sup> “Roman law, for the most part, did not outlaw abortion, as the fetus was not considered a living person. Some philosophers, such as Cicero, objected to this, but Roman law was not changed”. SPROUL, 2010, p. 43.

<sup>12</sup> “Many people do not consider fetuses to be people at all, or at least they are not sure whether fetuses are people. The unborn remains anonymous “things” that are discarded. Fetuses have no names. They have no personal biographies. They tend to be presented to the public mind as abstract entities”. SPROUL, 2010, p. 39.

<sup>13</sup> “[...] he created a law forbidding the willful limitation of the family by contraception, abortion, or infanticide”. CARRICK, 2001, p. 122.

<sup>14</sup> “[...] writing about 150 B.C., was well aware of the widespread practice of family limitation. He complained bitterly and wrote in alarming tones about the resulting depopulation”. CARRICK, 2001, p. 122.



Com a ascensão do cristianismo durante o domínio do imperador Constantino I, a legislação acerca do aborto induzido no mundo ocidental começou a mudar. “De fato, a história revela que onde a influência judaico-cristã foi sentida nas políticas públicas nacionais, a tendência foi incluir o nascituro sob o conceito geral de santidade da vida”<sup>15</sup> (tradução nossa). Paul J. Carrick conta ainda que “só após o quarto século da era cristã foi que os imperadores romanos começaram a promulgar leis voltadas à proteção da vida das crianças nascidas livres, ao menos”<sup>16</sup> (tradução nossa).

Apesar de não sem controvérsias, da Idade Média em diante, o aborto provocado por motivos outros que não a preservação da vida materna passou a ser considerado crime na maior parte do mundo – inicialmente na Europa, depois em outros continentes devido à sua influência econômica, religiosa e cultural. Vale notar que a discussão passou a deter-se principalmente em torno da alma, como por exemplo, o tipo de alma e quando esta passaria a fazer parte do ser humano. Pode-se mencionar a exposição que o teólogo Tomás de Aquino faz na questão XI de seu tratado *Questões disputadas sobre a alma*, no qual entende-se que na fase embrionária o embrião não seria ainda dotado de alma racional, pensamento este baseado na metafísica aristotélica. Nas palavras do teólogo: “[...] a alma vegetativa existe primeiro no sêmen, mas se remove no processo da geração, e a sucede outra, que não é só vegetativa, mas também sensitiva; novamente, removida esta, agrega-se outra, que é ao mesmo tempo vegetativa, sensitiva, e racional”<sup>17</sup>.

Demoraria até o final do século XIX para o aborto voluntário voltar a chamar atenção. Isso aconteceu devido à ascensão do pensamento eugênico, associado à biologia de viés darwinista, que, visando a criação de uma sociedade ideal, pregava o controle populacional e a extinção dos humanos considerados inaptos. Nos Estados Unidos (país que viria a desempenhar forte papel de influência cultural após as grandes guerras), “Margaret Sanger foi a fundadora do movimento moderno pelo controle da natalidade e uma franca proponente da eugenia. [...] Sanger acreditava

<sup>15</sup> “Indeed, history reveals that where Jewish and Christian influence was felt on national policies, the tendency was to include the unborn under the general concept of the sanctity of life”. SPROUL, 2010, p. 43.

<sup>16</sup> “It was not until the fourth century A.D. that Roman emperors began to enact measures that sought to protect the lives of free-born infants, at very least”. CARRICK, 2001, p. 117.

<sup>17</sup> TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Questões disputadas sobre a alma*. Tradução Luiz Astorga. São Paulo: É Realizações, 2012. p. 241.



que todos os males advinham das famílias numerosas”<sup>18</sup>. No ano de 1921, Sanger criou um grupo chamado *American Birth Control League* (Liga Americana de Controle de Natalidade), que mais tarde se transformou na rede de clínicas de aborto *Planned Parenthood*, presente em vários países, organização que atua como promotora do aborto voluntário. Sanger dedicou-se a promover métodos anticoncepcionais e abortivos, visando alterar o rumo da moral norte-americana imbuída de valores judaico-cristãos. Ela veria os efeitos de seu ativismo nas décadas subsequentes.

*Margaret Sanger viveu para ver o desenvolvimento da primeira pílula anticoncepcional em 1960 – algo pelo qual ela trabalhou. Ela morreu em 1966, ano em que a administração de [Lyndon] Johnson incorporou o “planejamento familiar” em sua política externa e nos programas de saúde doméstica e bem-estar social nos Estados Unidos.*<sup>19</sup>

Na segunda metade do século XX, a percepção social e jurídica em relação ao aborto começou a mudar:

*Em meados dos anos 1960, publicou-se o modelo do American Law Institute (ALI) sobre o aborto, autorizando-o em caso de gravidez incestuosa, estupro, deformidade fetal (sem especificar o quão grave) ou condições clínicas ligadas à gravidez que médicos sensatos atestassem ser um risco à vida ou à saúde da mãe.*<sup>20</sup> (grifos do autor).

Aos poucos, também outros países ocidentais começaram a diminuir as restrições ao aborto voluntário: “Em 1968, a Grã-Bretanha entrou no jogo com um estatuto abortista permissivo. [...] os médicos britânicos não precisavam respeitar nenhum limite de idade gestacional para interromper uma gravidez”<sup>21</sup>.

Esse aparente regresso ao mundo antigo – contrário à evolução moral e social esperada com o advento da ciência moderna, especialmente da embriologia, teve seu ápice com a decisão da Suprema Corte dos Estados Unidos da América conhecida como caso *Roe vs. Wade*, em 1973: a partir de então, os estados americanos não poderiam proibir o aborto feito durante o primeiro trimestre de gestação e, a partir do segundo trimestre, poderiam

<sup>18</sup> McCULLEY, Carolyn. *Feminilidade radical: fé feminina em um mundo feminista*. Tradução D&D Traduções. São José dos Campos: Editora Fiel, 2017. p. 218-19.

<sup>19</sup> McCULLEY, 2017, p. 225.

<sup>20</sup> NATHANSON, 2020, p. 99.

<sup>21</sup> NATHANSON, 2020, p. 100.



fazer apenas pequenas restrições, sendo a proibição permitida (exceto nos casos de aborto necessário) somente no último trimestre.

Dois anos antes, “o dr M. Winnick reconhecia que a fase de crescimento mais acelerado, no que se refere ao peso e ao conteúdo proteico do embrião, se dava nos primeiros dezessete a dezenove dias após a fertilização”<sup>22</sup>, e, ainda na década de 1970, a máquina de ultrassom passou a ser usada amplamente, abrindo “uma janela para o útero”<sup>23</sup>, o que permitiu a visualização do desenvolvimento embrionário e fetal, indo de encontro à ideia de que o embrião não poderia ser ainda considerado como vida.

Ainda assim, a influência cultural da decisão *Roe vs. Wade*, divulgada especialmente por ativistas feministas populares na época como a jornalista Gloria Steinem, foi imensa e moldou a visão do jovem ocidental sobre o assunto – visão esta formada com base na defesa da privacidade e da liberdade de escolha, e não do valor intrínseco da vida humana. Nas palavras do consultor jurídico Eduardo Cabette, em sua obra *Judicialização do aborto: o direito em caminhos tortos*:

*Os mesmos que advogam o secularismo e o cientificismo, renegam as verdades reveladas pela moderna genética e biologia, bem como as imagens concretas e irrefutáveis tornadas possíveis por meio de aparelhos como o ultrassom. Preferem manterem-se cegos num primitivismo autoimposto a fim de não abrirem mão de suas intocáveis vontades.*<sup>24</sup>

Apesar da decisão *Roe vs. Wade* ter sido revogada pela Suprema Corte em junho de 2022<sup>25</sup>, seu legado permanece forte.

Gradativamente, as restrições ao aborto foram caindo em diversos países. No Brasil, país majoritariamente cristão, a população rejeita a descriminalização do aborto. No entanto, tentativas de descriminalizar o aborto têm sido feitas por grupos ativistas feministas e também por partidos políticos, sendo o caso mais notório a ADPF (arguição de descumprimento de preceito fundamental) 442, o que demonstra a urgência em tratar do tema em seus diversos aspectos.

<sup>22</sup> NATHANSON, 2020, p. 115.

<sup>23</sup> NATHANSON, 2020, p. 145.

<sup>24</sup> CABETTE, Eduardo. *Judicialização do aborto: o direito em caminhos tortos*. Florianópolis: ID Editora, 2020. p. 35.

<sup>25</sup> JACKSON, Nate. Babies win: supreme court strikes down Roe. *The Patriot Post*, 2022. Disponível em: <https://patriotpost.us/articles/89367-babies-win-supreme-court-strikes-down-roe-2022-06-24>. Acesso em: 26 maio 2024.



## 2 O valor moral intrínseco da vida humana: uma perspectiva cristã

A primeira questão a ser analisada é sobre o valor moral intrínseco da vida humana. Como já se demonstrou, nem todas as culturas em todos os tempos deram o devido valor à vida humana, vendo-a como um meio para um fim, ao invés de um fim em si mesma. As sociedades de matriz cultural judaico-cristãs, em contrapartida, assumiram proposições filosóficas e teológicas que afirmam o valor intrínseco do ser humano, firmados na criação do homem à imagem de Deus e de forma ainda mais enfática na encarnação do próprio Deus como ser humano. Conforme escreve Vishal Mangalwadi, “a descida de Deus é a elevação do homem”<sup>26</sup>.

Assim, a base mais firme e eficaz para a afirmação do valor da vida humana parece repousar sobre a existência de Deus e a veracidade das proposições da fé cristã. De acordo com Carl Trueman, “se Deus não existe, então os homens e as mulheres não podem ser feitos à Sua imagem e não são, portanto, obrigados a agir de acordo com essa imagem”<sup>27</sup> (tradução nossa) e R.C. Sproul acrescenta que “A criação à imagem de Deus é o que diferencia os humanos de todas as outras criaturas. A marca da imagem e semelhança de Deus conecta Deus e a humanidade de forma única”<sup>28</sup> (tradução nossa). A negação, porém, de tais valores morais intrínsecos para a vida humana podem resultar em uma aceitação intelectual e prática não apenas do aborto, mas também do infanticídio e de genocídios em massa como os realizados no século XX pela Alemanha nazista e pela União Soviética comunista.

Richard Weikart, em seu interessante estudo *De Darwin a Hitler*, no qual expõe as bases intelectuais e filosóficas eugenistas de Hitler e do nacional-socialismo, afirma que “a ideia irracional de manter essas pessoas vivas deriva da ética sobrenatural ultrapassada, [...] Pelo que

<sup>26</sup> MANGALWADI, Vishal. *O livro que fez o seu mundo: como a Bíblia criou a alma da civilização ocidental*. Tradução Carlos Caldas. São Paulo: Editora Vida, 2012. p. 97.

<sup>27</sup> “If there is no God, then men and women cannot be made in his image and are not therefore required to act in accordance with that image”. TRUEMAN, Carl R. *Strange new world: how thinkers and activists redefined identity and sparked the sexual revolution*. Wheaton: Crossway, 2022. p. 62.

<sup>28</sup> “Creation in the image of God is what sets humans apart from all other creatures. The stamp of the image and likeness of God connects God and mankind uniquely”. SPROUL, 2010, p. 22.



parece, ao afastar a ética transcendente (isto é, cristã), o darwinismo abriu as portas para o homicídio”<sup>29</sup>.

De uma perspectiva puramente naturalista, pode-se tentar argumentar em favor do valor moral da vida humana a partir da imposição de uma vontade geral que, sendo representada pelo poder do Estado, concede tal valor a cada indivíduo. Tal base, porém, é extremamente frágil e na verdade não passa de uma negação do valor *intrínseco* da vida humana, já que tal valor só tem a sua validade baseada na concessão do Estado. Conforme o filósofo brasileiro Francisco Razzo:

*A vontade geral não erra. É moral e politicamente infalível. Porém, em um contexto nihilista, como não há qualquer noção de bem objetivo fora do escopo da vontade geral, a decisão consensual de eliminar pessoas em benefício da saúde de todos não chega a ser tão absurda quanto a nossa sensibilidade possa sugerir à primeira vista.*<sup>30</sup>

Nesta mesma direção, Abraham Kuypers, que foi primeiro-ministro dos Países Baixos, afirma que:

*[...] tão logo se afasta da segurança que a justiça encontra somente em Deus e em sua Palavra, os jurisperitos não são capazes de deduzir a justiça de outra fonte que não seja a tradição e o senso de justiça do povo. E uma vez que este senso é tão instável como as águas correntes de um rio, ele destrói rigorosamente a segurança do conceito de justiça.*<sup>31</sup>

Assim, faz-se necessária uma defesa de valores morais objetivos, que não dependem da inconstante vontade geral, mas sim da existência de Deus, cujos atributos morais são a base para a existência de tal padrão moral objetivo e por conseguinte, para os valores morais intrínsecos da vida humana. Citando mais uma vez Razzo:

*Ninguém é sujeito de direito porque assim foi decretado pela vontade geral, mas porque possui propriedade intrínseca de ser pessoa e, precisamente por isso, participa como membro da comunidade moral. A dignidade não é um valor que se pode dar ou tirar de alguém por força da*

<sup>29</sup> WEIKART, Richard. *De Darwin a Hitler: ética evolucionária, eugenia e racismo na Alemanha*. Tradução Jonathas Ramos de Castro. Campinas: Vide Editorial, 2021. p. 230.

<sup>30</sup> RAZZO, Francisco. *Contra o aborto*. 5. ed. Rio de Janeiro: Record, 2021. p. 83.

<sup>31</sup> KUYPER, Abraham. *Sabedoria e prodígios: graça comum na ciência e na arte*. Tradução Fabrício Tavares de Moraes. Brasília: Editora Monergismo, 2018. p. 99.



*linguagem retórica, do proselitismo ideológico e da autodeterminação de um consenso. A soberania absoluta da vontade popular é mito político.*<sup>32</sup>

O ser humano possui um valor moral intrínseco: as pessoas não são valiosas em vista da sua utilidade, elas não são um meio para um fim, mas um fim em si mesmas. A partir da declaração universal dos direitos humanos, a comunidade internacional também reconhece este fato. Entretanto, resta ainda uma questão fundamental. Reconhecer o valor intrínseco da vida humana em si mesma ainda não é garantia de oposição ao aborto. Conforme lembra Yuval Noah Harari:

*Cristãos devotos opõem-se ao aborto, enquanto muitos liberais o apoiam. O cerne da questão é mais factual do que ético. Tanto cristãos como liberais acreditam que a vida humana é sagrada e que assassinato é crime hediondo. Mas discordam quanto a certos fatos biológicos: a vida humana começa no momento da concepção, no momento do nascimento ou em algum ponto intermediário? Na verdade, algumas culturas humanas sustentam que a vida não se inicia nem mesmo no nascimento. Segundo os Kung do deserto de Kalahari e vários grupos inuítes no Ártico, a vida humana só começa depois que o bebê recebe um nome. Quando nasce uma criança, os familiares esperam algum tempo antes de lhe darem um nome. Se decidem não ficar com o bebê (porque sofre de alguma deformidade ou por motivos econômicos), eles o matam. Contudo que o façam antes da cerimônia em que lhe é dado um nome, esse ato não é considerado assassinato. Pessoas de tais culturas podem muito bem concordar com liberais e cristãos em que a vida humana é sagrada e o assassinato é um crime terrível — e ainda assim sancionar o infanticídio.*<sup>33</sup>

Resta ainda a discussão sobre o feto em formação ser considerado ou não um ser humano e, portanto, tal valor intrínseco da vida humana se estender também a ele.

### 3 É o feto em formação um ser humano?

Não há nenhum motivo científico ou médico para suspeitar que o feto em formação não seja em cada etapa de seu desenvolvimento, um

<sup>32</sup> RAZZO, 2021, p. 92

<sup>33</sup> HARARI, Yuval Noah. *Homo Deus: uma breve história do amanhã*. Tradução Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. p. 196-97.



ser humano. Qualquer linha divisória que diferencie o embrião entre humano e não-humano será puramente arbitrária.

Desde a concepção, o embrião é um ser humano geneticamente completo. O desenvolvimento de suas características físicas tais como cor dos olhos, cor do cabelo, estrutura corporal, seu sexo (que depende do recebimento ou não do cromossomo Y) já estão definidas a partir da carga genética na concepção.

Algumas pessoas, buscando minimizar a atrocidade que é o aborto, tratam o feto em formação como um mero amontoado de células, e assim, consideram-no indigno de valores morais intrínsecos. Richard Dawkins, por um exemplo, afirma que “é difícil conciliar a atribuição de direitos especiais a células da espécie *Homo sapiens* com o fato da evolução”<sup>34</sup>. Para Razzo, entretanto, “[...] não há nada mais estranho do que a expressão ‘apenas um amontoado de células’ para justificar o aborto”<sup>35</sup>. E em seguida ele explica os motivos, “Essa expressão, além de minimizar os efeitos das consequências morais do aborto, anula a ideia de ordenamento e significado entre as ‘peças’ que compõem os organismos vivos e permitem a inteligibilidade do mundo”<sup>36</sup>.

Outros ainda buscam fazer uma distinção entre *ser humano* e *pessoa humana*, onde apenas a pessoa humana, e não o ser humano, tem valor moral. Tal distinção, entretanto, não passa novamente da negação da pergunta inicial acerca do valor intrínseco da vida humana, uma vez que só possui valor aquele que é reconhecido pela vontade geral (ou seja, pelo poder do Estado) como *pessoa*! Os motivos que levam o Estado a reconhecer alguém como pessoa podem ser variados, mas em geral estão relacionados a capacidade de consciência. Razzo explica que:

*Segundo essa linha de pensamento, pessoas são seres humanos possuidores de preocupação e competência moral, autonomia e liberdade. Nenhum recém-concebido, embrião, feto ou até recém-nascido possui tais capacidades por causa do desenvolvimento precoce de suas funções. Por isso devem ser vistos apenas como seres humanos e não como pessoas.*<sup>37</sup>

<sup>34</sup> DAWKINS, Richard. *Deus, um delírio*. Tradução Fernanda Ravagnani. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 386.

<sup>35</sup> RAZZO, 2021, p. 44.

<sup>36</sup> RAZZO, 2021, p. 44.

<sup>37</sup> RAZZO, 2021, p. 184.



Tal conceito de pessoa, é claro, gera diversos dilemas morais, uma vez que não apenas fetos e embriões não possuem tais funções, mas também pessoas muito idosas ou mesmo pessoas que apresentam incapacidades mentais e cognitivas. Conforme Razzo, “Quando a visão funcionalista desassocia ‘ser humano’ de ‘pessoa’, fazendo essa uma propriedade dos processos daquela, a conciliação dessas duas dimensões só pode ser arbitrária e baseada em critérios que variam conforme os interesses éticos e políticos de cada um”<sup>38</sup>. Assim como nos movimentos pró-aborto do século XX, bem como Alemanha nazista, mais uma vez se está falando em eugenia e na sobrevivência do mais apto. Sobre isto, Weikart escreve:

*A eugenia dava ímpeto aos defensores da legalização do aborto. Muitos dos principais defensores do aborto – [Helene] Stöcker, [Adele] Schreiber, [Henriette] Fürth, [Oda] Olberg e outros – eram ávidos materialistas darwinianos que o viam não apenas como uma oportunidade de melhorar a condição das mulheres, mas também como um meio de aprimorar a raça humana e contribuir para o progresso evolucionário.*<sup>39</sup>

Conforme afirma ainda Bernard Nathanson, médico ginecologista que durante muitos anos foi um expoente pela descriminalização do aborto nos Estados Unidos:

*A comunidade pró-vida não fica chapinhando em questionamentos esotéricos sobre o que constitui a pessoa e se a consciência de si é necessária para defini-la. Ela afirma muito simplesmente que somos todos seres humanos e que a pessoa não pode ser definida por nenhuma qualidade baseada em atributos físicos, em traços mentais ou em habilidades.*<sup>40</sup>

Portanto, não se deve fazer tal distinção entre ser humano e pessoa humana, mas, antes, afirmar o valor moral intrínseco do ser humano, bem como o fato de que o feto em formação é ele próprio um ser humano.

#### 4 Escolhas reais: soluções alternativas para o problema do aborto

O problema da interrupção voluntária da gravidez é extenso. Muitos são os fatores envolvidos e estes não devem ser ignorados no debate

<sup>38</sup> RAZZO, 2021, p. 215.

<sup>39</sup> WEIKART, 2021, p. 234-35.

<sup>40</sup> NATHANSON, 2020, p. 153.



público. Tornar o aborto um crime não resolve a aflição de mulheres que engravidam e, por razões socioeconômicas ou emocionais, não desejam continuar a gravidez. “Se um dia acabarmos com a batalha acerca do aborto [...], não será por vitória retórica, mas pelo trabalho árduo de resolver problemas que envolvem a gravidez não planejada”<sup>41</sup> (tradução nossa). O esforço para educar mulheres em idade fértil é uma das alternativas: o mundo moderno tem propagado a noção de que o casamento monogâmico é opressivo e de que qualidades antes associadas à feminilidade, como a castidade e a modéstia, são ruins – uma perspectiva que tem levado mulheres à exposição sexual exagerada, inconsequente e até precoce. A cultura influencia o comportamento: uma cultura permissiva que apresenta métodos anticoncepcionais e abortivos como solução fácil para a gravidez indesejada torna a irresponsabilidade um valor e facilita o abuso, causando danos físicos e psicológicos às mulheres. Carolyn McCulley, em *Feminilidade Radical*, escreve que:

*Essa atitude descompromissada para com o sexo vem com um preço alto. Em março de 2008, os Centros de Controle de Doenças publicaram um estudo que chocou muitas pessoas: uma estimativa de uma em cada quatro (26 por cento) jovens mulheres entre a idade de catorze e dezenove anos nos Estados Unidos – ou 3,2 milhões de garotas adolescentes – está infectada com pelo menos uma das doenças sexualmente transmissíveis mais comuns.*<sup>42</sup> (grifos do autor).

O combate à cultura da banalização do aborto é uma das formas de ajudar a evitar que mulheres se coloquem ou sejam colocadas em situação de risco. Para a mulher que não se encontra em situação de vulnerabilidade, mas pensa em abortar por questões relacionadas ao “[...] preconceitos contra a maternidade e a fecundidade, bem como o ordenamento de outros elementos da vida das mulheres em posição hierárquica superior à da maternidade e, conseqüentemente, da vida humana”<sup>43</sup>, questões tais como “o estudo, o trabalho ou ‘aproveitar a juventude’”<sup>44</sup>, a valorização da maternidade também pode contribuir para que a mulher mude de opinião e deixe de ver a gestação como algo danoso. Argumentos médicos

<sup>41</sup> “If we are ever to end the abortion battle [...], it will not be through rhetorical victory, but through the hard work of wolving the problems involved in unplanned pregnancy”. MATHEWES-GREEN, Frederica. *Real choices: listening to women, looking for alternatives to abortion*. Linthicum: Felicity Press, 2013. p. 5.

<sup>42</sup> McCULLEY, 2017, p. 293.

<sup>43</sup> DEROSA; GARCIA, 2019, p. 32.

<sup>44</sup> DEROSA; GARCIA, 2019, p. 32.



podem ser usados nesse sentido: “O nascimento de filhos é considerado também, pela mastologia e oncologia, como fator promotor da saúde sexual e reprodutiva da mulher, já que ter filhos reduz o risco de câncer de mama, como mostram inúmeras pesquisas científicas e é até mesmo divulgado na campanha Outubro Rosa”<sup>45</sup>.

Derosa e Garcia (2019) argumentam que existem “os casos em que o aborto é uma decisão da mulher feita às pressas ou com poucas informações”<sup>46</sup>. Esse tipo de situação exemplifica a importância de tratar do tema de forma pedagógica e não meramente ética e jurídica.

A mobilização social é também uma das maneiras de socorros mulheres que já se encontram grávidas e pensam em optar pelo aborto. Grupos de aconselhamento, arrecadação de doações e promoção da adoção fazem diferença na vida de mulheres vítimas de abuso e opressão, e/ou economicamente vulneráveis, bem como daquelas que sentem que a gravidez pode atrapalhar a carreira ou o relacionamento.

Frederica Mathewes-Green, autora do livro *Real Choices*, em seu trabalho como ouvinte e conselheira em grupos de apoio pós-aborto, observou que muitas mulheres alegavam que a solidão e a falta de apoio comunitário foram fundamentais para que elas optassem pelo procedimento:

*O aborto cresce do sentimento da mulher de que ela está só e sem apoio. A retórica dos defensores do aborto tenta tornar esse isolamento numa virtude ao proclamar sua autonomia: esse é o direito dela, o corpo dela, a decisão dela apenas. [...] Mulheres em nossos grupos pós-aborto dizem consistentemente que o que elas precisavam mais era de um amigo que pudesse prontamente ficar ao lado delas pelos continuamente espessos dias por vir.*<sup>47</sup>(tradução nossa).

A autora, que por muitos anos pesquisou sobre aborto e trabalhou como conselheira em grupos de apoio espalhados pelos Estados Unidos da América, afirma que essa atitude de amizade não tem implicações

<sup>45</sup> DEROSA; GARCIA, 2019, p. 93.

<sup>46</sup> DEROSA; GARCIA, 2019, p. 17.

<sup>47</sup> “Abortion grows from a woman’s sense that she is alone and unsupported. Abortion-rights rhetoric tries to turn her isolation into a virtue by proclaiming her autonomy: it’s her right, her body, her decision alone. [...] Women in our post-abortion groups said consistently that what they needed most was a steady friend to stand by them through the increasingly-thicker days ahead”. MATHEWES-GREEN, 2013, p. 151.



políticas e não depende de burocracia: é um trabalho que excede posicionamentos e julgamentos e volta-se para a solução de uma demanda prática.

Tais alternativas podem contribuir para a diminuição dos índices de aborto (legais ou ilegais) por todo o mundo ao dar uma resposta efetiva e compassiva, trazendo harmonia às sociedades que atualmente se encontram em meio a acirradas disputas acerca dessa controvérsia que tem como consequência a perda de vidas humanas e a erosão do tecido social. Afinal, “qualquer sociedade que torna mães e filhos em inimigos está lentamente cometendo suicídio”<sup>48</sup>, enquanto uma sociedade que valoriza a vida humana e atende às necessidades dos cidadãos, cresce e se fortalece. “Ser focado no outro em nossa cultura focada no eu é algo incomum”<sup>49</sup>, mas, para além da divulgação científica e da discussão filosófica, é o cuidado com o próximo através das ações da sociedade civil que pode transformar vidas e comunidades inteiras.

## Conclusão

O artigo até aqui desenvolvido mostrou que a problemática do aborto é antiga e envolve fatores psicossociais complexos. Indivíduos têm razões pessoais para rejeitar a ideia de uma gravidez não planejada, bem como governos têm motivos para procurar limitar o crescimento populacional através da promoção da interrupção da gravidez. Foi possível demonstrar que existem motivos médicos e filósofos para rejeitar tal ideia, seja em relação ao cuidado com a saúde mulher, seja pela valorização do feto ou embrião enquanto pessoa humana.

Demonstrou-se que o ser humano tem seu valor garantido não por decisões arbitrárias de governos ou pensadores, mas por ter sido feito à imagem e semelhança do seu Criador – o que o torna humano desde o momento da concepção. Ficou entendido que a adoção da ideia de aborto voluntário ou forçado, bem como o infanticídio, com base no darwinismo social, que pregava o utilitarismo para a evolução da espécie através da eliminação das pessoas consideradas inaptas, gerou tragédias e abriu feridas na história da humanidade, com a concretização de horrores como o holocausto judeu.

<sup>48</sup> “[...] any society that makes mother and child enemies is slowly committing suicide”. MATHESSES-GREEN, 2013, p. 9.

<sup>49</sup> McCULLEY, 2017, p. 128.



O respeito ao nascituro é também respeito ao ser humano em si mesmo. Por mais difíceis que sejam as situações que diversas mulheres se encontram e que não devem ser ignoradas, não optar pelo aborto é também respeitar a gestante, poupando-a de irreversíveis danos físicos e psicológicos. O engajamento da comunidade no apoio à mulher e à criança por nascer, através da educação, da assistência social, do aconselhamento, da adoção, dentre outras pedidas, é uma maneira efetiva e ética de lidar com a complexidade do assunto sem deixar de lado as necessidades das vidas envolvidas.

Em suma, tratar esse tema é fundamental na idade contemporânea, aproveitando a liberdade do espaço público nas sociedades democráticas e o conhecimento técnico-científico atual que possibilita o contato do sujeito com uma ampla gama de opiniões e valores culturais que contribuem para sua formação intelectual e, conseqüentemente, para sua atuação enquanto cidadão. Deste modo, apresentar a perspectiva cristã na discussão filosófica acerca do aborto pode ser um caminho para salvar vidas e contribuir para a harmonia das comunidades humanas.

## Referências

ARISTÓTELES. *A política*. Tradução Nestor Silveira Chaves. São Paulo: Escala Educacional, 2006.

CABETTE, Eduardo. *Judicialização do aborto: o direito em caminhos tortos*. Florianópolis: ID Editora, 2020.

CARRICK, Paul. *Medical ethics in the ancient world*. Washington: Georgetown University Press, 2001.

DAWKINS, Richard. *Deus, um delírio*. Tradução Fernanda Ravagnani. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

DEROSA, Marlon; GARCIA, Lenise. *Abortos forçados: como a legalização do aborto tira das mulheres seus direitos reprodutivos*. Florianópolis: Estudos Nacionais, 2019.

HARARI, Yuval Noah. *Homo Deus: uma breve história do amanhã*. Tradução Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

JACKSON, Nate. Babies win: supreme court strikes down Roe. *The Patriot Post*, 2022. Disponível em: <https://patriotpost.us/articles/89367-babies-win-supreme-court-strikes-down-roe-2022-06-24>.



KUYPER, Abraham. *Sabedoria e prodígios: graça comum na ciência e na arte*. Tradução Fabrício Tavares de Moraes. Brasília: Editora Mobergismo, 2018.

MANGALWADI, Vishal. *O livro que fez o seu mundo: como a Bíblia criou a alma da civilização ocidental*. Tradução Carlos Caldas. São Paulo: Editora Vida, 2012.

MATHEWES-GREEN, Frederica. *Real choices: listening to women, looking for alternatives to abortion*. Linthicum: Felicity Press, 2013.

McCULLEY, Carolyn. *Feminilidade radical: fé feminina em um mundo feminista*. Tradução D&D Traduções. São José dos Campos: Editora Fiel, 2017.

MICHAELIS: Dicionário Brasileiro de Língua Portuguesa. São Paulo: Melhoramentos, 2024. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/bu sca?r=0&f=0&t=0&palavra=aborto>.

NATHANSON, Bernard N. *A mão de Deus: o ex-rei do aborto fala da própria vida (e da indústria do assassinato de bebês)*. Tradução Matheus Leme. São Paulo: Quadrante Editora, 2020.

RAZZO, Francisco. *Contra o aborto*. 5. ed. Rio de Janeiro: Record, 2021.

SOMASHEKHAR, Sandhya; PAQUETTE, Danielle. Undercover video shows Planned Parenthood official discussing fetal organs used for research. *The Washington Post*, Washington D.C., 14 de jul. de 2015. Disponível em: [https://www.washingtonpost.com/politics/undercover-video-shows-planned-parenthood-exec-discussing-organ-harvesting/2015/07/14/ae330e34-2a4d-11e5-bd33-395c05608059\\_story.html](https://www.washingtonpost.com/politics/undercover-video-shows-planned-parenthood-exec-discussing-organ-harvesting/2015/07/14/ae330e34-2a4d-11e5-bd33-395c05608059_story.html).

SPROUL, R. C. *Abortion: a rational look at an emotional issue*. Sanford: Reformation Trust Publishing, 2010.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Questões disputadas sobre a alma*. Tradução Luiz Astorga. São Paulo: É Realizações, 2012.

TRUEMAN, Carl R. *Strange new world: how thinkers and activists redefined identity and sparked the sexual revolution*. Wheaton: Crossway, 2022.

WEIKART, Richard. *De Darwin a Hitler: ética evolucionária, eugenia e racismo na Alemanha*. Tradução Jonathas Ramos de Castro. Campinas: Vide Editorial, 2021.



# Procriação Medicamente Assistida: implicações ético-teológicas

Medically Assisted Procreation: ethical-theological  
implications

*Mário Marcelo Coelho\**

DEHONIANA

Recebido em: 24/11/2023. Aceito em: 21/03/2024.

**Resumo:** O artigo se concentra no tema prático da utilização de tecnologias reprodutivas artificiais, seu impacto na relação entre a intimidade sexual do casal, a fecundação ou a geração do filho e suas implicações ético-teológicas. O interesse consiste no levantamento das questões subjacentes que envolvem a avaliação ético-teológica da Procriação Medicamente Assistida (PMA) homóloga e sem a obtenção dos chamados “embriões supranuméricos”. O trabalho destaca a compreensão de lei natural, natureza humana e de pessoa; e a relação dos significados unitivo e procriativo do matrimônio com os conceitos de tempo e espaço em seus pressupostos biológicos, filosóficos, teológicos, linguísticos e morais. A unidade dos significados unitivo e procriativo do matrimônio é um axioma que está muito presente na moral matrimonial católica. O entendimento desses significados e da conexão entre eles se configura na compreensão que se tem de lei natural, de mundo, de pessoa, de natureza humana e de sexualidade. Mantendo a conexão da união sexual e, portanto, do exercício completo da sexualidade corpórea e, em particular, genital, a procriação reflete as características de unidade e de fecundidade do amor conjugal. A separação no tempo e no espaço, quando naturalmente não existem condições de manter essa unidade, nem sempre significa a separação dos dois significados matrimônio.

\* Pós-doutor em Teologia (Pontifícia Universidade Católica, PUC-SP, 2020). Doutor em Teologia Moral (Accademia Alfonsiana de Roma, Itália, 2012). Mestre em Teologia Prática (Pontifícia Universidade Católica, PUC-SP, 2002). Mestre em Zootecnia (Universidade Federal de Lavras-MG, 1990). Membro da Sociedade Brasileira de Teologia Moral. Membro do Grupo de Pesquisa PHAES – Pessoa Humana – Antropologia, Ética e Sexualidade (PUC-SP). Membro do Catholic Theological Ethics in the World Church (CTEWC). Professor e coordenador do Curso de Teologia da Faculdade Dehoniana de Taubaté-SP.

E-mail: mariomarceloscj@gmail.com.





**Palavras-chave:** *sexualidade; procriação medicamente assistida homogênea; ética teológica.*

**Abstract:** *The article focuses on the practical issue of the use of artificial reproductive technologies, their impact on the relationship between the couple's sexual intimacy and fertilization or the generation of the child, and their ethical-theological implications. The goal is offering in surveying the underlying issues that involve ethical-theological evaluation of homologous Medically Assisted Procreation (MAP) without obtaining the so-called "supernumerary embryos". This paper highlights the understanding of natural law, human nature and personhood; as well as the relationship of the unitive and procreative meanings of marriage as concepts of time and space in their biological, philosophical, theological, linguistic and moral presuppositions. The unity of the unitive and procreative meanings of marriage is an axiom that is very present in Catholic matrimonial morality. The understanding of these meanings and the connection between them are shaped by one's interpretation of natural law, the world, personhood, human nature, and sexuality. Preserving the connection of sexual union and, therefore, the complete exercise of bodily sexuality and, in particular, genital sexuality, procreation reflects the characteristics of unity and fruitfulness of conjugal love. When there are no conditions to maintain this unity, separation in time and space does not always mean the separation of the two meanings of marriage.*

**Keywords:** *sexuality; homologous medically assisted procreation; theological ethics.*

## Introdução

São muitos os anos em que nos encontramos em meio a uma revolução científica e cultural provocando uma transformação radical de nosso modo de compreender a nós mesmos como seres humanos e de interpretar a natureza humana e sua relação com a sexualidade humana e, conseqüentemente, com o ato de procriar.

Nos debates sobre sexualidade, procriação humana e moral sexual matrimonial, as técnicas de reprodução têm se mostrado um assunto de grande relevância. A possibilidade de reprodução medicamente assistida trouxe a muitos casais inférteis esperança de realizar esse desejo de gerar a sua prole.

A exigência fundamental da moral matrimonial contemporânea, no que se refere a justificar o que é lícito e o que não é lícito no contexto da procriação humana, pressupõe: a compreensão de lei natural, natureza humana e de pessoa; e a relação dos significados unitivo e procriativo do matrimônio com os conceitos de tempo e espaço em seus pressupostos biológicos, filosóficos, teológicos, linguísticos e morais.



Apesar do amplo âmbito da investigação e da compreensão da sexualidade humana para a ética teológica, o interesse deste artigo consiste no levantamento das questões ético-teológicas subjacentes na aplicação de uma série de princípios ou normas que emergem no mundo das ciências tecnológicas, em particular das que se referem à **Procriação Medicamente Assistida (PMA) homóloga e sem a obtenção dos chamados “embriões supranuméricos”**,<sup>1</sup> fundamentada na concepção de lei natural, natureza e pessoa, a partir da interação dialética entre fé e razão, ciência e teologia.

## Relação tecnologias reprodutivas artificiais e procriação humana

A nossa reflexão teológica se concentra no tema prático da utilização de tecnologias reprodutivas artificiais e no impacto na relação entre a intimidade sexual do casal e a fecundação ou a geração do filho e suas implicações ético-teológicas. Para isso, é necessária uma antropologia fundamentada na pessoa com a contribuição das diversas ciências e da teologia, conferindo à pessoa um conteúdo metafísico, ontológico e teológico, além do biológico; pressupostos essenciais para a nossa avaliação ético-teológica da sexualidade humana e sua relação com as técnicas de PMA ou reprodução artificial.

Existe hoje a urgência de aprofundar o vínculo constitutivo entre antropologia teológica e moral sexual, no contexto de uma maior compreensão de uma ordem pessoal da lei natural. Como afirma Santo Tomás, “cabe ao teólogo demonstrar as verdades divinas naturalmente cognoscíveis pela razão”.<sup>2</sup> Pois a busca da verdade da revelação cristã

<sup>1</sup> A Procriação Medicamente Assistida (PMA) consiste em dois tipos: **Inseminação Artificial (IA) homóloga** com o depósito nas vias genitais femininas do esperma do esposo, anteriormente recolhido, portanto a fecundação é intracorpórea; temos ainda a **IA heteróloga**, quando há a obtenção de uma concepção a partir dos gametas provenientes de ao menos um doador diferente dos cônjuges. Temos um segundo tipo, a **Fecundação *in vitro* e transferência de embrião** (FIVET – Fertilization in Vitro and Embryo Transfer homóloga ou heteróloga), na qual o encontro dos gametas se dá *in vitro* (fecundação extracorpórea).

Nosso texto refere-se somente à **Procriação Medicamente Assistida (PMA) homóloga**: Inseminação Artificial homóloga e FIVET homóloga. PMA homóloga, sem a produção de “embriões supranuméricos”, significa que não há embriões sobranes e não acontece a eliminação voluntária de embriões.

<sup>2</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra os gentios*. Porto Alegre: Sulina, 1990. cap. 9 do livro primeiro.



não pode se reduzir à defesa intransigente de uma antropologia abstrata, insensível ao modo como as pessoas se compreendem, se expressam e vivem. É preciso assumir o princípio formulado pelo Papa Francisco de que “a realidade é mais importante do que a ideia”,<sup>3</sup> a sua apropriação como critério teológico e a sua realização como guia de atuação pastoral.

Cito um texto apresentado por Maurizio Chiodi, professor de bio-ética (*Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II per le Scienze del Matrimonio e della Famiglia*, Roma), sobre a necessidade de aprofundar as questões morais que envolvem a PMA:

*A propósito da questão da PMA homóloga, é necessário aprofundar a perspectiva personalista seja do ponto de vista bíblico (para recuperar aspectos humanos mais experienciais através das narrativas que estão no texto da Escritura), seja antropológico, compreendendo a riqueza e complexidade da íntima relação humana e de suas novidades nos mundos modernos, desenvolvidos e marginalizados, reconhecendo as diversidades culturais envolvidas. Efetivamente, também aqui desejo sublinhar como a intenção fundamental do TB está ligada, mais do que ao personalismo – que é um movimento variado e heterogêneo –, a uma “teoria da pessoa”, considerada no seu perfil moral originário e na sua relação com a Origem, que nas Sagradas Escrituras se revela, em Cristo, como nosso cumprimento.<sup>4</sup>*

A questão do biologicismo ou naturalismo fisicista não justifica todo o debate em torno da PMA. Precisamos aprofundar, a partir de uma visão personalista, o vínculo constitutivo entre a intimidade ou o ato sexual e a geração da prole, que não se reduz a uma questão simplesmente física ou ocasional.

Estamos conscientes das polêmicas em relação aos princípios que envolvem a PMA e de que a temática vai além do alcance deste artigo, assim como das dificuldades de encontrar uma visão convergente para a moral sexual a partir de visões objetivas desses princípios. Encontramos no início, e não no fim, de um debate antropológico, teológico e moral. Este trabalho não me permite entrar no mérito de todos os nós

<sup>3</sup> FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Loyola: Paulus, 2013. n. 231-233.

<sup>4</sup> CHIODI, Maurizio. Respondent. La generazione: responsabilità dinanzi al dono. In: PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA. *Etica teologica della vita*: Scrittura, tradizione, sfide pratiche. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2022. p. 317-328, p. 324-325.



críticos próprios do tema, portanto, estas questões são relevantes, pois iluminam também outras práticas afins.

A defesa do valor transcendente da pessoa conduz os documentos do Magistério a valorizar as técnicas que a respeitam em sua dignidade e a questionar as intervenções artificiais que não a respeitam com intenções e objetivos da terapia e que desconsideram os próprios limites impostos pela natureza humana como plano do Criador.

## Questões antropológicas e teológicas sobre a natureza humana e lei natural<sup>5</sup>

O contexto da secularização moderna significa uma mudança radical de prospectiva que exige uma nova compreensão, tanto no conceito de natureza humana em si mesmo quanto nas consequências para a moral matrimonial, em particular no que se refere à sexualidade e à reprodução humana.

Nas reflexões acerca da moral matrimonial neste século XXI, o termo natureza é problemático, é objeto também das ciências naturais, que são, sobretudo, empíricas.<sup>6</sup> Com os avanços das ciências biológicas, o debate torna-se cada vez mais amplo e profundo, com diversas formas de compreensão, com muitas opiniões, do ponto de vista biológico, filosófico, teológico, ético ou jurídico. Precisamos entender a natureza humana, sua objetividade e sua cognoscibilidade.

A ideia que corresponde à origem dos termos grego, *physis*, e latino, *natura*, indica gerar, nascer e crescer. Na transformação natural, o princípio da mudança é intrínseco ao ente mesmo que transforma, porque a natureza o possui em si mesma e imediatamente: cada ser atua conforme sua natureza e, por meio dessa atuação, busca realizar o melhor para sua própria condição.

Os termos que indicam a essência de um objeto e delimitações da esfera do ser e significados do conceito de natureza foram sendo definidos a partir de Sócrates, como sugere Leo Pessini:

<sup>5</sup> Os conceitos de natureza humana e lei natural foram baseados na obra: COELHO, Mário Marcelo. *Ética cristã e pós-humanismo*. Aparecida: Editora Santuário, 2015. p. 93-100.

<sup>6</sup> Cf. SANNA, Ignazio. *Dignità umana e dibattito bioetico*. Roma: Edizioni Studium, 2009. p. 21.



*Sócrates, Platão e Aristóteles chegaram a um conceito ou ideia de ser humano prescindindo dos detalhes concretos para chegar à essência, este aspecto pelo qual os humanos são humanos. Eles desclassificaram o que é considerado accidental, tal como idade, gênero, raça, cor da pele, doença e assim por diante, a miríade de detalhes concretos que diferencia os indivíduos. O que eles buscavam era o irreduzível conceito comum aplicado a todos aqueles que se dizem homens, mas não às outras espécies. Esse conceito privilegia a concepção de ser humano como ser racional, animal e social simultaneamente, de maneira que nenhum outro ser possui essas características.<sup>7</sup>*

Segundo o pensamento aristotélico, Tomás de Aquino (1225-1274) é de acordo que, no seu sentido mais próprio e genuíno, natureza é a substância e indica a essência de uma coisa vista como princípio de ação. Ele concorda com Aristóteles em que, em geral, natureza é a geração de seres vivos;<sup>8</sup> porém, para ele, na natureza não acontece apenas a causalidade intrínseca, há também causalidade *extrínseca*, pois “Deus é o autor da natureza”,<sup>9</sup> é a *causa transcendente de todo o criado*. Segundo o Aquinate, “a natureza é a razão de certa arte divina, intrínseca aos entes, que os faz mover-se por si mesmos a seu fim”.<sup>10</sup>

Como observa Battista Mondin, para Tomás de Aquino, o termo sobrenatural indica, antes de tudo, o que *transcende*, na ordem do ser e na do agir, *toda a natureza criada*. O sobrenatural é intrinsecamente, originariamente e absolutamente Deus. Por bondade, Deus concede à criatura racional uma participação em Sua vida divina, que está muito além das possibilidades de qualquer natureza. É necessário conceber algo *além* da natureza; não há separação entre natural e sobrenatural, mas *ordem de um a outro*.<sup>11</sup> Esse pensamento de Tomás ainda hoje é de grande importância para a concepção de natureza humana conforme a antropologia teológica.

<sup>7</sup> PESSINI, Leo; SIQUEIRA, José Eduardo de; HOSSNE, William Saad (org.). *Bioética em tempo de incertezas*. São Paulo: Centro Universitário São Camilo e Loyola, 2010. p. 31.

<sup>8</sup> Cf. MONDIN, Battista. *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso D Aquino*. 2. ed. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2000.

<sup>9</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra os gentios*, I, VII, 3.

<sup>10</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Comentário à Física de Aristóteles*. Porto: Tavares Martins, 1956. Livro V, cap. IV.

<sup>11</sup> MONDIN, 2000, p. 75.



No entanto, com as influências do pensamento cartesiano, com os avanços tecnológicos e com as ciências modernas, o paradigma de natureza está mudando para uma compreensão materialista biológica; com isso, torna-se cada vez mais importante compreender o caráter eminentemente prático, social e tecnológico da ciência moderna como tal, incluindo a biologia moderna, para entendermos que a natureza não pode ser definida somente como uma espécie de matéria. Diante de toda essa mudança, afirma Moser: “Nós nos encontramos diante de um paradoxo: por um lado, a linguagem teológica baseada numa concepção aristotélica que considera as substâncias no espaço e no tempo; por outro lado, as ciências da natureza concebem essa natureza de forma dinâmica, que se faz e se refaz continuamente”.<sup>12</sup>

Na perspectiva de uma natureza reduzida ao modo naturalista e essencialista, a lei natural coincide na verdade com a lei biológica. A natureza designa a essência global do homem, incluindo também os componentes biológicos de sua realidade, além da dimensão existencial e dos seus excessos históricos por parte da liberdade criativa da pessoa.

É essencial fundamentar a reprodução humana, suas dimensões e exigências essenciais, ou seja, sua natureza em sentido mais amplo. Fundamentar a ética matrimonial na natureza é manter a continuidade (*esse*) de um processo em evolução (*fieri*). Este é o grande desafio, de como conhecer a natureza humana e, a partir daí, conhecer os princípios da ação normativa.

Conforme Marciano Vidal,

*o conceito de natureza, como lugar de normatividade moral, tem de aceitar uma ampliação de significado. Pelo menos nestes três aspectos: 1. Cultura junto à natureza. É preciso introduzir a dimensão de cultura. Evidentemente, existem morais universalmente válidas, porém, contanto que se entenda como uma unidade de convergência. 2. Historicidade junto à permanência. A normatividade do humano não pode ser apresentada como uma ordem fixa, estática e imutável. A realidade humana corresponde à dimensão de historicidade, dimensão que tem de estar também presente na vida moral e no discurso ético. 3. Pessoa mais que natureza. A normatividade pessoal não pode depender unicamente –*

<sup>12</sup> MOSER, Antônio. *Biotecnologia e bioética: para onde vamos?* Petrópolis: Vozes, 2004. p. 290.



*nem preferencialmente – da ordem biológica. Tem de abarcar todas as dimensões da pessoa humana.*<sup>13</sup>

O autor acredita que essa tríplice ampliação do conceito de natureza humana verifica-se quando se escolhe como expressão da moralidade a categoria da “pessoa adequadamente entendida”.<sup>14</sup> Nessa opção, está expressa a passagem da ética naturalista (também denominada fisicista, biologicista) para uma ética personalista. Na pessoa integram-se: a natureza e a cultura; a essencialidade e a historicidade; a biologia, a existencialidade e os outros níveis do humano. Dentro da perspectiva antropológica, a natureza humana tem em si características que se impõem, agimos e mudamos conforme essa constituição essencial.

O documento “Em busca de uma ética universal: Novo olhar sobre a lei natural” é de grande importância para a nossa pesquisa porque nos ajuda a compreender o ser humano em sua natureza mais dinâmica, e não tão estática quanto se imaginava, e a interpretar os princípios éticos conforme a lei em nós estabelecida, pois sabemos que a categoria de lei natural foi o centro das discussões teológico-morais dos últimos decênios na teologia católica e, de modo particular, na moral matrimonial, sobretudo no que se refere à procriação humana:

*A noção de natureza é particularmente complexa e não é, de maneira alguma, unívoca. Em filosofia, o pensamento grego da physis exerce um papel matricial. Nela, a natureza designa o princípio de identidade ontológica específica de um sujeito, isto é, sua essência, que se define por um conjunto de características inteligíveis estáveis. Essa essência toma o nome de natureza, sobretudo quando é compreendida como o princípio interno do movimento, que orienta o sujeito para sua realização.*<sup>15</sup>

Na moral dos últimos séculos, uma moral personalista e do amor,<sup>16</sup> teve suma importância o recurso ao conceito da “natureza” da geração de filhos no matrimônio. Tanto os ensinamentos do Magistério como a

<sup>13</sup> VIDAL, Marciano. *Moral cristã em tempos de relativismos e fundamentalismos*. Aparecida: Santuário, 2007. p. 38-52.

<sup>14</sup> COMPÊNDIO DO VATICANO II. *Gaudium et spes*. Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo atual. In: *Vaticano II: mensagens, discursos e documentos*. São Paulo: Paulinas, 2007. n. 51.

<sup>15</sup> COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Em busca de uma ética universal: Novo olhar sobre a lei natural*. São Paulo: Paulinas, 2009. n. 64.

<sup>16</sup> Cf. COELHO, Mário Marcelo. Sexualidade na formação dos jovens. In: TRASFERETTI, 2022, p. 203-222, p. 220.



reflexão dos teólogos trataram de encontrar a normatividade ética dos cônjuges na estrutura “natural” da sexualidade e do matrimônio, mesmo quando recorrem à PMA homóloga e sem a obtenção dos embriões supranumerários.

Para Marciano Vidal,

*todos nós conhecemos a revisão a que foi submetida uma moral estabelecida sobre o conceito de “natureza humana”. As falácias de uma moral “naturalista” se põem de manifesto de um modo privilegiado na moral matrimonial. A definição do matrimônio, a afirmação de que as propriedades da indissolubilidade e da monogamia pertencem à natureza do matrimônio (são direitos naturais), a hierarquização dos fins do matrimônio em primários e secundários, a insistência na dimensão procriativa, a avaliação dos métodos de regulação de natalidade: estes e outros aspectos da ética matrimonial dos últimos séculos foram tratados e solucionados a partir de um conceito de “natureza” reduzido excessivamente a “biologia”.*

*A teologia moral do matrimônio foi devedora nos últimos séculos de uma metafísica abstrata e acultural. A antropologia neoescolástica da “natureza humana” deu lugar a uma moral baseada na chamada “lei natural”, uma ordem abstrata, universal e imutável. As sínteses morais sobre o matrimônio não se viram livres das falácias contidas nessa concepção básica da moral.<sup>17</sup>*

A noção de natureza não se limita ao âmbito físico, este também faz parte, mas se aplica analogamente às realidades além do físico. Natureza não pode ser confundida com matéria, pois se define, acima de tudo, como um conjunto de dinamismos, de tendências, de orientações e de dimensões distintas. É uma unidade substancial de racionalidade e de corporeidade. Como tal, a natureza humana é dada pela composição do espiritual com o corporal, e a razão capacita a pessoa a tornar-se o que ela é chamada a ser por sua natureza.

A lei natural é como algo próprio à natureza humana, e surge assim a possibilidade de definir a lei natural como “lei da natureza pessoal do homem”.<sup>18</sup> O professor Aldo Vendemiati, em seu estudo sobre a lei natural

<sup>17</sup> VIDAL, Marciano. *O matrimônio: entre o ideal cristão e a fragilidade humana*. Aparecida: Santuário, 2007. p. 70-71.

<sup>18</sup> TREMBLAY, Réal. Cristo e la morale. In: TREMBLAY, Réal; ZAMBONI, Stefano (a cura di). *Figli nel Figlio: una teologia morale fondamentale*. Bologna: Edizione Dehoniane, 2008. p. 280.



na *Summa Theologiae*, de Tomás de Aquino, indica que, “quando entendemos a natureza como essência da coisa enquanto possui uma ordem ou uma ordenação ao agir próprio da coisa, tal que nenhuma coisa se destitua da própria operação, compreendemos como a razão é o sentido eminente da natureza do homem. É, portanto, plenamente justificado o sinônimo entre *lex naturae* e *lex rationis*”.<sup>19</sup>

Dentre os elementos trazidos pela Comissão Teológica Internacional e apresentados por Vidal como inovadores, destacamos o seguinte:

*A busca de um fundamento objetivo para uma ética universal”; descobrir “o que é universalmente humano em cada ser humano”, a fim de encontrar “a base de colaboração entre todos os homens de boa vontade”, construir assim “um mundo mais humano”; e oferecer “uma ampla base de diálogo entre todos os grupos humanos”. Em breve, mediante o renascimento da doutrina da lei natural, pretende-se “a busca da linguagem ética comum (que) diz respeito a todos os homens.”*<sup>20</sup>

O agir do ser humano em relação à natureza humana está muito relacionado com seu modo de concebê-la. Não se pode aplicar à natureza um conceito instrumental-material pela relação que contrai com o método matemático; é o que a ciência moderna experimental procura fazer, buscando o domínio da natureza por meio da técnica, e sobre tal princípio se fundamenta, transforma para toda a humanidade dos nossos dias o pressuposto material para organizar o próprio viver.

Tudo isso nos revela a importância de uma avaliação ético-teológica da PMA no que se compreende por natureza e lei natural em seu aspecto totalizante, considerando o que é essencial e que não pode ser desprezado e o âmbito da plasticidade daquilo que pode sofrer intervenções tecnológicas sem agredir a dignidade própria da procriação humana. Para isso, é preciso reconhecer que o significado teleológico ou finalístico da procriação humana é individuado dentro de uma visão total da natureza do ser humano. Nessa perspectiva, pressupõe-se, em última análise, a modificação do “*datum da natureza física*”, sempre que se inscreve em um processo de humanização e respeitoso da dignidade própria da procriação humana.

<sup>19</sup> Cf. VENDEMIATI, Aldo. *La legge naturale nella Summa Theologiae di S. Tommaso d’Aquino*. Roma: Edizione Dehoniane, 1995.

<sup>20</sup> VIDAL, Marciano. L’etica teologica nell’era della globalizzazione. *Rivista di teologia morale*, Bologna, n. 166, p. 181-208, aprile-giugno, 2010, p. 202.



## O papel do discernimento na tomada de decisões morais

A partir da realidade do casal, deve acontecer o discernimento moral para verificar o que é bem para os cônjuges e o que não o é, o que corresponde ao desejo do Criador e o que não corresponde, assim como o bem de quem vai ser concebido. Pertence ao ser humano gerir responsabilmente a natureza externa e a interna, assim como Bernhard Häring explicitamente coloca a questão: “Existe uma natureza em que podemos ler a vontade de Deus?”. E responde que o critério da “natureza” ou, melhor, a estrutura do corpo é, certamente, um critério, mas não pode ser “o” critério absoluto.<sup>21</sup>

A natureza biológica revela certas leis, mas a possibilidade de intervir sobre essas leis é aberta da mesma vontade do Criador. E este sujeito, em sua inteligência, poderá saber ao avaliar as consequências de sua ação, não apenas aquelas já realizadas, mas também aquelas previsíveis.

A doutrina da Igreja acerca da dignidade da reprodução humana oferece critérios e linhas fundamentais para a formação, o discernimento e a mediação social a todos os membros da sociedade a respeito da PMA. Adotando uma perspectiva personalista e do amor conjugal, o casal mostra sua capacidade de interpretar a sexualidade humana em sua complexidade e unicidade, envolvendo todos os aspectos fundamentais da biologia, da filosofia e da teologia a respeito da procriação humana e de sua dignidade.

Conforme o texto-base da Pontificia Accademia per la Vita, *Etica teologica della vita: Scrittura, tradizione, sfide pratiche*, “a responsabilidade na procriação exige um discernimento prático que não pode coincidir com a aplicação automática e observância material de uma norma”.<sup>22</sup> Nessa perspectiva, o casal se torna a fonte dos valores no sentido moral.

Quanto à relação entre as normas e o discernimento, o Papa Francisco assim escreve:

*É verdade que as normas gerais apresentam um bem que nunca se deve ignorar nem transcurar, mas, na sua formulação, não podem abarcar*

<sup>21</sup> Cf. HÄRING, Bernhard. *Etica medica*. Roma: Paoline, 1979. p. 110-111.

<sup>22</sup> PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA. *Etica teologica della vita: Scrittura, tradizione, sfide pratiche*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2022. n. 172. (A partir daqui: texto-base – TB).



*absolutamente todas as situações particulares. Ao mesmo tempo, é preciso afirmar que, precisamente por esta razão, aquilo que faz parte dum discernimento prático duma situação particular não pode ser elevado à categoria de norma.*<sup>23</sup>

É importante entender que o modo como se interpreta a consciência não é redutível a uma faculdade da pessoa e nem mesmo a um juízo ou a uma escolha, mas coincide com a unidade e a totalidade do ser ou da pessoa da qual designa a forma moral constitutiva.<sup>24</sup>

Cada vez mais, precisamos aprofundar a estreita relação entre consciência, norma e discernimento no recurso às técnicas procriativas. O casal é chamado a se colocar diante de Deus e a expor a Ele sua consciência, com suas possibilidades e limitações. “O antropológico (universal) se apresenta sempre de forma concreta, histórica, numa conexão constitutiva com as experiências da consciência (singular)”.<sup>25</sup>

Por fim, torna-se necessário considerar o que afirma Maurizio Chiodi:

*Pessoalmente, creio que hoje é uma tarefa fundamental da teologia moral superar a deplorável separação entre moralidade objetiva e moral subjetiva, a primeira mal baseada na norma racional da natureza, e a segunda, na criatividade indiscriminada da consciência. Em poucas palavras, pode-se e deve-se pensar em uma teoria da consciência, ou pessoa ou sujeito moral.*<sup>26</sup>

Para o estudo de interesse neste trabalho, é preciso considerar o que ainda afirma Maurizio Chiodi: “É interessante evidenciar a afirmação do nexó entre sexualidade, conjugalidade e geração como ‘princípios de discernimento’”.<sup>27</sup> Carlos Castillo Mattasoglio, Arcebispo de Lima (Peru), fala muito bem do “irredutível valor simbólico do ato sexual, do amor esponsal e da geração dos filhos para discernir o uso de qualquer tipo de método”.<sup>28</sup>

<sup>23</sup> FRANCISCO. *Constituição Pós-Sinodal Amoris Laetitia*. Sobre o amor na família. São Paulo: Paulinas, 2016. n. 304.

<sup>24</sup> Cf. CHIODI, 2022, p. 322.

<sup>25</sup> CHIODI, 2022, p. 322.

<sup>26</sup> CHIODI, 2022, p. 322.

<sup>27</sup> CHIODI, 2022, p. 324.

<sup>28</sup> MATTASOGLIO, Carlos Castillo. Discussant I. Eccedenza gratuita dell'amore che genera. In: PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA. *Etica teologica della vita*: Scrit-



É legítimo que o Magistério proponha algumas orientações a respeito da PMA, no entanto, o discernimento do melhor não acontece na simples aplicação da lei geral ao caso particular, porque exige a correspondência à potencialidade dos cônjuges, tornada presente pelo Espírito Santo e situada à liberdade pessoal. O discernimento particular não é o desfazer da norma moral, mas o reconhecimento do bem melhor para cumprir nas situações concretas; como ensina Santo Tomás de Aquino, “a lei vale na maior parte dos casos, não, portanto, em todos os possíveis”.<sup>29</sup> O casal deve agir *in loco* de acordo com o discernimento. Portanto, é preciso considerar o que afirma Maria Inês de Castro Millen: “A Igreja também tem o dever de saber que as pessoas, na sua condição de criaturas, têm fragilidades e vivem, muitas vezes, em circunstâncias que as impedem de se aproximar desse ideal”.<sup>30</sup>

A Igreja não pode se contentar em dar meras fórmulas normativas do comportamento, deverá ainda ter confiança na maturidade humana e espiritual do povo.<sup>31</sup> A partir desse pressuposto, é preciso sublinhar a necessidade de um discernimento livre e ao mesmo tempo fiel, que leve todos a tomar decisões adequadas e justas.<sup>32</sup>

Afirma Maurizio Chiodi:

*A teologia moral é chamada a um esforço de fidelidade à Revelação bíblica, superando um insustentável legalismo e restituindo um papel decisivo para o discernimento como virtude da consciência crente na sua pertença eclesial constitutiva (sensus fidei fidelium). O que está em jogo nesta inteligência da fé é pensar hoje as formas concretas do testemunho cristão, mostrando o seu apelo e a originária destinação dirigida a toda a humanidade.*<sup>33</sup>

---

tura, tradizione, sfide pratiche. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2022. p. 307-316, p. 308.

<sup>29</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, 8 vols., São Paulo: Loyola, 2001-2006. I-II, 94, 4.

<sup>30</sup> MILLEN, Maria Inês de Castro. A sexualidade na formação dos casais. In: TRAS-FERETTI, José Antônio; ZACHARIAS, Ronaldo (org.). *Sexualidade e pastoral: aos párocos e agentes de pastoral*. São Paulo: Paulus, 2022. p. 223-244.

<sup>31</sup> Cf. MATTASOGLIO, 2022, p. 309.

<sup>32</sup> COELHO, Mário Marcelo. Sinodalidade e *sensus fidelium*. Consciência, fragilidades e comunhão sacramental. *REB – Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 83, p. 201-222, 2023, p. 207.

<sup>33</sup> CHIODI, 2022, p. 328.



Numa perspectiva que interpreta a natureza em termos da dinamicidade que se dá no corpo e na boa relação conjugal, mesmo no caso da geração, em particular da procriação medicamente assistida homóloga sem os chamados “embriões supranumerários”, não se fecha, mas se abre, para a questão ética de avaliação (sabedoria) e, portanto, de discernimento daquela forma de ação humana que é a técnica. O que está em jogo não é uma natureza pensada de forma abstrata, mas a livre responsabilidade dos crentes – e de cada homem e mulher – com respeito ao bem da geração e, portanto, no caso concreto, à decisão do casal que responde ao dom de Deus, com sabedoria, discernimento e *phrónesis*.<sup>34</sup>

Para Maurizio Chiodi, o texto-base da Pontificia Accademia per la Vita, *Etica teologica della vita: Scrittura, tradizione, sfide pratiche*, “se empenha a pensar, no contexto de um modo simbólico de compreender o agir humano e ao interno do processo virtuoso do discernimento, a decisão dos esposos como um ato que, a partir das suas condições concretas, responda ao dom da geração com gratidão e sabedoria”.<sup>35</sup>

No entanto, a concepção natural do filho é o desejo de muitos casais, mas, “em determinados casos”, quando a própria natureza falha, e depois de um “adequado discernimento” com um padre espiritual, existe a possibilidade de que os cônjuges, com a consciência reta, recorram à PMA homóloga sem a obtenção dos chamados “embriões supranumerários”, com o intuito terapêutico, quando o desejo é gerar respeitando aquilo que é próprio do amor conjugal: acolher o filho como dom.

Termino este item com a afirmação de Ronaldo Zacharias:

*Capacitar as pessoas para que sejam responsabilmente autônomas implica provê-las de todas as informações necessárias quanto aos prováveis benefícios e aos potenciais danos que certas decisões, práticas e procedimentos podem suscitar. O consentimento nunca será expressão de uma autonomia devidamente responsável se todas as informações não forem claras, precisas, completas e transmitidas de modo que sejam inteligíveis para todas as pessoas envolvidas.*<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Cf. CHIODI, 2022, p. 323.

<sup>35</sup> CHIODI, 2022, p. 324.

<sup>36</sup> ZACHARIAS, Ronaldo. *Ética e direitos sexuais*. São Paulo: Ideias & Letras, 2021. p. 116.



## A concepção de natureza humana e o significado unitivo e procriativo do matrimônio

A defesa da unidade dos significados unitivo e procriativo do matrimônio é um axioma que está muito presente na moral matrimonial,<sup>37</sup> é o fundamento do exercício da sexualidade; no entanto, o entendimento desses significados e da conexão entre eles se configura na compreensão que se tem de lei natural, de mundo, de pessoa, de natureza humana, de sexualidade e de cultura, isto é, no modo como se lê a lei natural. Afirma Ronaldo Zacharias: “A natureza só pode ser compreendida no plural, assim como são plurais as conclusões que derivam dessa compreensão”.<sup>38</sup>

Percebemos, em nossos dias, passos significativos na compreensão mais ampla e dinâmica de natureza e pessoa e seus significados para o entendimento da sexualidade humana em suas diferentes dimensões, significados e sentidos na elaboração dos princípios morais no que se refere à moral sexual matrimonial e à PMA.

No pós-concílio, o matrimônio, a família e a procriação “responsável” são objeto de repetidas intervenções do magistério eclesial. Entre elas, antes de tudo, a *Humanae vitae* (1968) afirmou a “conexão inseparável”<sup>39</sup> entre o significado unitivo e procriativo do ato conjugal. Continua o texto-base *Etica teologica della vita: Scrittura, tradizione, sfide pratiche*: “O inseparável nexa antropológico entre o ato sexual e a geração também retorna na *Donum Vitae* (1987), mais tarde reafirmado pela *Evangelium vitae* (1995) e pela *Dignitas personae* (2008), com sua oposição decisiva a qualquer tipo de procriação medicamente assistida, homóloga ou heteróloga, ao mesmo tempo que estabelece uma certa diferença entre rejeitar a primeira e condenar a segunda”.<sup>40</sup>

<sup>37</sup> Cf. ZACHARIAS, Ronaldo. Liberdade de consciência: os limites do recurso a Deus e à doutrina constante do Magistério da Igreja. In: MILLEN, Maria Inês de C.; ZACHARIAS, Ronaldo (org.). *Ética teológica e Direitos Humanos*. Aparecida: Santuário; São Paulo: SBTM, 2018. p. 265-294, p. 268-279.

<sup>38</sup> ZACHARIAS, Ronaldo. Liberdade de consciência: os limites do recurso a Deus e à doutrina constante do Magistério da Igreja. In: MILLEN, Maria Inês de C.; ZACHARIAS, Ronaldo (org.). *Ética teológica e Direitos Humanos*. Aparecida: Santuário; São Paulo: SBTM, 2018. p. 265-294, p. 282.

<sup>39</sup> PAULO VI. *Carta Encíclica Humanae Vitae sobre a regulação da natalidade*. 12. ed. São Paulo: Paulinas, 2010. n. 12.

<sup>40</sup> Cf. PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA, *Etica teologica della vita*, 2022, n. 163.



Estamos de acordo com Bernhard Häring, quando afirma que “deve haver uma íntima ligação entre os significados unitivo e procriativo do ato conjugal, e deve-se ter muito cuidado de não separá-los indevida e totalmente em questões de moralidade sexual”,<sup>41</sup> portanto, afirmar que são absolutamente inseparáveis torna-se um problema. Isso significa que, se por um lado tais significados são muito importantes para a moral sexual matrimonial, por outro, não são exclusivos.

Parafraseando Bernhard Häring, quando um respeito absoluto por lei e ritmos biológicos que funcionam de forma indevida, mutável ou desconhecida impõe ao casal a não realização pela geração da prole, que provoque angústia, frustração, pois os filhos são um bem essencial para o casal, e isso pode comprometer de fato o que Deus uniu, os significados unitivo e procriativo do matrimônio podem ser dissociados.<sup>42</sup> Por isso, o que queremos aqui é refletir se a separação cronológica no “tempo e no espaço” do ato sexual da geração do filho é uma ação realmente de “separação”. Para isso, é preciso considerar a sexualidade humana bem compreendida em todas as suas dimensões, como afirma o texto da *Gaudium et Spes*:

*Por sua própria índole, a instituição matrimonial e o amor conjugal estão ordenados para a procriação e educação da prole, que constituem como que a sua coroa. O homem e a mulher, que, pela aliança conjugal, “já não são dois, mas uma só carne” (Mt 19,6), prestam-se recíproca ajuda e serviço com a íntima união das suas pessoas e atividades, tomam consciência da própria unidade e cada vez mais a realizam.*<sup>43</sup>

Conforme Marciano Vidal,

*o versículo de Gn 2,24, que indica a direção fundamental do matrimônio, traça ao mesmo tempo as coordenadas fundamentais da ética matrimonial e anuncia de forma sintética suas três características essenciais: a autonomia, integração da sexualidade na vida da pessoa e unidade radical e dinâmica. Toda a ética cristã do matrimônio está baseada nesses três pilares, pretendendo incluir a abertura à vida –*

<sup>41</sup> HÄRING, Bernhard. The inseparability of the Unitive-Procreative Functions of the marital act. In: CURRAN, Charles (ed.). *Contraception: Authority and dissent*. New York: Herder, 1969. p. 181.

<sup>42</sup> HÄRING, Bernhard. The inseparability of the Unitive-Procreative Functions of the marital act. In: CURRAN, Charles (ed.). *Contraception: Authority and dissent*. New York: Herder, 1969. p. 191.

<sup>43</sup> COMPÊNDIO DO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 2007, n. 48.



*explicitamente afirmada no texto paralelo de Gn 1,28, “sede fecundos e multiplicai-vos” – dentro da sexualidade especificamente conjugal como componente estrutural e intrínseco, por estar orientada para a sexualidade diretamente também para a procriação.<sup>44</sup>*

Se o “todo é superior à parte”, o amor conjugal, a geração do filho e o respeito pela dignidade da procriação superam a “separação” cronológica no “tempo e no espaço” do ato sexual da geração do filho. Pela aliança conjugal, o homem e a mulher já não são dois, mas uma só carne; pela conjugalidade, a separação cronológica entre o ato sexual e a geração não configura dois atos, mas uma só conjugalidade, os “dois são uma só carne” (Gn 2,24; Mt 19,6; Ef 5,32). Pela união conjugal, os dois passam a ser uma só carne, não mais dois indivíduos, estabelecendo uma íntima comunhão de vida e amor em ordem ao seu próprio bem como pessoas humanas e à procriação e educação dos filhos. O amor conjugal naturalmente exercido entre homem e mulher tende para a geração de filhos, no entanto, a união dos corpos é uma parte desse todo que é a procriação. A união indissolúvel dos atos, mesmo acontecendo em momentos diferentes, consiste em algo indissolúvel. Se os filhos, por motivos independentes dos cônjuges, não vêm, e o casal recorre à PMA, o amor conjugal no matrimônio conserva todo o seu valor e a sua permanência. Permanece a inseparabilidade da união sexual e, portanto, do exercício completo da sexualidade corpórea e, em particular, genital, e a procriação reflete as características de unidade e de fecundidade do amor conjugal. A procriação, quando separada do ato conjugal, por motivo de infertilidade, não implica necessariamente uma separação do amor conjugal.

Como afirma Vincent Genovesi:

*A tendência hoje, em geral, é ir na direção de uma concepção mais pessoal e relacional da sexualidade humana, que não se concentra tão exclusivamente em uma análise do ato sexual em si. Em outras palavras, em lugar de “fiscalismo”, da avaliação moral de atos isolados, tendemos a ver o sexo no contexto da pessoa que pratica o ato, e não desejamos fazer nossas avaliações morais de terminado ato sexual com base apenas na estrutura do ato físico em si.<sup>45</sup>*

<sup>44</sup> CAMPANINI, Giorgio. Matrimônio. In: COMPAGNONI, Francesco; PIANA, Giannino; PRIVITERA, Salvatore. *Dicionário de Teologia Moral*. São Paulo: Paulus, 1997. p. 758-768, p. 759.

<sup>45</sup> GENOVESI, Vincent J. *Em busca do amor: moralidade católica e sexualidade humana*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 122.



Conforme Ronaldo Zacharias, “não podemos ignorar o fato de que a moralidade de qualquer ação humana não pode ser expressão exclusiva da conformidade ou não com as leis inscritas na natureza de um ato, mas deve ser determinada também pelos motivos e intenções de tais pessoas, pelas circunstâncias da situação nas quais se encontram e pelas consequências da ação”.<sup>46</sup>

A aplicação da “lei objetiva” ou da norma sobre o objeto da intenção não pode prescindir totalmente da consideração das “intenções ulteriores” e das “circunstâncias” referentes ao sujeito. O importante é conciliar sabiamente as razões do ato com as circunstâncias e intenções dos cônjuges. Não se pode avaliar moralmente o ato independentemente da consciência, da sua intencionalidade, das relações, dos acontecimentos, da cultura a que pertence, enfim, da totalidade das circunstâncias. Como afirmam Salzman e Lawler, “não há qualquer problema em oferecer um ideal moral para os cônjuges; há um problema maior em oferecer regras absolutas e concretas que não levam em conta as circunstâncias históricas que podem modificar o ideal”.<sup>47</sup>

A negação do sujeito crente, da sua consciência e da sua história não permite fazer serenamente uma leitura da realidade da pessoa, e, com isso, corre-se o risco de estabelecer uma “moral fria de escritório”, que é superada aberta e serenamente pela *Amoris laetitia*, que a julga como uma perspectiva “mesquinha”.<sup>48</sup> É importante considerar aqui a expressão gramsciana “análises concretas de situações concretas”.

As tecnologias, quando usadas nesse caso terapêutico, considerando-se que as ações dos seres humanos tendem a uma finalidade boa, fixada pela natureza da sexualidade humana, lhes permitem realizar sua função natural de promover a procriação, para o pleno desenvolvimento de suas potencialidades racionais e corpóreas.

Todos os argumentos afirmam que a pessoa não está numa posição de total submissão às leis da natureza, o corpo humano não está sujeito apenas às leis da física mecânica, mas também às vontades “da alma”.

<sup>46</sup> ZACHARIAS, Ronaldo. Liberdade de consciência: os limites do recurso a Deus e à doutrina constante do Magistério da Igreja. In: MILLEN, Maria Inês de C.; ZACHARIAS, Ronaldo (org.). *Ética teológica e Direitos Humanos*. Aparecida: Santuário; São Paulo: SBTM, 2018. p. 265-294, p. 282.

<sup>47</sup> SALZMAN, Todd A.; LAWLER, Michael G. *A pessoa sexual*. Por uma antropologia católica renovada. São Leopoldo: UNISINOS, 2012. p. 160.

<sup>48</sup> FRANCISCO, *Constituição Pós-Sinodal Amoris Laetitia*, n. 304.



Essa autodeterminação é possível em função do livre-arbítrio, que é próprio “da alma”. O homem distingue-se ontologicamente dos outros seres na natureza através do que não é corporal, ou seja, por “sua alma”.

## Avaliação ético-teológica da Procriação Medicamentosa Assistida

Torna-se necessário aprofundar-nos cada vez mais na ética-teológica e na bioética, em particular no que se refere à sexualidade humana e ao significado da procriação, de modo verdadeiramente dialógico. Como afirmou dom Vincenzo Paglia, presidente da Pontificia Accademia per la Vita, em uma entrevista à *Vatican Media*, sobre o **documento *Etica teologica della vita: Scrittura, tradizione, sfide, pratiche***:

*Percorremos um caminho de estudo e reflexão que nos levou a ver as questões da bioética sob uma nova luz, a partir do **papel do discernimento e da consciência formada do agente moral**. [...] Fizemos isso não apenas em uma **atmosfera de parrhesia** (uma ousada e corajosa liberdade de expressão), que estimula e capacita teólogos, acadêmicos e estudiosos. Mas também com um procedimento semelhante ao *quaestiones disputatae*: apresentar uma tese e abri-la ao debate.<sup>49</sup>*

Para discernir os confins entre o que é respeitoso da dignidade e o que não é respeitoso da dignidade na PMA, é importante considerar o que afirma o documento da Comissão Teológica Internacional:

*Deve-se lançar mão dos recursos, de forma integrada, da teologia, da filosofia, assim como das ciências humanas e biológicas, para discernir bem os dados da situação e identificar corretamente as exigências concretas da dignidade da procriação humana. Ao mesmo tempo, estar particularmente atento a salvaguardar os dados básicos expressos pelos preceitos da lei natural, que permanecem além das variações culturais.<sup>50</sup>*

<sup>49</sup> Reportagem de Gerard O’Connell, *revista America* – EUA, 11-07-2022. Trad. Wagner Fernandes de Azevedo. *Controle de natalidade, fertilização in vitro, eutanásia: o Vaticano encorajou o diálogo sobre questões polarizadas. Está por vir uma nova encíclica papal?* 15 julho 2022. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/620383--controle-de-natalidade-fertilizacao-in-vitro-eutanasia-o-vaticano-encorajou-o-dialogo-sobre-questoes-polarizadas-esta-por-vir-uma-nova-enciclica-papal>. Acesso em: 18 out. 2023.

<sup>50</sup> COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Em busca de uma ética universal: Novo olhar sobre a lei natural*, 2009, n. 54.



Nessa situação, a ética teológica é chamada em causa para avaliar e julgar as intervenções tecnológicas realizadas na procriação humana.

*Para chegar a uma melhor compreensão das questões que envolvem os casais, temos que nos abrir ao diálogo.* O diálogo acontece com a compreensão da consciência e sua relação com discernimento; com a utilização de uma abordagem interdisciplinar das características dos fenômenos da reprodução humana; na relação da teologia com a experiência conjugal; na compreensão da história do casal; na elaboração da teologia moral; e com as narrativas e a liceidade das técnicas.

As técnicas de reprodução humana assistida mudaram e se aperfeiçoaram, trazendo várias possibilidades e procedimentos distintos para atender às necessidades dos casais. As novas tecnologias reprodutivas artificiais revolucionaram as dinâmicas que orientam a procriação. No entanto, também é preciso estar atento ao que o texto-base da Pontificia Accademia per la Vita, *Etica teologica della vita: Scrittura, tradizione, sfide pratiche*, denuncia:

*Embora as tecnologias reprodutivas originalmente tenham se desenvolvido com o compromisso de aliviar a infertilidade, as tecnologias reprodutivas artificiais estão progressivamente superando, se não abandonando, sua intenção terapêutica original, assumindo às vezes características eugenéticas.<sup>51</sup>*

A beleza da vida consiste no fenômeno da vida enquanto esta nos é dada. E essa beleza é a alegria da boa nova do gerar e do nascer. O Evangelho anunciou a “alegria da boa nova” do advento: “Um menino nasceu entre nós”. A alegria da vida e a graça do “nascer” implicam uma sintonização originária com as fontes mais profundas da vida. Por isso, o cuidado moral das técnicas consiste em não reduzir a procriação à simples reprodução, ou seja, a um processo de produção técnica, conduzido somente pela lógica da racionalidade simplesmente científica ou mesmo para promover a eugenia.

A separação no tempo e no espaço da procriação humana não consiste em uma antropologia dualística, mas na compreensão de uma visão ontológica, única e personalista do ser humano e de uma conjugalidade fundamentada no amor. A questão não é somente uma atitude moral, mas, nela, também um amor ontológico que não se separa quando o ato sexual

<sup>51</sup> PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA, *Etica teologica della vita*, 2022, n. 150.



se separa cronologicamente da geração do filho quando esta não pode acontecer de modo natural. Não consiste na separação entre intimidade sexual, geração e educação da prole.

Nessa compreensão, entendemos que a substância continua a mesma, subsiste por si mesma, a conjugalidade, o amor, os significados do matrimônio, a pessoa sexual, no entanto, essa substância pode se expressar de formas diferentes, como afirma a Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*:

*Ao mesmo tempo, as enormes e rápidas mudanças culturais exigem que prestemos constante atenção ao tentar exprimir as verdades de sempre numa linguagem que permita reconhecer a sua permanente novidade; é que, no depósito da doutrina cristã, “uma coisa é a substância [...] e outra é a maneira de formular a sua expressão”.*<sup>52</sup>

O ato de amar, ter intimidade sexual, gerar e educar o filho é único, mesmo que não aconteça ao mesmo tempo. Toda a ação exprime a identidade da presença responsável e amorosa dos cônjuges, não em suas partes individuais ou separadas, mas em sua “totalidade” e “unicidade”. A conjugalidade e a procriação não são substâncias separadas que existem à parte ou atrás de alguma misteriosa presença pessoal, estão ordenadas uma à outra. Nesse caso, no corpo, na aliança de amor, na procriação e na paternidade/maternidade responsável, há mais do que nossa racionalidade técnica propõe, existe comunhão de vida e de amor.

A questão, altamente simbólica e tipicamente “personalista”, posta pela *Humanae vitae* é o nexa constitutivo entre a sexualidade, o amor conjugal e a procriação. Trata-se de uma verdade antropológica irrenunciável, inscrita na experiência comum a todas as culturas. A conexão entre amor conjugal e procriação, antes de ser um compromisso, é dom e, como tal, nos impele a valorizá-lo. De fato, cada filho é gerado no encontro entre um homem e uma mulher, não simplesmente entre dois corpos e dois gametas. Precisamos começar desde o nascimento, sem parar aí, a compreender o significado da sexualidade humana. Cada filho nasce ao interno de uma aliança que o acolhe como dom. Gerar é acolher um filho que, embora venha de nós, não nos pertence. Durante a gestação, ocorre essa elaboração da escolha (dos pais) de acolher o outro, que se desenvolve dentro do corpo da mulher, que o reconhece não

<sup>52</sup> FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Loyola: Paulus, 2013. n. 41.



como hostil, mas como hóspede. Nesse sentido, o ato dos pais adotivos também é gerador, pois eles acolhem um filho trazido ao mundo por outros e abandonado como se fosse seu.<sup>53</sup>

O ser humano não se torna um “criador”, mas gerador de vida, e ele só pode se tornar doador na medida em que recebeu, como donatário. Gerar, antes que tarefa, é dom, bênção, promessa e alegria.<sup>54</sup>

A PMA, quando realizada no respeito à vida conjugal do casal, à dignidade do filho a ser gerado, fundamentalmente, não fere o significado antropológico e teológico da procriação humana. Quando a técnica é terapêutica, ajuda a gerar a vida e não promove a eugenia, ela não pode ser considerada em si ilícita. É também recebê-lo em sua originalidade única, como dom, mesmo acontecendo por meio de técnicas reprodutivas, isso também é gerador. É um ato “em direção a” ou “em favor de”. A PMA significa projetar no tempo e no espaço a conjugalidade, que é maior do que o ato sexual, é ousar um ato de fé e de esperança na vida. Gerar é um ato de responsabilidade diante de uma graça que autoriza a esperança.

Na utilização da técnica de procriação, a questão crucial está nas formas concretamente possíveis de uma procriação generosa e não menos desafiante, na responsabilidade ao cuidado no dom de procriar. A avaliação das diversas técnicas de PMA também pode ser colocada nessa perspectiva ético-antropológica, reconhecendo-se nelas diferenças irreduzíveis.

Concordo com o que afirma o texto-base *Etica teologica della vita: Scrittura, tradizione, sfide pratiche*:

*Assim, na procriação homóloga assistida nas suas diversas formas, ou seja, evitando a obtenção de embriões supranumerários, a geração não é artificialmente separada da relação sexual, porque esta é em si infértil. Pelo contrário, a técnica funciona como uma forma de terapia que permite remediar a esterilidade, não substituindo a relação, mas permitindo a geração. A procriação heteróloga, porém, modifica significativamente a qualidade prática e ética da experiência dos sujeitos envolvidos. O doador de gametas limita-se a fornecer material biológico, esvaziando de sentido a função simbólica da paternidade e da maternidade.*<sup>55</sup>

<sup>53</sup> Cf. PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA, *Etica teologica della vita*, 2022, n. 171.

<sup>54</sup> MATTASOGLIO, 2022, p. 310.

<sup>55</sup> PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA, *Etica teologica della vita*, 2022, n. 173.



Essa perspectiva, a meu ver, está bem assegurada por uma ontologia fenomenológico-hermenêutica da pessoa e do amor. Pois amar, gerar e nascer estão ligados a partir da visão antropológica e teológico-moral, respectivamente.

É preciso repensar a moralidade tradicional sobre o amor humano, realocá-la e compreender seus limites em relação à riqueza que a própria compreensão humana representa nos tempos atuais. O texto-base *Ética teológica della vita: Scrittura, tradizione, sfide pratiche* coloca-se propriamente na linha de uma revisitação que não rompe com o passado da tradição teológico-moral, mas o reinterpreta nas novas condições culturais, à luz determinante da Revelação bíblica, em um movimento contínuo – necessário – de reatualização e recontextualização hermenêutica. “Isso significa”, como sublinha o texto-base *Ética teológica della vita: Scrittura, tradizione, sfide pratiche*, “que a tecnologia na geração humana não deve ser excluída *a priori* nem aceita *a priori*, mas – propriamente porque essa é uma forma de agir – deve ser avaliada de tempos em tempos, com base em um sábio discernimento da consciência, em sua relação com o bem e com a norma que o guarda”.<sup>56</sup>

A proposta de reinterpretar os critérios personalistas da PMA homóloga sem a obtenção dos chamados “embriões sobranes” não prescinde do próprio corpo nem das relações originais que constituem o ser humano em sua totalidade, relações como a filiação, maternidade, paternidade, irmandade, fraternidade, socialidade etc. Segundo João Paulo II, “o homem é pessoa na unidade do corpo e do espírito. O corpo nunca pode ser reduzido a pura matéria: é um corpo espiritualizado, assim como o espírito está tão profundamente unido ao corpo que se pode qualificar como um espírito corporizado”.<sup>57</sup>

Maurizio Chiodi levanta uma questão relevante sobre o impacto da técnica na natureza do ato de procriação. O mesmo autor manifesta sua posição em relação à questão levantada:

*A medicalização, total ou parcial, da procriação/geração transforma radicalmente a natureza deste ato. Desse modo, se dizia, se delega à tecnologia e aos critérios de seleção, criopreservação, implantação do embrião, de transformar o ser humano em um objeto manipulável, instaurando uma lógica de domínio nos seus confrontos. Na minha opi-*

<sup>56</sup> CHIODI, 2022, p. 325.

<sup>57</sup> JOÃO PAULO II. *Carta às famílias*. São Paulo: Paulinas, 1994. n. 19.



*nião, essas objeções não são válidas em relação à PMA homóloga, sem a produção de “embriões supranuméricos”. Pelo contrário, a exclusão a priori da técnica, no momento da geração, se fundiria em uma (problemática) interpretação naturalista que, firmando-se no mero corpo orgânico, não o considera por aquilo que ele é, vale dizer, como a forma radical do outro em o “próprio”: o “meu” corpo é outro de mim e ao mesmo tempo sou eu mesmo. Nessa perspectiva, o texto-base sublinha que na PMA homóloga, “evitando obviamente a obtenção de embriões supranumerários, a geração não é artificialmente separada da relação sexual porque esta é ‘em si’ infértil. Pelo contrário, a técnica funciona como uma forma de terapia que permite remediar a esterilidade, não substituindo a relação sexual, mas permitindo a geração”.<sup>58</sup> É verdade que, para um casal que recorre à PMA homóloga, o ato gerativo é “separado” da relação sexual corpórea, mas isso não é de forma alguma uma escolha do casal, mas sim um “defeito” decorrente da esterilidade do casal. Neste sentido, a PMA homóloga completa o que a relação sexual desses dois cônjuges não pode realizar. Esse “levar a cumprimento” me parece ser exatamente o significado de *téchne*, entendida na perspectiva clássica como a arte de facere, como Aristóteles escreve.<sup>59</sup>*

Continua o autor:

*Em tal perspectiva, a arte (*téchne*) da medicina é uma experiência de cuidado e se aplica, obviamente, também à medicina “tecnológica”. O desafio ético é garantir que os tratamentos tecnocientíficos (to cure, em inglês) sejam sempre forma de cuidado (to care). A técnica, também na medicina, não pode ser rejeitada a priori, mas torna-se objeto de discernimento para entender se essa continua sendo um cuidado do/a outro/a. Por isso, é inaceitável a crítica que vê qualquer forma de PMA como uma medicalização do nascimento, afirmando que, desta forma, seria subtraída sua naturalidade.<sup>60</sup>*

Na encíclica *Caritas in Veritate*, Bento XVI identifica a bioética como campo prioritário. Na atualidade, a bioética é um campo prioritário e crucial da luta cultural entre o absolutismo da técnica e a responsabilidade moral, em que está em jogo a possibilidade de um desenvolvimento humano e integral. Trata-se de um âmbito muito delicado e decisivo, em

<sup>58</sup> PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA, *Etica teologica della vita*, 2022, n. 173; CHIODI, 2022, p. 326.

<sup>59</sup> CHIODI, 2022, p. 327.

<sup>60</sup> CHIODI, 2022, p. 327.



que se coloca, com toda a sua força dramática, a questão fundamental: o homem é um produto de si mesmo ou depende de Deus?<sup>61</sup>

Temos o desafio de superar a alternativa entre a rigidez objetiva do legalismo e a insignificância prática da fé. O amor conjugal remete para além da observância literal de uma lei e de uma lei que seria puramente física, solicitando aos esposos que conjuguem o mistério da procriação/geração com a resposta ao dom de Deus.

Por sua vez, uma Igreja que confia na maturidade humana e espiritual do povo não pode reduzir o comportamento dos fiéis a meras fórmulas normativas. Retomando Santo Tomás:

*Embora, nos princípios gerais, tenhamos o caráter necessário, todavia, à medida que se abordam os casos particulares, aumenta a indeterminação [...]. No âmbito da ação, a verdade ou a retidão prática não são iguais em todas as aplicações particulares, mas apenas nos princípios gerais; e, naqueles onde a retidão é idêntica nas próprias ações, esta não é igualmente conhecida por todos. [...] Quanto mais se desce ao particular, tanto mais aumenta a indeterminação.*<sup>62</sup>

## Conclusão

A procriação humana está fundada sobre a conexão inseparável entre os dois significados do ato conjugal: o significado unitivo e o significado procriador, portanto, não se prende somente à natureza física e temporal do ato em si, como se fossem dois atos distintos. A separação no tempo e espaço, quando naturalmente não existem condições de manter essa unidade, nem sempre significa a separação dos dois significados. Aqui se exige um estudo mais aprofundado, fundamentado numa antropologia do homem verdadeiramente compreendido em sua natureza sexual mais ampla e sua relação com a procriação. Apesar do amplo debate em torno da compreensão da procriação humana para a ética teológica, entender as questões ético-teológicas subjacentes no que se referem à Procriação Medicamente Assistida (PMA) homóloga e sem

<sup>61</sup> BENTO XVI. *Carta Encíclica Caritas in Veritate*. São Paulo: Paulus: Loyola, 2009. n. 7.

<sup>62</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, art. 4; FRANCISCO. *Constituição Pós-Sinodal Amoris Laetitia*. Sobre o amor na família. São Paulo: Paulinas, 2016. n. 304.



a obtenção dos chamados “embriões supranuméricos”, se torna cada vez mais imprescindível.

Em síntese, as técnicas de PMA dar-se-ão quando outros métodos terapêuticos não forem suficientes para a solução do problema de infertilidade dos cônjuges. Assim, haverá a utilização das formas de PMA quando, mesmo após tratamento dos problemas dos quais resulta a infertilidade, o casal não conseguir conceber o filho pelo meio natural, pela intimidade sexual. Concordo com o que afirma Ronaldo Zacharias: “Muitas vezes, o casal deseja realizar todos os valores que estão em jogo, mas chega à conclusão de que, por uma série de fatores, isso não é possível. Nesses casos, é lícito que o casal opte pelo valor de maior transcendência naquele determinado momento histórico, visto que não há um desprezo em relação aos demais”.<sup>63</sup>

Portanto, sempre devemos considerar o que afirma a *Donum vitae*: “Os homens de ciência, portanto, devem ser encorajados a prosseguir as suas pesquisas, com o escopo de prevenir as causas da esterilidade e de poder remediá-las, de modo que os casais estéreis possam conseguir procriar, no respeito da sua dignidade pessoal e na do nascituro”.<sup>64</sup> Também, deve-se sempre trazer o cuidado para que a sexualidade, a reprodução humana não seja privatizada e marcada pela secularização. A PMA tem que ser humanizadora e humanizante, e respeitar a dignidade intrínseca do dom da procriação humana.

## Referências Bibliográficas

BENTO XVI. *Carta Encíclica Caritas in Veritate*. São Paulo: Paulus: Loyola, 2009.

CAMPANINI, Giorgio. Matrimônio. In: COMPAGNONI, Francesco; PIANA, Giannino; PRIVITERA, Salvatore. *Dicionário de Teologia Moral*. São Paulo: Paulus, 1997.

CHIODI, Maurizio. Respondent. La generazione: responsabilità dinanzi al dono. In: PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA. *Ética teológica*

<sup>63</sup> ZACHARIAS, Ronaldo. Liberdade de consciência: os limites do recurso a Deus e à doutrina constante do Magistério da Igreja. In: MILLEN, Maria Inês de C.; ZACHARIAS, Ronaldo (org.). *Ética teológica e Direitos Humanos*. Aparecida: Santuário; São Paulo: SBTM, 2018. p. 265-294, p. 283.

<sup>64</sup> CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Donum Vitae*: Instrução sobre o respeito à vida humana nascente e a dignidade da procriação. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 51.



*della vita*: Scrittura, tradizione, sfide pratiche. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2022. p. 317-328, p. 324-325.

COELHO, Mário Marcelo. *Ética cristã e pós-humanismo*. Aparecida: Editora Santuário, 2015. p. 93-100.

COELHO, Mário Marcelo. Sexualidade na formação dos jovens. In: TRASFERETTI, 2022. p. 203-222.

COELHO, Mário Marcelo. Sinodalidade e *sensus fidelium*. Consciência, fragilidades e comunhão sacramental. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 83, p. 201-222, 2023, p. 207.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Em busca de uma ética universal*: novo olhar sobre a lei natural. São Paulo: Paulinas, 2009.

COMPÊNDIO DO VATICANO II. *Gaudium et spes*. Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo atual. In: *Vaticano II*: mensagens, discursos e documentos. São Paulo: Paulinas, 2007.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Donum Vitae*. Instrução sobre o respeito à vida humana nascente e a dignidade da procriação. Petrópolis: Vozes, 1987.

FRANCISCO. *Constituição Pós-Sinodal Amoris Laetitia*. Sobre o amor na família. São Paulo: Paulinas, 2016.

FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Loyola: Paulus, 2013.

GENOVESI, Vincent J. *Em busca do amor*: moralidade católica e sexualidade humana. São Paulo: Loyola, 2008.

HÄRING, Bernhard. *Ética médica*. Roma: Paoline, 1979.

HÄRING, Bernhard. The inseparability of the Unitive-Procreative Functions of the marital act. In: CURRAN, Charles (ed.). *Contraception*: authority and dissent. New York: Herder, 1969. p. 181.

JERUMANIS, Andre Marie. La legge di Dio per i figli. In: TREMBLAY, Réal; ZAMBONI, Stefano (a cura di). *Figli nel Figlio*: una teologia morale fondamentale. Bologna: Edizione Dehoniane, 2008.

JOÃO PAULO II. *Carta às famílias*. São Paulo: Paulinas, 1994.

MATTASOGLIO, Carlos Castillo. Discussant I. Eccedenza gratuita dell'amore che genera. In: PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA.



*Etica teologica della vita: Scrittura, tradizione, sfide pratiche.* Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2022.

MILLEN, Maria Inês de Castro. A sexualidade na formação dos casais. In: TRASFERETTI, José Antônio; ZACHARIAS, Ronaldo (org.). *Sexualidade e pastoral: aos párocos e agentes de pastoral.* São Paulo: Paulus, 2022.

MONDIN, Battista. *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso D Aquino.* 2. ed. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2000.

MOSER, Antônio. *Biotecnologia e bioética: para onde vamos?* Petrópolis: Vozes, 2004.

O'CONNELL, Gerard. Controle de natalidade, fertilização *in vitro*, eutanásia: o Vaticano encorajou o diálogo sobre questões polarizadas. Está por vir uma nova encíclica papal? *Revista America – EUA*, 15 julho 2022. Trad. Wagner Fernandes de Azevedo. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/620383-control-de-natalidade-fertilizacao-in-vitro-eutanasia-o-vaticano-encorajou-o-dialogo-sobre-questoes-polarizadas-esta-por-vir-uma-nova-enciclica-papal>. Acesso em: 18 out. 2023.

PAULO VI. *Carta Encíclica Humanae Vitae sobre a regulação da natalidade.* 12. ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

PESSINI, Leo; SIQUEIRA, José Eduardo de; HOSSNE, William Saad (org.). *Bioética em tempo de incertezas.* São Paulo: Centro Universitário São Camilo e Loyola, 2010.

PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA. *Etica teologica della vita: Scrittura, tradizione, sfide pratiche.* Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2022.

SALZMAN, Todd A.; LAWLER, Michael G. *A pessoa sexual.* Por uma antropologia católica renovada. São Leopoldo: UNISINOS, 2012.

SANNA, Ignazio. *Dignità umana e dibattito bioetico.* Roma: Edizioni Studium, 2009.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, 8 vols. São Paulo: Loyola, 2001-2006.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra os gentios.* Porto Alegre: Sulina, 1990.



TOMÁS DE AQUINO. *Comentário à Física de Aristóteles*. Porto: Tavares Martins, 1956.

TREMBLAY, Réal. Cristo e la morale. *In: TREMBLAY, Réal; ZAMBONI, Stefano (a cura di). Figli nel Figlio: una teologia morale fondamentale*. Bologna: Edizione Dehoniane, 2008.

VENDEMIATI, Aldo. *La legge naturale nella Summa Theologiae di S. Tommaso d'Aquino*. Roma: Edizione Dehoniane, 1995.

VIDAL, Marciano. L'etica teologica nell'era della globalizzazione. *Rivista di teologia morale*, Bologna, n. 166, p. 181-208, aprile-giugno, 2010.

VIDAL, Marciano. *Moral cristã em tempos de relativismos e fundamentalismos*. Aparecida: Santuário, 2007.

VIDAL, Marciano. *O matrimônio: entre o ideal cristão e a fragilidade humana*. Aparecida: Santuário, 2007.

ZACHARIAS, Ronaldo. *Ética e direitos sexuais*. São Paulo: Ideias & Letras, 2021.

ZACHARIAS, Ronaldo. Liberdade de consciência: os limites do recurso a Deus e à doutrina constante do Magistério da Igreja. *In: MILLEN, Maria Inês de C.; ZACHARIAS, Ronaldo (org.). Ética teológica e Direitos Humanos*. Aparecida: Santuário; São Paulo: SBTM, 2018. p. 265-294.





# O juízo moral sobre as técnicas de reprodução artificial nas Igrejas Católica, Ortodoxa, Luterana e Anglicana

Moral judgment on artificial reproduction techniques in Catholic, Orthodox, Lutheran and Anglican Churches

*Edson Adolfo Deretti\**

FACASC

*José Carlos Medeiros\*\**

FACASC

Recebido em: 22/02/2024. Aceito em: 26/03/2024.

**Resumo:** *Em muitos pontos doutrinais as Igrejas Católica, Ortodoxa, Anglicana e Luterana têm o mesmo parecer. Até o início do século XX, existiam poucas divergências no campo da bioética, porém as diferenças se acentuaram nas últimas décadas. A posição da Igreja Católica é muito clara e bem documentada. Porém a posição das demais igrejas históricas não é tão sistematizada. Procurou-se neste trabalho levantar os dados sobre o juízo moral de cada igreja histórica a respeito das técnicas de reprodução artificial. A pesquisa é do tipo documental-bibliográfica e utilizou-se do método comparativo para analisar as fontes. Buscou-se compreender a visão de conjugalidade, ato conjugal e status do embrião humano em cada igreja, pois esses pontos fundamentam a posição de cada igreja. A falta de um vínculo necessário entre as dimensões unitiva e procriativa no entendimento do ato conjugal pelas Igrejas Ortodoxa, Anglicana e Luterana as leva a ter uma posição mais liberal que a Católica. Além disso, nas*

\* Doutor em Teologia Moral (Universidade Lateranense – Academia Alfonsiana, Roma, 2017). Professor de Teologia Moral na Faculdade Católica de Santa Catarina (FACASC). Presbítero da Diocese de Joinville-SC.

E-mail: p\_edsonderetti@hotmail.com.

\*\* Mestre em Engenharia Mecânica (Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC), Joinville, 2017). Bacharel em Filosofia (Faculdade São Luís, Brusque, SC, 2021). Estudante do Bacharelado em Teologia e seminarista da Diocese de Joinville.

E-mail: zehmedeiros@gmail.com.





*igrejas Anglicana e Luterana há também um entendimento diverso sobre o status do embrião, o que traz menos restrições às técnicas de reprodução artificial.*

**Palavras-chave:** *bioética; reprodução artificial; Cristianismo.*

**Abstract:** *On many doctrinal points the Catholic, Orthodox, Anglican and Lutheran Churches have the same opinion. Until the beginning of the 20th century, there were few divergences in the field of bioethics, but the differences have become more pronounced in recent decades. The position of the Catholic Church is very clear and well documented. However, the position of other historic churches is not so systematized. This work sought to collect data on the moral judgment of each historic church regarding artificial reproduction techniques. The research is documentary-bibliographical and used the comparative method to analyze the sources. We sought to understand the vision of conjugality, the conjugal act and the status of the human embryo in each church, as these points underpin the position of each church. The lack of a necessary link between the unitive and procreative dimensions in the understanding of the conjugal act by the Orthodox, Anglican and Lutheran Churches leads them to have a more liberal position than the Catholic one. Furthermore, in the Anglican and Lutheran churches there is also a different understanding of the status of the embryo, which brings fewer restrictions on artificial reproduction techniques.*

**Keywords:** *bioethics; artificial reproduction; Christianity.*

## 1 Introdução

As questões bioéticas têm grande relevância na atualidade. Também o juízo das Igrejas quanto à moral matrimonial. Até o início do século XX, grande parte das Igrejas Cristãs Históricas compartilhavam o mesmo parecer para ambas as questões. O quadro mudou acentuadamente nas últimas décadas. A posição da Igreja Católica é mais fácil de ser percebida, pois são definidas em documentos que têm valor doutrinal vinculante aos fiéis que fazem parte dela.

De maneira especial esse artigo debruçou-se sobre o juízo a respeito das técnicas de reprodução artificial. Quando se trata da Igreja Católica, dois documentos têm especial relevância nesse tema, as instruções *Donum Vitae* de 1987, e *Dignitas Personae* de 2008, e por isso são utilizadas no trabalho. Para compreender o juízo sobre o tema específico, primeiro buscou-se compreender os conceitos de conjugalidade, ato conjugal, o *status* do embrião humano, pois tratam-se dos suportes que fundamentam a posição final sobre as técnicas de reprodução. O artigo buscou apresentar e compreender esses conceitos na perspectiva de cada uma das Igrejas Históricas escolhidas, para, por fim, responder à pergunta: qual a posição de cada Igreja sobre as técnicas de reprodução artificial?



A pesquisa utilizou de fontes documentais e bibliográficas e a análise realizada foi do tipo comparativa. O método comparativo consiste no confronto entre diferentes fontes buscando ressaltar as semelhanças e as diferenças. Essa análise foi aplicada comparando as posições das quatro Igrejas analisadas sobre a conjugalidade, ato conjugal, *status* do embrião e o tema principal que é o juízo sobre as técnicas de reprodução artificial.

O problema maior sobre o tema, e o que torna essa pesquisa relevante, é o fato de que a posição das Igrejas Ortodoxa, Luterana e Anglicana, não é tão bem documentada e sistematizada. Então buscou-se coletar materiais para compreender a posição de cada uma delas sobre as técnicas de reprodução artificial, assim como os elementos que justificam a posição adotada.

## 2 O juízo moral da Igreja Católica

A fim de compreender o juízo moral da Igreja Católica a respeito das técnicas de reprodução artificial é preciso compreender antes os fundamentos por trás do posicionamento. Para isso, a pesquisa explorará antes os conceitos de conjugalidade, ato conjugal, o *status* do embrião humano, para enfim apresentar o posicionamento sobre o assunto principal. Pois como bem define a instrução *Donum Vitae*: “Os valores fundamentais conexos com as técnicas de procriação artificial humana são dois: a vida do ser humano chamado à existência e a originalidade da sua transmissão no matrimônio” (Congregação para a Doutrina da Fé, 1987, 4).

Tanto o homem como a mulher são seres sexuados e isso se trata de uma característica dada por Deus a cada ser humano. A sexualidade marca toda a personalidade da pessoa de forma que não se tem um sexo, mas a pessoa é homem ou mulher. Tem-se então que a sexualidade não pode ser reduzida a um outro aspecto, trata-se de componente fundamental da pessoa. Mas se deve lembrar que ela não expressa toda a corporeidade ou personalidade da pessoa, cada um é mais que seu corpo e o corpo é mais que o próprio sexo (Sgreccia, 2014, p. 395-396).

A dualidade do sexo humano leva o ser humano a ter uma necessidade de uma relação de alteridade. Ainda que essa relação não precise acontecer necessariamente por meio de uma relação genital-sexual, a sexualidade tem em si mesma uma estrutura de caráter aberto à conjugalidade (Sgreccia, 2014, p. 401).



*Essa complementaridade se realiza plenamente, ainda que de modo não determinista (no sentido de que não se é obrigado a pôr em prática seu exercício), mas sempre com uma forte tendência, na conjugalidade, ou seja, na união física, psíquica e espiritual com o sexo oposto. [...] Quando o homem e a mulher se unem, se o ato é humano e pleno, envolve o corpo, o coração e o espírito; se uma dessas dimensões vem a faltar é sinal de que se trata de uma união humanamente incompleta e objetivamente falsa [...] Conjugalidade, então, diz totalidade, unidade que exprime dom recíproco e total das pessoas (Sgreccia, 2014, p. 401-402).*

Da conjugalidade nascem as dimensões unitiva e procriadora relacionadas ao ato sexual, e as dimensões familiar e social, que surgem do pacto de união e escolha interpessoal. O ato físico da união sexual implica a união de dois sexos e a atitude objetiva de procriação (Sgreccia, 2014, p. 404). Essa atitude de procriação pode ou não resultar na geração de uma nova vida, e nesse ponto pode já se debater a questão da pessoalidade do embrião humano, cuja posição da Igreja Católica continua irredutível apesar de muitas mudanças na sociedade.

“Desde o momento da concepção, a vida de todo ser humano deve ser respeitada de modo absoluto, porque o homem é, na terra, a única criatura que Deus quis por si mesma, e a alma espiritual de cada um dos homens é imediatamente criada por Deus” (Congregação para a Doutrina da Fé, 1987, 5). O fator cronológico do desenvolvimento não incide sobre o valor ontológico nem sobre o ético do feto (Sgreccia, 2014, p. 449-450).

A conclusão a partir da filosofia personalista é que o embrião tem o valor próprio da pessoa humana. As razões para essa conclusão são duas: 1) Do ponto de vista biológico: não há diferença substancial, mas apenas de desenvolvimento, entre a concepção e o nascimento; 2) Do ponto de vista filosófico: desde o momento da concepção está presente, ontologicamente, todo o valor da pessoa pois: a) o vínculo entre o corpo e a alma é substancial e não acidental; b) a personalidade humana e o ato existencial que realiza a natureza humana coincidem, o mesmo ato existencial alimenta o desenvolvimento que se não é completo desde o princípio se manifestar-se-á (Sgreccia, 2014, p. 456).

Com esses conceitos bem definidos é possível então apresentar e compreender o que a Igreja Católica fala sobre as técnicas de reprodução artificial. As técnicas que se propõe a auxiliar o casal na superação da infertilidade devem respeitar três bens fundamentais: 1) o direito à vida



em todos os seus estágios; 2) a unidade do matrimônio; 3) os valores humanos da sexualidade (Congregação para a Doutrina da Fé, 2008, 12).

Considerando esses fatores, uma técnica médica que auxilie o ato conjugal a cumprir o seu efeito procriativo, mas sem ferir a dimensão unitiva, pode ser realizado sem que exista uma ação imoral. Mas se a inseminação artificial substituir o ato conjugal, a procriação estará privada de sua perfeição, pois deixará de ser fruto da união física e espiritual dos esposos. O que se condena é a separação e um dualismo entre a dimensão biológica-fecundadora e a dimensão espiritual (Sgreccia, 2014, p. 508-509).

*“[...] é eticamente inaceitável para a Igreja a dissociação da procriação do contexto integralmente pessoal do ato conjugal, pois a procriação humana é um ato pessoal do casal homem-mulher, que não admite nenhuma forma de delegação substitutiva”* (Congregação para a Doutrina da Fé, 2008, 16).

No caso da fertilização *in vitro* e técnicas afins, além da ilicitude pelo fato de dissociar a procriação do ato conjugal, ainda existem outros problemas morais quanto à manipulação da vida (fecundação *in vitro*) e à destinação dos embriões produzidos. Normalmente são produzidos mais embriões do que o necessário, de forma que esses embriões extras são descartados ou utilizados em experiências (Sgreccia, 2014, p. 518). “A concepção *in vitro* é o resultado da ação técnica que preside a fecundação; ela não é nem obtida de fato, nem pretendida positivamente como a expressão e o fruto de um ato específico da união conjugal” (Congregação para a Doutrina da Fé, 1987, 5).

No caso da fecundação extracorpórea heteróloga, a situação é ainda mais complexa. A partir da doação do sêmen ou da utilização de uma mãe de aluguel há uma quebra da unidade matrimonial e parental. Quando um procedimento do tipo acontece, os cônjuges não são, ao menos em parte, os pais (Sgreccia, 2014, p. 537-538). Isso fere profundamente o matrimônio e o direito da pessoa de ser gerado como fruto direto de uma relação conjugal dentro do matrimônio.

Pode-se resumir que a posição da Igreja Católica é contrária às técnicas de fecundação artificial na medida em que elas substituem o ato conjugal, ferem a unidade da dupla dimensão da relação reduzindo o ato procriativo a uma mera ação biológica. Além disso, em muitas técnicas há ainda o desprezo pela vida presente em diversos embriões. Caso as



técnicas de reprodução artificial apenas auxiliem o processo procriativo, mas sem dissociá-lo da dimensão unitiva, sem substituir o ato conjugal e respeitando a humanidade do embrião, então a Igreja Católica pode aprovar tais técnicas.

### 3 O juízo moral da Igreja Ortodoxa

Primeiramente é preciso ter uma noção de como a Igreja Ortodoxa se posiciona em relação a ideia de conjugalidade e do ato conjugal. O sacerdote ortodoxo John Breck afirma que apesar das mudanças culturais no último século, pouco mudou na visão ortodoxa sobre a sexualidade. Trata-se de uma atividade que é maior do que a atividade genital, envolve toda a pessoa com sua mente, corpo e alma. A sexualidade foi criada e dada pelo Criador a cada ser humano e é um definidor da humanidade (Breck, 1998, p. 59).

A verdade para a Igreja Ortodoxa que está descrita na Bíblia é que Deus criou o ser humano como homem e mulher, e é a partir da criação no Éden que se tem a referência para o relacionamento entre um homem e uma mulher (Engelhardt, 2003, p. 301). As discussões sobre a sexualidade acabam muitas vezes indo ao encontro das dimensões unitiva e procriativa do ato sexual, entretanto, a Igreja Ortodoxa defende que se deve olhar para além disso.

*Somente quando chegamos a compreender que o vínculo entre marido e mulher é propriamente um compromisso mútuo baseado em um relacionamento de aliança, podemos entender o lugar da procriação e do prazer sexual dentro desse relacionamento (Breck, 1998, p. 61, tradução nossa).*

A partir desses dois pontos, fica claro que, à Igreja Ortodoxa, a relação sexual pertence propriamente a um ato monogâmico, heterossexual, abençoado e que expresse uma união conjugal. Sendo que a união conjugal se entende pela união profunda de homem e mulher que se tornam uma só carne podendo gerar uma nova vida, preencher um ao outro de amor e ajudarem-se mutuamente no caminho de salvação (Breck, 1998, p. 63).

Baseando-se em São João Crisóstomo, afirma-se que o aspecto físico do amor conjugal é essencial e que a sexualidade pertence ao processo criativo, mas sempre e somente quando direcionado a outro: esposo/a ou Deus (Breck, 1998, p. 67). Isso significa que o desejo sexual



não deve ser reprimido ou eliminado, mas purificado e direcionado de maneira apropriada (Breck, 1998, p. 68). Então dentro do pensamento ortodoxo conclui-se que: “[...] a finalidade última da relação conjugal não é a procriação nem a realização pessoal, mas a promoção da salvação mútua dos cônjuges” (Breck, 1998, p. 68, tradução nossa).

Então, apesar de reconhecer que parte integrante do matrimônio é gerar filhos, a Igreja Ortodoxa reconhece que um casal terá interesses para além da reprodução. Por isso, apesar de apoiar a reprodução e recomendar que nenhum casamento possa ser inteiramente fechado à geração de filhos, compreende-se que nem todo ato sexual precisa ter como objetivo a procriação (Engelhardt, 2003, p. 306).

Outro ponto a ser analisado é o *status* do embrião humano dentro do pensamento teológico da Igreja Ortodoxa. Como pontua Breck, apesar das divergências entre biólogos sobre o princípio da vida humana e disso levantar alguns debates entre os teólogos, a antropologia da Igreja Ortodoxa se firma na sacralidade e santidade de vida. Isso a leva a afirmar a pessoalidade do embrião desde o momento da concepção (Breck, 1998, p. 140). Tal posição teve uma declaração formal no Sínodo da Igreja da Grécia:

*O embrião tem um começo humano e uma perspectiva humana. Suas células, material genético, morfologia e fisiologia são inteiramente humanos. Além disso, seu potencial para se desenvolver exclusivamente em um ser humano perfeito, e nada mais, confirma sua existência humana (The Holy Synod of the Church of Greece, 2007, 25, tradução nossa).*

Além disso, este Sínodo declarou que independente do nome que se dê ao embrião, a fim de diferenciar seus estágios, ele é desde o princípio um ser humano e por isso um ser com direitos invioláveis (The Holy Synod of the Church of Greece, 2007, 27).

A fim de compreender a posição da Igreja Ortodoxa a respeito da utilização de métodos contraceptivos é preciso esclarecer a posição sobre a sexualidade matrimonial. Conforme afirma Engelhardt, a sexualidade carnal e a reprodução devem ser consumadas dentro de um matrimônio entre um homem e uma mulher. Entretanto, também se afirma como uma das proposições gerais da bioética da Igreja Ortodoxa que a sexualidade carnal pode ser praticada com objetivos que não sejam a reprodução, pois o matrimônio é, em primeiro lugar, um instrumento de companheirismo e amor mútuo para alcançar a salvação (Engelhardt, 2003, p. 297). A



Igreja Ortodoxa condena o *ethos* contraceptivo, ou seja, uma visão de mundo que influencia e distorce o propósito do matrimônio levando a uma limitação do número de filhos em prol de um estilo de vida luxuoso e confortável do casal (Engelhardt, 2003, p. 341). Apesar dessa condenação, como o pensamento da Igreja Ortodoxa defende que nem todo ato sexual precisa ter como fim objetivo a procriação, então a dimensão procriativa do matrimônio é mais uma atitude global do que de atos individuais.

A Igreja Ortodoxa compreende então que um casal, se tiver razões suficientes, pode utilizar de diferentes meios para evitar o nascimento dos filhos. No pensamento da Igreja Ortodoxa não há diferenciação entre métodos contraceptivos naturais ou artificiais, desde que não sejam métodos abortivos. A preocupação primeira é com o ascetismo dentro do matrimônio em orientação à santidade (Engelhardt, 2003, p. 345-346). A contracepção não é tratada como norma, mas em circunstâncias especiais e sob orientação espiritual, os casais podem utilizar de diversos meios para evitar uma gravidez. Mesmo que se considere a condição como não ideal, não existe uma condenação da utilização dos métodos contraceptivos, o que é condenado é uma visão matrimonial totalmente fechada à fecundação e procriação (Engelhardt, 2003, p. 348).

A partir das considerações do pensamento da Igreja Ortodoxa sobre conjugalidade, *status* do embrião e da contracepção, é possível compreender o seu posicionamento a respeito das técnicas de reprodução artificial. Pelo entendimento do ato conjugal, qualquer técnica que envolva uma terceira pessoa como doador/a do sêmen ou do óvulo trata-se de um adultério (Engelhardt, 2003, p. 323). “Por outro lado, não há razões para condenar intervenções nas quais uma terceira pessoa 1) não se torna parente ou 2) não tem participação no ato sexual” (Engelhardt, 2003, p. 324).

Entretanto, há uma preocupação com o afastamento da concepção do ato sexual. O ser humano, que é capaz de decidir quando outra vida humana terá o seu início é algo que se coloca em certa medida contra a vontade de Deus, podendo isso ficar sob o controle total dos pais e dos laboratórios (The Holy Synod of the Church of Greece, 2007, 38). Apesar de uma concepção fora do útero, como é o caso da fertilização *in vitro* estar longe do ideal, não é visto como um problema moral sério. E como as técnicas auxiliam o nascimento de uma criança, considera-se aceitável em casos específicos. Entretanto, há uma preocupação para que a exceção não se torne regra (Engelhardt, 2003, p. 328).



O grande problema moral ligado à fertilização *in vitro* deve-se à produção extra de embriões, que costumam ser congelados ou descartados (Engelhardt, 2003, p. 328). O Sínodo da Igreja da Grécia de 2007, que tratou sobre o assunto, coloca esse ponto como um dos principais para ver esse tipo de técnica como problemática.

*Os chamados “embriões excedentes” são preservados em estado congelado (criopreservação) para futuramente serem utilizados pelos pais biológicos; ou para ser doado a outros “pais”; ou experimentar; ou para ser usado para organogênese para cobrir necessidades de transplante; ou, finalmente, ser destruído. A Igreja não pode dar sua bênção para nenhum dos itens acima. A antropologia e a teologia cristã ortodoxa não podem justificar a existência de embriões independentes do procedimento de gravidez. Cada embrião constitui a imagem de Deus e deve ter a chance de se tornar semelhante a Ele (The Holy Synod of the Church of Greece, 2007, 40).*

Entretanto, desde que se respeite a integridade do embrião, as técnicas de reprodução artificial são vistas como uma possibilidade a ser explorada. Como podem auxiliar casais com problemas de fertilidade a gerar vida, essas técnicas podem ser vistas ao menos como não pecaminosas, ainda que não expressem o ideal do processo reprodutivo (Breck, 1998, p. 188).

#### 4 O juízo moral da Igreja Luterana no Brasil

A compreensão de qualquer debate ético ou moral que envolve a Igreja Luterana deve levar em consideração as particularidades do protestantismo em relação ao catolicismo e ao ortodoxismo. De acordo com Sinner (2010), “os Luteranos são caracterizados por um estilo de vida sem proibições e sem a imposição de regras de comportamento que possam ter como objetivo a obtenção da salvação”. Isso está de acordo com a ideia de Lutero de que a salvação se dá somente pela graça de Deus mediante a fé (Sinner, 2010), o que não significa que as boas obras sejam irrelevantes, mas que elas não geram justificação, são um resultado da ação da graça divina.

*Os reformadores luteranos desenvolveram um método útil para lidar com questões de moralidade e ética. Ele serve para proteger o Evangelho das tentações de postular exigências adicionais à graça de Deus e para ver em que contexto as questões relativas à família, ao matrimônio e à sexualidade*



*humana podem ser abordadas do ponto de vista luterano. Por conseguinte, propomos que a doutrina dos dois reinos sirva de ferramenta útil para tratar desses assuntos* (Federação Luterana Mundial, 2006).

A partir disso, é preciso considerar também que a noção da conjugalidade entre um casal na perspectiva do luteranismo em relação às Igrejas Católicas e Ortodoxas difere primeiramente pelo fato do matrimônio não ser considerado um sacramento. “Para que a união entre duas pessoas tenha validade, é suficiente contrair núpcias na presença do Juiz de Paz” (Brunken, 1988). Considerando a doutrina de dois reinos, um reino secular e um espiritual, as questões relativas à família, matrimônio e sexualidade são questões civis. Entretanto, isso não significa submeter-se inteiramente àquilo que é aceito socialmente. Enquanto no reino secular usa-se da razão para tomar as melhores decisões em favor do próximo, o reino espiritual utiliza dos ensinamentos bíblicos para perguntar-se o que agrada a Deus e assumir um papel crítico (Federação Luterana Mundial, 2006).

O matrimônio, para os luteranos, têm como objetivo muito importante ser um espaço de realização e desenvolvimento. A procriação, apesar de importante, não é tratada como algo essencial ao matrimônio (Federação Luterana Mundial, 2006). A decisão de ter filhos é algo de foro íntimo do casal, de forma que o casal, considerando a sua realidade pessoal e social, pode decidir não ter filhos. Quanto aos métodos que podem ser utilizados para evitar uma gravidez, os luteranos costumam colocar como critério principal a responsabilidade com o próximo. Dessa forma eles rejeitam o aborto, pois outro ser é afetado. Outros métodos anticoncepcionais que possam ter efeitos abortivos como o dispositivo intrauterino (DIU) ou a “pílula do dia seguinte”, também são vistos com ressalva, e os luteranos são desaconselhados a utilizá-los. Apesar de haver uma preferência pelos métodos naturais de anticoncepção, pelo fato de afetarem menos o corpo humano, a utilização de contraceptivos artificiais não é proibida (Altamann, 1982, p. 31-32). Por fim, vale ressaltar que ainda há um consenso de que a relação sexual é algo que deve ser vivido somente dentro de uma relação de compromisso exclusivo vivido numa relação heterossexual (Federação Luterana Mundial, 2006).

A partir da união dos gametas masculinos e femininos, ou seja, a partir do zigoto, há presença de uma vida humana. Ainda que se possa discutir o *status* pleno de personalidade do embrião. O caráter humano mínimo do embrião é justificado considerando que: “Ele não é visto



como um produto da reprodução feita por meio de máquinas, mas a sua personalidade é reconhecida. Assim a humanidade do embrião é reconhecida” (Westphal, 2006, p. 56).

Cabe ressaltar que para alguns o *status* de personalidade do embrião e do feto é adquirida de forma gradual, atingindo a plenitude somente no nascimento. “Portanto, um embrião exige cuidado e proteção, pois não é simplesmente uma “coisa”, mas também não se pode exigir o mesmo cuidado e proteção que se dá a um bebê nascido” (Sinner, 2010). Dessa forma, os luteranos podem em muitos casos assumir uma posição menos radical que a da Igreja Católica, ainda que possam existir aqueles que possuam uma posição tão rígida quanto tal.

Como a tradição luterana apoia o bem-estar geral da família e apoia a geração de filhos pelo casal unido, mas reconhece as dificuldades que alguns casais têm de conseguir gerar uma vida, de maneira geral não há impedimentos para as técnicas de reprodução assistida (Sinner, 2010). O fato de o embrião ser gerado fora do útero humano e ser congelado não se apresenta como um impedimento, em parte pela diferença de *status* que o embrião tem e também pela noção de conjugalidade que não obriga que a vida seja concebida única e exclusivamente dentro da relação sexual.

Entretanto há algumas recomendações que aparecem em diferentes reflexões para ajudar a guiar o discernimento de cada fiel luterano. Para Westphal, “antes de se propor ao casal infértil a possibilidade de buscar as técnicas artificiais de reprodução, é necessário apresentar a opção da adoção” (2006, p. 60). Isso está de acordo com a ideia de promoção da vida que os luteranos valorizam. Ainda de acordo com esse critério de promoção da vida, recomenda-se que os embriões a serem congelados sejam em menor número possível, isso para evitar problemas relativos ao uso dos embriões em pesquisas e modificações genéticas. Há também a recomendação que o embrião seja gerado a partir dos gametas do casal que está unido em matrimônio.

*A tradição luterana incentiva a construção da família estável, contudo, há restrições em relação à doação de sêmen e óvulos por terceiros, uma vez que uma criança deveria ser concebida com o óvulo da mãe e o sêmen do pai, com os quais conviverá em família após o nascimento e, de certo modo, mesmo antes (Sinner, 2010).*

Atenta-se ainda para o fato de que um desejo exagerado pela maternidade e paternidade pode acabar por destruir os laços afetivos e



espirituais da geração de uma vida, reduzindo a um processo puramente biológico e criando um caráter industrial e mercadológico (Westphal, 2006, p. 68). A doação de um embrião para outro casal ou do esperma no caso de infertilidade do homem não são totalmente proibidas. Entretanto, nesses casos a infertilidade deve estar bem comprovada. No caso da doação de esperma, que gera então uma fecundação heteróloga, sob as dúvidas de que poderia ser um adultério, recomenda-se que o esperma seja doado por um homem casado e com autorização da esposa. Em ambos os casos de doação a ideia é que seria a doação de um filho ao casal infértil (Westphal, 2006, p. 75).

## 5 O juízo moral da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil

A Igreja Episcopal Anglicana do Brasil é o ramo mais antigo e mais organizado no país e está associado à Comunhão Anglicana que reúne todas as igrejas anglicanas em comunhão com a Sé de Cantuária. Entretanto, cada uma das igrejas pode tomar as suas decisões isoladamente e não prestam uma obediência ao bispo da Cantuária. Trata-se de uma espécie de democracia liberal (Quintão, 2010). O anglicanismo tem duas fontes de doutrina que remontam à sua origem: *Os 39 Artigos da Religião* e *O Livro de Oração Comum*. Um olhar nesses documentos básicos da fé anglicana apresenta a primeira visão geral a respeito do ato conjugal.

*Os 39 Artigos da Religião* foram estabelecidos em 1563 no âmbito da reforma promovida pelo rei Henrique VIII. No artigo XXV, foi rejeitado o matrimônio como um sacramento devidamente instituído por Jesus Cristo, ele seria uma imitação dos verdadeiros sacramentos que atesta um modo válido de vivência, mas sem a mesma importância do Batismo e da Eucaristia (Igreja Episcopal Anglicana, p. 6). Mas por reconhecer o valor, ainda que menor, do matrimônio, no *Livro de Oração Comum*, que define a liturgia da igreja anglicana, há um rito para a sua celebração. Entre as promessas de fidelidade do casal e preces para a felicidade do mesmo tem-se a seguinte oração: “Para que tenham sabedoria na educação de suas crianças, caso desejem tê-las e seja da tua vontade; Senhor, na tua bondade, ouve nossa oração” (Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, 2020, p. 606). O que chama atenção é o fato de expressar na oração a decisão de ter ou não filhos como algo próprio do casal. Como afirma o Rev. Aldo Quintão, “a intenção planejada de ter filhos envolve um ato de amor que em muitas vezes inexistente numa



relação não programada”. Apesar disso, ele também deixa claro que não pode responder por todos os fiéis, pois isso seria agir contra o princípio democrático que existe dentro da Igreja Anglicana.

Apesar de não existir uma posição oficial da Igreja Anglicana, pois a própria concepção não permite que exista, a Comunhão Anglicana se reúne periodicamente nas Conferências de Lambeth para discutir e apresentar resoluções que servem de orientação para as igrejas locais. Na conferência de 1930, os bispos reunidos se debruçaram sobre várias questões acerca do matrimônio, afirmaram por exemplo que a função do sexo é algo nobre dado ao ser humano pelo próprio Deus e que isso é realizado da maneira mais sublime dentro de uma relação matrimonial monogâmica (The Lambeth Conference, 2005, p. 7). Mas na mesma conferência houve a resolução que marcou a mudança do entendimento sobre os métodos contraceptivos artificiais.

*Onde existe claramente uma obrigação moral de limitar ou evitar a paternidade, o método deve ser decidido com base em princípios cristãos. O método primário e óbvio é a abstinência completa de relações sexuais (na medida em que for necessário) numa vida de disciplina e autocontrole vivida no poder do Espírito Santo. No entanto, nos casos em que existe uma obrigação moral claramente sentida de limitar ou evitar a paternidade, e onde existe uma razão moralmente sólida para evitar a abstinência completa, a Conferência concorda que outros métodos podem ser utilizados, desde que isso seja feito à luz dos mesmos princípios cristãos. A Conferência registra a sua forte condenação da utilização de quaisquer métodos de controle da concepção por motivos de egoísmo, luxo ou mera conveniência (The Lambeth Conference, 2005, p. 8, tradução nossa).*

Em 1958, a liberação em relação aos contraceptivos aumentou, implicando também numa mudança no entendimento sobre o matrimônio em si, e a relação conjugal do casal. Segundo o novo entendimento, o nexos obrigatório entre relação sexual e procriação não existe. O sexo é algo bom em si e pode ser realizado sem a necessidade de buscar a procriação (The Lambeth Conference, 1958, p. 145-146).

Outra declaração orientativa muito importante, mas essa a respeito do *status* do embrião humano, aconteceu no Sínodo Geral realizado em 2003. No sínodo foi declarado que toda a vida humana, mesmo aquele ainda em desenvolvimento, é uma criação da imagem de Deus e, portanto, algo sagrado (General Synod, 2003, p. 8-9).



O Sínodo ainda destaca três características do embrião recém-formado: 1) a formação de um genoma único; 2) algumas das células desse embrião não geram partes do seu corpo, mas os meios pelos quais será alimentado; 3) o embrião pode se dividir formando gêmeos idênticos. Dessa forma, o embrião se encontra num estado em que é ao mesmo tempo uma singularidade e dependente da relação com outro ser (General Synod, 2003, p. 11). O embrião antes de 14 dias, é constituído por uma quantidade de células que não são diferenciáveis, e formam não somente o feto, mas a placenta e o cordão umbilical. A partir desses pontos argumenta-se que não há uma identidade contínua durante todo o desenvolvimento do embrião e, dessa forma, o *status* moral não pode ser o mesmo (General Synod, 2003, p. 17).

A identidade humana só seria alcançada após esses primeiros 14 dias, pois após isso começa a diferenciação das células, a base do sistema nervoso e a formação das partes externas (placenta, cordão umbilical). Antes do 14º dia de gestação, portanto, haveria somente o potencial de vida humana (General Synod, 2003, p. 17-18). A partir desse ponto de vista, conseqüentemente, as técnicas de reprodução artificial são permitidas, não tendo nenhuma restrição acerca da forma de obter os óvulos ou esperma.

Da mesma forma, o congelamento de um embrião com menos de 14 dias não é um problema, por não se tratar de uma vida de fato formada. O principal critério acaba sendo após isso a felicidade do casal e o bem-estar de toda a humanidade. A Igreja Anglicana não busca dar respostas finais sobre as questões morais, mas orientar as pessoas a buscarem a felicidade e o bem de todos (Quintão, 2010). A visão acerca da relação sexual como sendo unitiva e não necessariamente procriativa, cria uma separação que permite que a procriação também seja separada do sexo, fortalecendo a visão de apoio as técnicas de reprodução artificial (Sutton, 1996).

Quando se trata das fertilizações heterólogas há uma divisão maior, pois há aqueles que defendem que o mais importante é a origem da criança e outros que defendem que o mais importante são os laços da criação. Apesar de não considerar a doação de gametas por um terceiro como adultério, esse tipo de concepção é visto como uma possível ameaça ao matrimônio (Sutton, 1996). Além disso, a concepção por mães solteiras ou casais homossexuais também é vista com cautela, pois negar previamente a possibilidade de a criança ter uma mãe ou um pai seria um problema (Sallam; Sallam, 2016, p. 37-38).



## 6 Considerações Finais

Entre as quatro igrejas apresentadas, a Igreja Católica é a que possui a posição mais restritiva em relação às técnicas de reprodução artificial. O entendimento se baseia em dois pontos principais, o necessário vínculo entre as dimensões unitiva e a procriativa do matrimônio e consequentemente das relações sexuais. De forma que qualquer técnica que fira essa unidade não pode ser aceita. Além disso, no caso da fertilização *in vitro*, há ainda uma série de restrições devido ao embrião ser considerado humano desde a concepção, logo, congelá-lo ou descartá-lo seria um ato antiético.

As outras três tradições vão divergir da Igreja Católica quanto ao entendimento do ato conjugal, não estabelecendo um vínculo necessário entre as dimensões unitiva e procriativa. Dessa forma, nem todo ato sexual precisa estar aberto a gerar uma vida. A dimensão unitiva tem um peso maior na compreensão da conjugalidade. Isso tem como consequência que o fato de o embrião ser gerado fora da relação sexual não constitui um problema ético. No caso da Igreja Ortodoxa, as restrições se baseiam mais no entendimento sobre o embrião humano. Como também consideram que a vida humana inicia na concepção, então também se posicionam contra as técnicas que possam levar à manipulação ou descarte de embriões.

As Igrejas Luterana e Anglicana são mais liberais em relação às técnicas de reprodução artificial, pois além da posição sobre a conjugalidade que não estabelece vínculo necessário entre relação sexual e procriação, tem um entendimento sobre o embrião humano que não o considera um ser humano pleno. Dessa forma, congelar ou até mesmo doar um embrião não constitui um problema ético. Ainda existem restrições contra a manipulação, e uma possível mercantilização do processo reprodutivo, pois mesmo não sendo um ser humano pleno, o embrião humano ainda é considerado algo sagrado como criatura divina.

## 7 Referências Bibliográficas

ALTAMANN, Walter. Planejamento familiar e ética evangélica. *Matrimônio em debate*: revista do CEM, São Leopoldo, ano V, n. 2, p. 30-34, 1982, p. 31-32. Disponível em: [https://issuu.com/portalluteranos/docs/revista\\_do\\_cem\\_ano\\_v\\_n\\_2\\_1982](https://issuu.com/portalluteranos/docs/revista_do_cem_ano_v_n_2_1982).



BRECK, John. *The Sacred Gift of Life: Orthodox Christianity and bioethics*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1998.

BRUNKEN, Werner. *A Bênção Matrimonial na Perspectiva Evangélica*. Editora Sinodal e Escola Superior de Teologia, 1988. Disponível em: <https://www.luteranos.com.br/textos/a-bencao-matrimonial-na-perspectiva-evangelica>.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Instrução sobre o respeito à vida humana nascente e a dignidade da procriação*. Vaticano: 1987. Disponível em: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19870222\\_respect-for-human-life\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_po.html).

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Instrução Dignitas Personae sobre algumas questões de bioética*. Vaticano: 2008. Disponível em: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20081208\\_dignitas-personae\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_po.html).

ENGELHARDT, Hugo Tristram. Trad. Luciana Moreira Pudenzi. *Fundamentos da Bioética Cristã Ortodoxa*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

FEDERAÇÃO LUTERANA MUNDIAL. *Matrimônio, Família e Sexualidade Humana: Proposta de Diretrizes e Procedimentos para um Diálogo Respeitoso*. 2006. Disponível em: <https://www.luteranos.com.br/textos/matrimonio-familia-e-sexualidade-humana-1>.

GENERAL SYNOD. *Embryo research: some christian perspectives*. 2003.

IGREJA EPISCOPAL ANGLICANA DO BRASIL. *Livro de Oração Comum*. Porto Alegre: Livraria Anglicana, 2020.

IGREJA EPISCOPAL ANGLICANA. *Os 39 Artigos da Religião*. Disponível em: [http://www.teologia.org.br/estudos/39\\_artigos\\_da\\_religiao.pdf](http://www.teologia.org.br/estudos/39_artigos_da_religiao.pdf).

QUINTÃO, Aldo. *Anglicanismo*. 2010. Disponível em: <https://www.vidaconcebida.com.br/anglicanismo.html>.

SALLAM, H. N.; SALLAM, N. H. Facts, views & vision in ObGyn. *Religious aspects of assisted reproduction*. v. 8, n. 1, p. 33-48, 2016.

SUTTON, Agneta. *Eubios Journal of Asian and International Bioethics*. Three Christian Views on Assisted Conception and Marriage – The



Roman Catholic Church, Church of England and Presbyterian Church of Scotland. v. 6, 1996. Disponível em: [eubios.info/EJ64/EJ64H.htm](http://eubios.info/EJ64/EJ64H.htm).

SGRECCIA, Elio. *Manual de Bioética: fundamentos e ética biomédica I*. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

SINNER, Rudolf von. *Luteranismo*. Site informativo do IPGO Centro de Reprodução Humana. 2010. Disponível em: <https://www.vidaconcebida.com.br/luteranimso.html>.

THE HOLY SYNOD OF THE CHURCH OF GREECE. *Basic Positions on the Ethics of Assisted Reproduction*. Athens, 2007.

THE LAMBETH CONFERENCE. *The Encyclical Letter from the Bishops together with the Resolutions and Reports*. London: SPCK and Seabury Press, 1958. Disponível em: <https://archive.org/details/lambethconferenc0000unse/page/n221/mode/2up>.

THE LAMBETH CONFERENCE. *Resolutions Archive from 1930*. Anglican Communion Office, 2005.

WESTPHAL, Euler Renato. *Bioética*. São Leopoldo: Sinodal, 2006.





# 60 Anos da *Sacrosanctum Concilium* e a contribuição do artista sacro pós-conciliar, Dom Ruberval Monteiro da Silva

60 Years of *Sacrosanctum Concilium* and the  
contribution of the post-conciliar sacred artist  
Dom Ruberval Monteiro da Silva

*Marcio Luiz Fernandes\**

PUCPR

*Fernanda Oliveira da Costa\*\**

PUCPR

Recebido em: 24/02/2024. Aceito em: 04/04/2024.

**Resumo:** *Os sessenta anos da promulgação da constituição sobre a liturgia, a Sacrosanctum Concilium, representa um marco importante para a Igreja Católica em todo o mundo. Entre as diversas reflexões referentes a aspectos litúrgicos está o tema da arte sacra. No Brasil, as iniciativas fomentadas pelo movimento litúrgico, desde o início do século XX, proporcionaram vivências centradas no mistério pascal de Cristo e na participação ativa dos fiéis, que depois encontraram ressonância e confirmação no documento conciliar sobre a liturgia. Somente*

\* Doutor em Psicologia (Universidade de São Paulo, 2007). Mestre em Teologia Fundamental com especialização em Ciências da Religião (Pontifícia Universidade Lateranense, 2004). Professor do Programa de Mestrado e Doutorado em Teologia da PUCPR e do Studium Theologicum de Curitiba. ORCID: 0000-0002-0944-1676.

E-mail: marcio.lui@pucpr.br.

\*\* Doutoranda em Teologia (Pontifícia Universidade do Paraná, PUCPR, Curitiba). Mestre em Teologia (Pontifícia Universidade do Paraná, PUCPR, Curitiba, 2016). Especialista em Liturgia e Arte Sacra (Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo, 2008). Especialista em Jornalismo Científico (Universidade do Vale do Paraíba, UNIVAP, São José dos Campos, SP, 2010). Bacharel em Comunicação Social (Universidade Braz Cubas, Mogi das Cruzes, SP, 1994).

E-mail: feroliveiracosta@gmail.com





*no final da década de 1970 e início de 1980 a renovação litúrgica começou a aparecer na arte presente nas igrejas brasileiras, graças a atuação de artistas pós-conciliares como Claudio Pastro e Dom Ruberval Monteiro da Silva, OSB, que buscaram referências da arte primitiva cristã para a composição iconográfica, conforme inspiração trazida pelo Concílio Vaticano II; uma dessas imagens referenciais é o Pantocrator, o Cristo glorioso, encontrado em muitas igrejas cristãs do primeiro milênio. O presente artigo apresenta o monge beneditino e artista paranaense D. Ruberval Monteiro da Silva através do primeiro Pantocrator pintado por ele em 1992, localizado na capela do Mosteiro da Ressurreição em Ponta Grossa, Paraná, destacando os elementos pictóricos que convergem com o espírito da renovação litúrgica, bem como as impressões de frequentadores daquele espaço celebrativo sobre a pintura, que podem ajudar a compreender como a arte sacra contribui para uma experiência com Cristo de forma pessoal e comunitária.*

**Palavras-chave:** *Sacrosanctum Concilium; arte sacra; Dom Ruberval Monteiro da Silva.*

**Abstract:** *The sixty years since the promulgation of the constitution on the liturgy, Sacrosanctum Concilium, represents an important milestone for the Catholic Church throughout the world. The theme of sacred art figures among several reflections regarding liturgical aspects. In Brazil, the initiatives promoted by the liturgical movement since the beginning of the 20th century provided experiences centered on the paschal mystery of Christ and the active participation of the faithful, which later found resonance and confirmation in the conciliar document on the liturgy. Only in the late 1970s and early 1980s did liturgical renewal begin to appear in the art present in Brazilian churches thanks to the work of post-conciliar artists such as Claudio Pastro and Dom Ruberval Monteiro da Silva, OSB. These artists sought references from primitive Christian art for iconographic composition according to inspiration brought by the Second Vatican Council; one such referential image is the Pantocrator, the glorious Christ, found in many Christian churches of the first millennium. This article presents the Benedictine monk and artist from Paraná, D. Ruberval Monteiro da Silva, through his first Pantocrator painted in 1992 and located in the chapel of the Resurrection Monastery in Ponta Grossa, Paraná. This article highlights the pictorial elements that converge with the spirit of liturgical renewal, as well as the impressions about the painting of those who frequent the celebratory space, which can help to understand how sacred art contributes to an experience with Christ in a personal and communal way.*

**Keywords:** *Sacrosanctum Concilium; sacred art; Dom Ruberval Monteiro da Silva.*

## Introdução

Entre diversas análises e reflexões pastorais importantes a serem feitas após os 60 anos da *Sacrosanctum Concilium*, a arte sacra



é um ponto a se destacar, seja pelo interesse crescente sobre o tema, seja para considerar os frutos pós-conciliares sob o viés de artistas sacros brasileiros como sugeriu Fernandes (2015, p. 797) em seu comentário sobre a recepção artística na América Latina do Concílio Vaticano II, a saber, a divulgação de artistas como Claudio Pastro e Cerezo Barredo que contribuíram para “o aprofundamento de tantos outros artistas que por meio de suas obras foram condicionados pelo evento conciliar”. Desde o movimento litúrgico que preparou os caminhos para a reforma litúrgica expressa na constituição conciliar, as iniciativas pastorais de mudança alcançaram diretamente os espaços celebrativos, para os quais o sétimo e último capítulo da *Sacrosanctum Concilium* dedicou o tema “Arte sacra e as sagradas alfaias” (SC, n. 122-130), embora todo documento traga orientações pertinentes que norteiam a elaboração de programas iconográficos nas igrejas, centrados no mistério pascal de Cristo. A motivação dos papas, desde São Paulo VI, para a participação dos artistas na vida da Igreja também contribuiu como apoio para as mudanças, não obstante a falta de formação do clero nessa área tenha sido um obstáculo para avanços mais significativos.

No Brasil, nas últimas décadas do século XX, graças a artistas imbuídos do renovado espírito da liturgia como Claudio Pastro, Madre Dorotéia Rondon Amarante<sup>1</sup> e Dom Ruberval Monteiro da Silva, OSB, as pessoas começaram a ter contato com as fontes iconográficas cristãs do primeiro milênio, como por exemplo o Pantocrator. O retorno às fontes bíblicas e patrísticas fez emergir a relevância de pinturas e mosaicos das igrejas dos primeiros séculos do cristianismo, nas quais Cristo é sempre o centro da composição. Qual impacto essa referência imagética traz para os fiéis de hoje? É um elemento decorativo ou um elemento litúrgico? Sem pretensão conclusiva, esse artigo apresenta um pequeno recorte de pesquisa<sup>2</sup> que pode elucidar a função da arte sacra no espaço celebrativo, através da pintura do Pantocrator de autoria de D. Ruberval Monteiro da Silva, OSB, localizada na capela do Mosteiro da Ressurreição, em Ponta Grossa, Paraná.

<sup>1</sup> Madre Dorotéia foi a primeira abadessa do mosteiro beneditino Nossa Senhora da Paz, no Rio de Janeiro. Era uma excelente artista admirada por Claudio Pastro (Tommaso, 2013, p. 35).

<sup>2</sup> Pesquisa de doutorado intitulada “As obras de Dom Ruberval Monteiro da Silva no estado do Paraná e a arte sacra pós Concílio Vaticano II”, aprovada no CEP, sob parecer n. 5.429.670, CAAE n. 58569722.0.0000.0020.



## 1 Reforma litúrgica e arte sacra no Brasil

Até a década de 1980, a referência de arte sacra no Brasil estava muito vinculada à arte barroca, com sua riqueza ornamental e um estilo próprio de produção artística para o culto religioso: os santos dos altares e procissões, os retábulos ricos em detalhes, os objetos e as vestimentas suntuosas dos sacerdotes e seus auxiliares, entre outros elementos. Mesmo sendo um período posterior ao Concílio Vaticano II, muitos bispos e padres mantinham essas referências como modelos adequados de decoração para o interior das igrejas; referências que, na verdade, já estavam influenciadas pelo racionalismo e romantismo, e que perpetuavam o sentimentalismo das devoções em detrimento da centralidade do mistério pascal. Considerando que a arte sacra está intrinsecamente a serviço da liturgia, o ordenamento das imagens no presbitério não condizia muitas vezes com o mistério celebrado, pois imagens de santos padroeiros ficavam em destaque nos altares, por vezes acima da cruz de Cristo. Claudio Pastro, o artista sacro brasileiro que colaborou significativamente para a reforma litúrgica, lamentava que no Brasil não houvesse “bons exemplos de espaços sagrados, mesmo após o Concílio Vaticano II” (Pastro, 1993, p. 12).

De fato, a reforma litúrgica proposta pela constituição *Sacrosanctum Concilium*, primeiro documento aprovado no Concílio em dezembro de 1963, já vinha sendo gestada pelo Movimento Litúrgico, cujas atividades no Brasil datam da década de 1930, sendo que “a primeira missa *versus populum* aconteceu em 11 de julho de 1933 pelo monge beneditino Dom Martinho Michler, durante um retiro espiritual para poucos rapazes” (Silva, 1983, p. 41). As experiências litúrgicas que se faziam nessa época entusiasmavam os participantes a ponto de relatarem que

*a Liturgia é a vida da Igreja, a nossa vida, a presença da vida de Cristo na Igreja que perfaz o seu Corpo Místico. Sim, a Liturgia constitui o prolongar-se do divinamente humano (Encarnação) que é Cristo vitorioso (Ressurreição) no seu Corpo glorioso que é a Igreja, nós que celebramos os seus Mistérios, nós que oramos a sua oração, na força do Espírito Santo, para a glória de Deus Pai. A Redenção se faz presente, todo o cosmos é presente participando da vitória desta vida presente na e pela Liturgia, tendo como seu centro a santa Missa, já antevivendo assim o reino escatológico* (Silva, 1983, p. 47).



Segundo Silva, essa era a ideia central presente nos cursos dados por Dom Martinho Michler em total consonância com o que afirmaria o documento conciliar: “A Liturgia é o cume para o qual tende a ação da Igreja e, ao mesmo tempo, é a fonte donde emana toda a sua força” (SC, n. 10). E ainda, quando o documento exorta a prolongar a vivência litúrgica para a vida, afirma que:

*E do mesmo Apóstolo aprendemos que devemos sempre trazer em nosso corpo a morte de Jesus para que também a sua vida se manifeste em nossa carne mortal. Razão porque suplicamos ao Senhor no sacrifício da missa que nós mesmos, pela ‘aceitação da oblação da hóstia espiritual’, sejamos feitos eterna dádiva sua* (SC, n. 12).

Fica assim evidente que a reforma litúrgica, ou seja, as mudanças e adequações necessárias para uma vivência celebrativa centrada em Cristo alcançasse também a arte presente nas igrejas. Os bispos conciliares dedicaram o último capítulo do documento *Sacrosanctum Concilium* para “A arte sacra e as sagradas alfaias”, no qual destacam as belas artes, principalmente a arte sacra “entre as mais nobres atividades do espírito humano” (SC, n. 122); mesmo não considerando próprio nenhum estilo artístico, os bispos recomendam “que a arte goze de livre exercício na Igreja, contanto que, com a devida reverência e honra, sirva aos sagrados templos e às cerimônias sacras” (SC, n. 123); e orientam aos Ordinários que, “promovendo e incentivando a arte verdadeiramente sacra, visem antes a nobre beleza que a mera suntuosidade” (SC, n. 124) e que sejam cuidadosamente retiradas as obras de arte que repugnam à fé ou que sejam medíocres ou simulacros de arte. E, ainda, que as imagens “sejam expostas com moderação quanto ao número, com conveniência quanto à ordem, para que não causem admiração ao povo cristão nem favoreçam devoções menos corretas” (SC, n. 125). De certo, os bispos conciliares estavam conscientes das inconformidades presentes nas igrejas do mundo todo, a ponto de tratarem desses pormenores práticos.

Em se tratando de Brasil, do início do século XX, a religião católica predominava em todo território nacional, sendo as igrejas grandes marcos das cidades. Com um modo de ser fortemente clerical (as missas rezadas em latim), os fiéis, em sua maioria analfabetos, se apegavam aos santos de devoção que lhes abriam de algum modo o mundo transcendente. No interior das igrejas barrocas, coloniais ou neogóticas, entretanto, era possível fazer uma experiência religiosa, “última expressão de um povo que balbucia o sagrado” (Pastro, 1993, p. 169), pois que, tanto no



exterior como no interior dessas igrejas, havia uma arte voltada para o culto. Em substituição à autêntica e bela arte dos santeiros, a industrialização tomou conta dos espaços de culto, produzindo uma profusão de peças idênticas de crucifixos, nossas senhoras, santos e anjos, deixando as igrejas padronizadas, sem um projeto iconográfico definido. Com a evolução das cidades, as igrejas deixaram de ser o marco territorial para dar lugar aos arranha-céus e aos *shoppings*; os salões multiúso tornaram-se uma realidade cada vez mais presente nas periferias, desprovidos de qualquer traço arquitetônico, que dirá artístico.

É nesse contexto que as orientações e reflexões provocadas pela constituição *Sacrosanctum Concilium* vão encontrar as comunidades brasileiras: um povo piedoso, solidário, de certa forma servil, mas desprovido de bases formativas catequéticas e litúrgicas. Aos poucos, porém, as propostas da reforma litúrgica vão alcançando o povo, seja pelas missas vernáculas, seja pelo acesso à Palavra nos círculos bíblicos e pela compreensão cada vez maior dos sacramentos, especialmente a celebração eucarística. No final da década de 1970 começaram a surgir artistas brasileiros que traduziam o espírito da liturgia nos espaços celebrativos, tendo como pioneiro, de forma sistemática, Claudio Pastro.

Admirador e grande entusiasta do Concílio Vaticano II, Claudio Pastro assume sua missão como artista sacro e passa a aplicar os princípios da renovação litúrgica na criação do espaço sagrado e na adaptação das igrejas para o culto em conformidade com a reforma litúrgica pretendida, ou seja, trazer ao centro da liturgia o mistério pascal, Cristo glorioso em destaque no presbitério, tornando visível o mistério celebrado através da arte. Assim, começou a aparecer – com alguma estranheza no início – o Cristo Pantocrator nas paredes ao fundo do presbitério, em consonância com o espírito litúrgico presente na *Sacrosanctum Concilium*.

A abertura do concílio aos artistas foi fundamental para esse novo impulso artístico. Os bispos conciliares exortaram para que houvesse um interesse pelos artistas, a fim de “imbuí-los do espírito da arte sacra e da sagrada liturgia” (SC, n. 127). O Papa São Paulo VI (1965, p. 1) ao final do Concílio Vaticano II dirigindo-se aos artistas afirmava que “hoje como ontem, a Igreja tem necessidade de vós e volta-se para vós. E diz-vos pela nossa voz: não permitais que se rompa uma aliança entre todas fecunda”. De fato, com a modernidade e o anticlericalismo houve um afastamento dos artistas e conseqüente desinteresse em contribuir com as verdades da fé pela arte. São João Paulo II, consciente desse fato



e sendo um grande incentivador da arte, redigiu uma das cartas mais sublimes em relação aos “artífices da criação”:

*Com esta Carta dirijo-me a vós, artistas do mundo inteiro, para vos confirmar a minha estima e contribuir para o restabelecimento duma cooperação mais profícua entre a arte e a Igreja. Convido-vos a descobrir a profundidade da dimensão espiritual e religiosa que sempre caracterizou a arte nas suas formas expressivas mais nobres. Nesta perspectiva, faço-vos um apelo a vós, artistas da palavra escrita e oral, do teatro e da música, das artes plásticas e das mais modernas tecnologias de comunicação. Este apelo dirijo-o de modo especial a vós, artistas cristãos: a cada um queria recordar que a aliança que sempre vigorou entre Evangelho e arte, independentemente das exigências funcionais, implica o convite a penetrar, pela intuição criativa, no mistério de Deus encarnado e contemporaneamente no mistério do homem (São João Paulo II, 1999, n. 14).*

As décadas seguintes do Concílio Vaticano II foram (e são) marcadas, entre erros e acertos, por esforços em diversas áreas pastorais tanto para compreensão das propostas voltadas ao *aggiornamento*<sup>3</sup> da Igreja a partir da segunda metade do século XX, como para as mudanças práticas necessárias ao diálogo com o mundo atual. Nesse sentido, o Papa Francisco, por ocasião do 50º aniversário da coleção de arte moderna nos Museus Vaticanos, também reforça a posição da Igreja com referência aos artistas:

*O artista recorda a todos nós que a dimensão em que nos movemos, até quando não temos consciência disto, é a do Espírito. A vossa arte é como uma vela que, cheia do Espírito, faz avançar. Portanto, a amizade da Igreja com a arte é algo natural. Mas é também uma amizade especial, sobretudo se pensarmos nos numerosos períodos de história que percorremos juntos e que pertencem ao legado de todos, crentes ou não-crentes. Conscientes disto, esperamos também novos frutos no nosso tempo, num clima de escuta, liberdade e respeito. As pessoas precisam destes frutos, frutos especiais! (Papa Francisco, 2023, p. 1).*

A clareza de entendimento e posição dos papas em relação à arte e aos artistas contrasta com o que acontece nas dioceses e paróquias. Apesar da recomendação da *Sacrosanctum Concilium* sobre a instrução do clero acerca da história da arte e sua evolução, bem como da instituição

<sup>3</sup> Termo italiano que significa atualização. Usado pelo Papa São João XXIII para indicar o escopo do Vaticano II. (Almeida, 2015, p. 8).



de comissões diocesanas de arte sacra e da criação de escolas e academias de arte sacra para a formação dos artistas, a maioria das dioceses brasileiras não dispõe desses mecanismos oficiais e multiprofissionais, o que dificulta avanços no entendimento do clero e na qualidade da arte produzida para os espaços litúrgicos.

## 1.1 Retorno às fontes

Outro ponto importantíssimo trazido pelo Concílio Vaticano II é a volta às fontes Bíblicas e Patrísticas (*ad fontes*). Em se tratando de liturgia, o Movimento Litúrgico foi o grande responsável por reavivar as dimensões teológica e espiritual presentes nos primeiros séculos do cristianismo. Dom Emanuele Bargellini, OSBCam, por ocasião dos 50 anos da *Sacrosanctum Concilium* faz memória dessa história:

*O retorno às fontes, que no início tinha sabor prevalentemente restaurador do passado, se torna sempre mais um retorno à liturgia, à Bíblia e aos Padres, como a 'fontes vivas' de um rio perene de vida, que continua fecundando o caminho da Igreja até hoje [...] Tal visão da memória foi alimentada pelo movimento bíblico e patrístico, que voltaram a colocar, no centro da inteligência de fé da Igreja, a ação reveladora e dinâmica de Deus na história, devolvendo a ela sua característica fundamental de história da salvação em Cristo (Bargellini, 2013, p. 18-19).*

Desse retorno às fontes vem a redescoberta da iconografia cristã do primeiro milênio, anterior ao cisma com o Oriente e, portanto, pleno de imagens teofânicas com o Cristo glorioso vencedor da morte ao centro (Figura 1), presente em afrescos e mosaicos desse período de arte paleocristã, românica e bizantina<sup>4</sup>. São nessas fontes que os artistas da reforma litúrgica vão buscar inspiração para suas obras, a fim de contribuir com o espírito renovado do Concílio Vaticano II dentro dos espaços celebrativos.

O exemplo abaixo faz parte de um programa iconográfico mais extenso, de inspiração apocalíptica, que apresenta, além da figura central de Cristo, as imagens dos apóstolos, de santos e santas, de anjos, como também a fileira de cordeiros e a mão de Deus, referências imagéticas próprias dos primeiros séculos, resgatadas nesse caso pelo Papa Pascoal I

<sup>4</sup> Diferente das demais, a arte bizantina não sucumbiu aos estilos artísticos do Ocidente, mantendo-se referência como arte sacra do Oriente.

(817-824) durante a *renovação carolíngia* após a legitimação das imagens pelo Segundo Concílio de Nicéia em 787<sup>5</sup>.

Figura 1: Mosaico absidal da basílica de Santa Praxedes, Roma, século IX.



(Andaloro; Romano, 2002, p. 84)

Esses tipos iconográficos começaram a ser conhecidos no Brasil pela atuação de artistas pós-conciliares que trouxeram essa riqueza teológica na composição da arte sacra contemporânea, de forma inculturada ou não, mas com a força inerente da tradição católica. A arte foi usada como via de conhecimento desde os primórdios da era cristã, quando servia como *bíblia pauperum*<sup>6</sup>, transmitindo passagens bíblicas e verdades de fé desde as catacumbas. Para além dessa utilidade catequética, a arte sacra traz a força da linguagem simbólica como meio eficaz de abertura ao mistério, quanto mais distante for do racionalismo e do naturalismo. É nessa fonte que o monge beneditino, D. Ruberval Monteiro da Silva, vai buscar inspiração para o seu trabalho como artista sacro.

<sup>5</sup> Sobre as questões filosóficas e teológicas que envolvem as imagens é muito útil o livro do jesuíta Alfredo Sáenz, *El icono, esplendor de lo sagrado*. Buenos Aires: Ed. Gladius, 2004.

<sup>6</sup> A bíblia dos pobres, termo utilizado para designar a utilidade das figuras para a catequese das pessoas menos instruídas. É conhecida a frase do Papa Gregório Magno sobre a importância da arte figurativa: "A pintura pode fazer pelos analfabetos o que a escrita faz pelos que sabem ler" (Gombrich, 2012, p. 135).



## 2 O artista pós-conciliar Dom Ruberval Monteiro da Silva, OSB

É no contexto de vida eclesial monástica que a vocação artística de D. Ruberval Monteiro da Silva vai se desenvolver. Monge da Ordem de São Bento (OSB), nascido a 25 de dezembro de 1961 em Rolândia, Paraná, ingressou no Mosteiro da Ressurreição no dia 19 de março de 1983. Autodidata em artes plásticas, sua principal atividade é o desenho gráfico e a pintura.

D. Ruberval estudou Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná, e Teologia pelo Instituto de Filosofia e Teologia *Mater Ecclesiae* da diocese de Ponta Grossa, Paraná. Fez o mestrado em iconografia oriental e ocidental pelo Pontifício Instituto Oriental, em Roma, Itália, em 2003; defendeu a tese de doutorado em 2008, no mesmo instituto. Possui dezenas de obras espalhadas pelo Brasil, América Latina e Europa. Atualmente reside, exerce seu ministério sacerdotal, realiza suas obras e leciona em Roma, ligado à comunidade monástica de Santo Anselmo.

A tradição monástica é reconhecida por valorizar a estética em todas as suas formas: no canto, na liturgia, na arte, no espaço celebrativo, no ambiente da casa e das áreas externas com jardins bem cuidados, na arquitetura que proporciona o recolhimento. De fato, a herança beneditina traz esse clima de silêncio propício para a oração, no qual tudo fala do mistério. A influência beneditina de D. Ruberval é herança de séculos de vida monástica, de leitura e meditação dos Santos Padres, na oração contínua da Liturgia das Horas, na recitação dos salmos, nos estudos e na partilha da vida comunitária.

D. Ruberval faz parte de uma geração de artistas que, desde Claudio Pastro, vem produzindo arte litúrgica no Brasil e no exterior, trazendo referências paleocristãs, bizantinas e românicas em seu trabalho. Quando iniciante na arte sacra, D. Ruberval refere-se muito a Claudio Pastro, a quem reconhece um protagonismo na área com a redescoberta dos ícones, da arte paleocristã e românica: “Nisso damos crédito ao grande Claudio Pastro, que fez esse movimento de recuperação dessa simbólica perda; depois dele viemos nós a dar continuidade no trabalho dele”<sup>7</sup>. Deixou de copiar Claudio Pastro para “copiar” outras referências medievais, um

<sup>7</sup> Entrevista dada à autora em 26/09/2022.

repertório muito mais amplo, literário e imagético, que aprendeu com sua mestra Maria Giovanna Muzj<sup>8</sup>.

## 2.1 O Pantocrator

Uma das imagens mais difundidas na redescoberta da iconografia primitiva cristã é a figura do Cristo Pantocrator, que quer dizer o Onipotente. Presente em afrescos, mosaicos e ícones de madeira, o Pantocrator pode ser apresentado de corpo inteiro em pé ou sentado, ou aparecendo somente o busto, trazendo na mão esquerda o Evangelho (que pode estar fechado ou aberto) e a mão direita num gesto de bênção; pode estar circundado por anjos e esplendores, numa alusão às visões de São João no Apocalipse (Donadeo, 1996, p. 82-83).

O primeiro Pantocrator pintado por D. Ruberval foi em 1992 (Figura 2) na capela do mosteiro da Ressurreição, em Ponta Grossa, Paraná.

Figura 2: Pantocrator, D. Ruberval Monteiro da Silva, OSB, 1992.

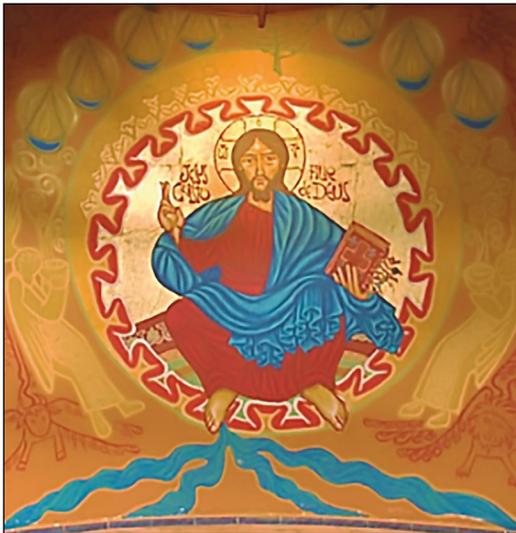


Foto: arquivo da autora.

<sup>8</sup> Prof. Dra. Maria Giovanna Muzj, italiana, é autora de vários livros e artigos sobre a temática da iconografia e simbologia; leciona no Pontifício Instituto Oriental e na Pontifícia Universidade Santo Anselmo, ambos em Roma; foi a orientadora de mestrado e doutorado de D. Ruberval Monteiro da Silva.



Segundo o artista, a escolha do programa já estava definida: seria o Pantocrator, uma cena teofânica, ou seja, a manifestação gloriosa de Cristo ressuscitado rodeado dos tetramorfos, os quatro seres vivos que cercam o trono de Deus<sup>9</sup>.

A iconografia é baseada no Apocalipse: a água que sai do templo, os anjos, os 4 seres vivos e os 24 anciãos que representam as 24 horas do dia, ou seja, o louvor perene – Deus eternamente aclamado três vezes Santo.

De fato, o Cristo Pantocrator, o Senhor do Universo, tem a sustentação bíblica no livro do Apocalipse, com destaque para alguns trechos que norteiam a composição iconográfica: “A ele pertencem a glória e o domínio pelos séculos dos séculos, amém. Eis que ele vem com as nuvens, e todos os olhos o verão” (Bíblia de Jerusalém, 1995, Ap 1, 6-7, p. 2301); “Os quatro seres vivos [...] dia e noite sem parar, proclamam: Santo, Santo, Santo Senhor, Deus todo poderoso, Aquele-que-era, Aquele-que-é, Aquele-que-vem [...] os vinte e quatro anciãos se prostam diante daquele que está sentado no trono” (Bíblia de Jerusalém, 1995, Ap 4, 8.10, p. 2306); “Digno és tu de receber o livro e de abrir seus selos” (Bíblia de Jerusalém, 1995, Ap 5, 9, p. 2307); “A salvação pertence ao nosso Deus, que está sentado no trono e ao Cordeiro! E todos os anjos que estavam ao redor do trono, dos anciãos e dos quatro seres vivos se prostaram diante do trono para adorar a Deus” (Bíblia de Jerusalém, 1995, Ap 7, 10-11, p. 2309).

Olhando para a pintura identifica-se todo esse simbolismo: Cristo está sentado, com a mão direita abençoando e com a esquerda tem o livro fechado com os sete selos. Os anjos o adoram com incenso e os 24 anciãos o circundam; nos quatro cantos da pintura estão presentes os quatro seres vivos, os tetramorfos; no alto, as sete lamparinas que são os dons do Espírito Santo, e abaixo, os quatro rios que saem do altar do Templo (Bíblia de Jerusalém, 1995, Gn 2, 10, p. 33).

Cristo tem a auréola cristiforme com as letras gregas que designam “Aquele que é”, ele é o “primeiro e o último, o princípio e o fim” (Bíblia de Jerusalém, 1995, Ap 22, 13, p. 2328). Ele vem para cumprir

<sup>9</sup> Os tetramorfos ou os quatro seres alados são uma simbologia usada desde o cristianismo primitivo; estão relacionados no livro do Apocalipse e na visão de Ezequiel (Bíblia de Jerusalém, 1995, Ez 1, 10, p. 1604), em que as figuras são semelhantes a um homem, um touro, um leão e uma águia. Posteriormente, os Padres da Igreja associaram esses seres com os quatro evangelistas, passando a ter os evangelhos nas mãos (Heinz-Mohr, 1984, p. 364-365).



a promessa de habitar com os homens na Jerusalém celeste, “Eis a tenda de Deus com os homens. Ele habitará com eles; eles serão o seu povo, e ele, Deus-com-eles, será o seu Deus” (Bíblia de Jerusalém, 1995, Ap 21, 3, p. 2326). Por fim, a chave que une o programa iconográfico à ação litúrgica celebrada neste espaço é o trecho que menciona o banquete eucarístico: “Felizes aqueles que foram convidados para o banquete das núpcias do Cordeiro” (Bíblia de Jerusalém, 1995, Ap, 19, 9, p. 2323).

A pintura encontra-se no centro da parede, ao fundo do presbitério, mas o desejo do artista era de pintar toda a capela, o que não foi permitido. D. Ruberval conta que “não foi possível [pintar toda a capela] porque na época tinha a influência do Movimento Litúrgico onde o menos é mais, a parede tinha que ser branca...”<sup>10</sup>. Esse desejo revela, na verdade, uma intuição de início de carreira sobre a importância de transfigurar todo o espaço celebrativo, de tornar aquele local diferente de outros porque ali, de forma especial, acontece o encontro com o Sagrado em comunidade.

Seja por vontade do superior, seja por influência do Movimento Litúrgico, o fato é que essa foi a experiência em que D. Ruberval cita a mentalidade presente na época, talvez muito mais sentida dentro dos mosteiros, ambiente em que se desenvolveu o movimento, inclusive no Brasil. Silva sustenta que foi pelo monge beneditino D. Martinho Michler que o movimento litúrgico brasileiro tomou dimensões significativas a partir de 1933 no Rio de Janeiro (Silva, 2013, p. 53-54). Outras iniciativas vindas dos mosteiros se somaram à busca de renovação litúrgica, como D. Beda Keckeisen na Bahia; D. Polycarpo Amstalden em São Paulo; D. Hildebrando Martins e o abade D. Tomaz Keller no Rio de Janeiro; além de outros religiosos e bispos diocesanos de vários estados brasileiros.

Os projetos de adaptação e construção de igrejas na Europa, onde o Movimento Litúrgico estava mais adiantado, apresentavam espaços celebrativos limpos e despojados, como a célebre Sala dos Cavaleiros, 1928, um dos berços do movimento litúrgico na Alemanha (Pastro, 1993, p. 278). Essa concepção radical de composição do espaço celebrativo aos poucos foi dando lugar a projetos arquitetônicos e iconográficos mais abertos às imagens e que dialogavam com o espírito da liturgia renovada, ou seja, tornar visível o mistério celebrado.

No Brasil, as igrejas mais antigas mantinham os crucifixos, os retábulos e os nichos com as estátuas de santos no presbitério e nas

<sup>10</sup> Entrevista dada à autora em 20/09/2022.



paredes laterais da nave; no período pós-concílio, as igrejas novas ou reformadas sofreram intervenções resultantes do entendimento do que seria a “limpeza” dos espaços. D. Ruberval reflete que “o catolicismo racionalizou demais a questão da ‘nobre simplicidade’ depois do Concílio Vaticano II, uma expressão muito mal compreendida no Brasil”<sup>11</sup>; reflexo disso é que até hoje muitas igrejas apresentam somente uma cruz isolada ao fundo do presbitério, sem nenhuma preocupação com a elaboração de programas iconográficos coerentes com o mistério celebrado, a favor inclusive dos fiéis que ali participam.

A questão da arte no espaço de culto, portanto, está intrinsecamente relacionada com a experiência que ali se faz, como reflete D. Ruberval sobre os dois espaços celebrativos:

*A santidade do lugar do sacrifício e manifestação da misericórdia exigem uma iconografia apropriada, e isso foi seguido por mais de um milênio na Igreja, representando, em suas paredes e utensílios, a teofania do Verbo de Deus, tornando visível o mistério invisível celebrado, e nas naves da igreja, cenas narrativas, a ilustrar a liturgia da Palavra, a pregação e a catequese. Cabe a nós o desafio de tornar visível, com a arquitetura e a arte sacra, que os Céus e a Terra se uniram, que o humano e o divino formaram uma só coisa, sem confusão, sem aniquilação de um sobre outro: um espaço feliz, onde o homem de hoje pudesse relembrar de sua vocação para o paraíso e a Jerusalém Celeste (Silva, 2012, p. 42).*

Essa consciência do artista sobre a razão de ser da arte sacra ou litúrgica é primordial para uma elaboração iconográfica consistente, que não é mera decoração, mas um elemento litúrgico como o são a música, os gestos e o incenso. A liturgia se manifesta ao ser humano de forma sensível, simbólica, não necessariamente de forma racionalizada.

## 2.2 Experiências dos fiéis após 60 anos da *Sacrosanctum Concilium*

No proêmio da constituição *Sacrosanctum Concilium*, os bispos conciliares propõem “fomentar sempre mais a vida cristã entre os fiéis” (SC, n. 1) e que pela liturgia os fiéis “exprimam em suas vidas e aos outros manifestem o mistério de Cristo”, de modo que, na Igreja, “o humano se ordene ao divino, o visível ao invisível, a ação à contemplação” (SC,

<sup>11</sup> Entrevista dada à autora em 29/09/2022.



n. 2). Por conseguinte, essa experiência é vivenciada em assembleia especialmente na celebração eucarística, na qual tudo fala do mistério pascal: o rito, a Palavra, a música, os gestos, as vestes, os objetos, o incenso, o espaço, a arte.

Neste sentido, uma pesquisa de campo<sup>12</sup> realizada com os frequentadores da capela do mosteiro da Ressurreição sobre a pintura monumental do Pantocrator de D. Ruberval Monteiro da Silva, pode ilustrar bem como é possível a arte sacra provocar esse encontro com Cristo.

Questionado se a pintura ajuda numa vivência litúrgica, o entrevistado 1 comenta na entrevista:

*[...] a gente precisa de algo assim para a gente estar olhando, para interiorizar alguma coisa. Então, além de estar aqui, além do canto litúrgico, da paisagem, também a imagem, a figura, faz você elevar a tua alma a algo, né? E ali vendo Jesus que te olha, faz você ir um pouco além.*

Sobre a mesma questão, o entrevistado 3 observa: “sim, porque ela é uma recordação, um modo mais claro de lembrar o Cristo que está sempre presente na liturgia”. O entrevistado 5, falando do tema iconográfico, demonstra um conhecimento adquirido provavelmente da formação como monge:

*Ela [a pintura] relata uma cena do apocalipse, né? Se não me engano, capítulo 22. É a questão do Cristo glorioso. Então vem nos trazer essa referência, que também era muito comum lá nos primeiros cristãos, a pintura do Pantocrator. Depois do Bom Pastor, que é o mais antigo, vem o Pantocrator. Então nos remete a esta questão do Cristo glorioso.*

O mesmo entrevistado traz ainda a percepção da pintura no contexto do espaço litúrgico:

*Essa mistura também de símbolos, ela nos puxa atenção. E também tem um diferencial, porque as paredes são brancas nas laterais, então, sempre que nós entramos, nós olhamos para o altar, atrás tem a pintura e também nas celebrações, onde tem os cânticos, alguma coisa assim.*

<sup>12</sup> Essas entrevistas no mosteiro aconteceram no dia 15/07/2022 e fazem parte da pesquisa de doutorado, supracitada, mais ampla, que foi realizada em 10 cidades paranaenses, com 77 entrevistados sobre as obras de D. Ruberval Monteiro da Silva, OSB, presentes em 20 paróquias ou capelas. A entrevista semiestruturada continha perguntas ligadas ao tema da pintura, ao artista e à experiência litúrgica naquele local.



*Geralmente, quando a nossa atenção acaba fugindo do canto, ela nos remete geralmente à pintura por conta de ser uma pintura bonita. Então, sem dúvida, ela nos ajuda muito a rezar.*

Observa-se nesses relatos o quanto a pintura proporciona uma experiência objetiva aos fiéis, tanto pela percepção visual quanto pela relação com a liturgia. Entre os vários aspectos para análise, destacam-se esses dois pontos significativos cuja figura do Cristo é fundamental. O primeiro ponto é o olhar. O ser humano se move através dos sentidos, percebe e interage com o mundo à sua volta por meio de percepções visuais, auditivas, táteis, olfativas e palatáveis. É também pelos sentidos que o ser humano percebe a ação de Deus em sua vida, como relatou Santo Agostinho de forma tão completa:

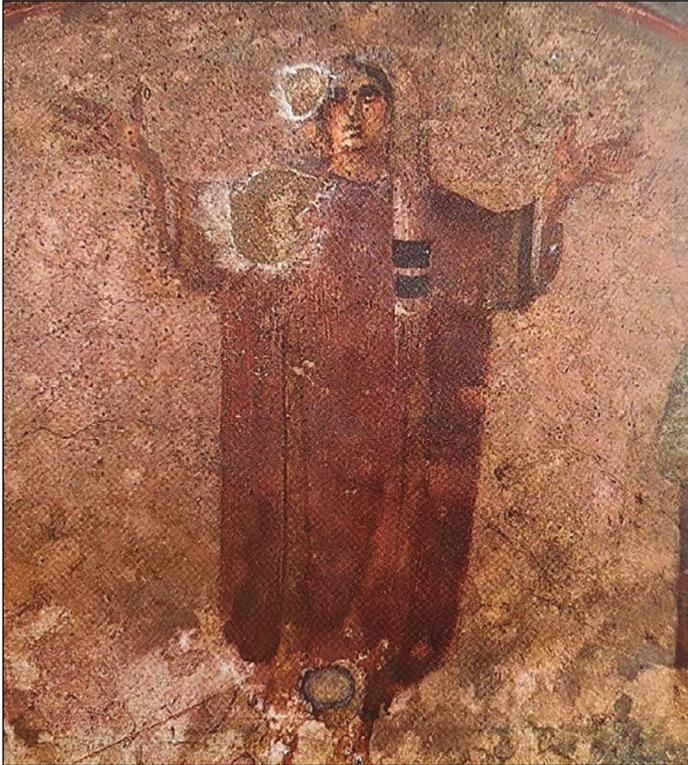
*Chamaste-me, clamaste, quebrantaste a minha surdez; brilhaste e resplandeceste e me curaste a cegueira; exalaste o teu perfume e eu o aspirei, e então te anseio; eu te provei, e agora sinto fome e sede de ti; tu me tocaste, e desejei com ânsia a paz que procede de ti* (Agostinho, 1984, p. 295).

Em se tratando da visão, a Igreja primitiva trazia a figura do orante, presente nas catacumbas, igrejas e sarcófagos (Figura 3). Mostra o homem todo diante de Deus, em pé, entregue, desarmado, de olhos abertos e mãos levantadas; é a experiência da testemunha, daquele que viu (*epopte*) e que foi visto. O teólogo russo Paul Evdokimov (1991, p. 122, tradução nossa) destaca: “o orante das catacumbas representa a correta atitude da alma humana, sua estrutura em forma de oração”. Por isso, o olhar de Cristo na pintura de forma frontal é importante para estabelecer essa experiência de quem olha. A expressão do entrevistado 1 “vendo Jesus que te olha” revela esse encontro pessoal com Cristo, vivificante, transformador, pois “faz você ir um pouco mais além”, ou seja, de alguma forma torna presente a realidade transcendente.

D. Ruberval tem consciência da importância da composição iconográfica na arte sacra. Apoiado pelos critérios de Plotino<sup>13</sup> para quem a

<sup>13</sup> O filósofo Plotino (205-270 d.C.) é considerado o pai do neoplatonismo e escreveu 54 tratados que foram agrupados por seu discípulo Porfírio. Seus escritos influenciaram vários pensadores judeus, islâmicos e cristãos, inclusive Padres da Igreja, como Agostinho, Gregório Nazianzeno, entre outros (Sommerman, 2000, p. 178).

Figura 3: Orante, catacumba de Priscilla, sec. III.



(Mancinelli, 1981, p. 28)

arte é um instrumento, como um espelho, para o conhecimento do *Nous*, do Inteligível, o artista afirma<sup>14</sup>:

*Plotino dizia que para uma experiência do Nous nós precisamos de imagens que mostrem o real, com R maiúsculo, que é o Nous presente nas coisas, mas que existe independente das coisas, as coisas são só emanção externa de alguma coisa interna; por isso a importância de uma arte que não provoque ilusões, que te coloque diante do Real. Uma coisa é a geometrização, a outra é a força do olhar [...] a cor pura em si mesma já te leva a fazer uma experiência do Real, diante de uma cor pura a vibração interna é muito grande. A iluminação não é realista, é simbólica.*

<sup>14</sup> Entrevista dada à autora em 03/11/2022 sobre pinturas de Cândido Portinari localizadas na capela da Nonna, no Museu Portinari.



André Grabar (2021, p. 74-75, tradução nossa) elenca alguns fenômenos estilísticos possíveis de convergência com a doutrina de Plotino, sobretudo referindo-se à arte cristã da Tarda Antiguidade. São eles: a) a representação deve estar em primeiro plano, para favorecer a contemplação; b) preferência pela luminosidade por completo, sem sombras; c) forma luminosa e cromática representa a imagem do *Nous*; d) a arte como ponto de partida para o contato inefável com o *Nous*; e) os detalhes feitos com cuidado; f) perspectivas invertida ou radiante; frontalidade; destaque para o olhar; g) personagens e objetos sem peso, sem seguir leis da natureza (não realistas); h) contornos da figura, para destacar sua presença.

Desta forma, D. Ruberval apresenta esses elementos pictóricos na realização de suas obras, como pode ser observado no Pantocrator da capela do mosteiro da Ressurreição: a frontalidade, o olhar dirigido ao “espectador”, o uso de cores puras, as figuras contornadas e sem o uso de sombras. Tudo empregado de forma criteriosa, conteúdo e forma expressivamente fundamentados.

O segundo ponto a se destacar nessa pintura é relativo à liturgia. A arte sacra é essencialmente litúrgica, portanto, voltada para o mistério celebrado no qual Cristo é o centro. A *Sacrosanctum Concilium* retoma essa verdade “apagada” e a coloca em evidência, pois que a “liturgia é tida como o exercício do múnus sacerdotal de Jesus Cristo” (SC, n. 7); e continua: “na liturgia terrena, antegozando, participamos da liturgia celeste, que se celebra na cidade santa de Jerusalém, para a qual, peregrinos, nos encaminhamos” (SC, n. 8).

Quando a arte é orientada para essa verdade de fé, pode-se concluir como o entrevistado 3 sobre a imagem do Pantocrator: “um modo mais claro de lembrar o Cristo que está sempre presente na liturgia”. Com um pouco mais de formação – o que deveria acontecer em nossas comunidades – chega-se a associar o programa iconográfico com passagens bíblicas condizentes com a liturgia, pois foram feitas para isso, como o fez o entrevistado 5: “ela relata uma cena do apocalipse, né? Se não me engano, capítulo 22. É a questão do Cristo glorioso”. Fica claro por esses relatos, que a arte sacra é uma arte objetiva, teologicamente fundada, ou seja, remete a algo que está fora da subjetividade do artista, fora de algo intimista e hermético, ou mesmo de gostos e sentimentos pessoais. Neste sentido, D. Ruberval observa<sup>15</sup>:

<sup>15</sup> Entrevista dada à autora em 03/11/2022.



*Não é que Deus não possa se manifestar em qualquer coisa quando Ele quer, mas existe uma coisa objetiva e essa coisa objetiva é a arte sacra cristã, que funcionou sempre. Por isso insisto sobre os critérios da arte tradicional, os critérios de Plotino para uma arte capaz de produzir experiência de Deus e não experiência religiosa. Porque a experiência religiosa mexe com os sentimentos religiosos, a arte objetiva provoca uma experiência pessoal, ainda que tenha efeitos comunitários, mas provoca um encontro pessoal.*

De fato, como alertam os bispos conciliares, “as ações litúrgicas não são ações privadas, mas celebrações da Igreja, que é o ‘sacramento da unidade’ [...] mas atingem a cada um dos membros de modo diferente” (SC, n. 26), pois que também na vida espiritual há que se ter a disposição necessária, “reta intenção e cooperação com a graça que vem do alto” (SC, n. 11). A partir de uma experiência pessoal de conversão, o cristão se abre para a vida em comunidade, torna-se comprometido para transformar o mundo em que vive, sempre alimentando sua vida da Eucaristia, da Palavra, dos sacramentos, da partilha com os irmãos e irmãs. É uma dinâmica retroalimentada enquanto peregrinos nesse mundo, sedentos d’Aquele que não conhece ocaço. É nesse contexto que a arte sacra pode auxiliar no aprofundamento espiritual de cada pessoa e da assembleia reunida para celebrar a sua própria salvação no mistério pascal de Cristo.

## Conclusão

Após 60 anos, colocar em prática o espírito da liturgia<sup>16</sup> proposto na constituição *Sacrosanctum Concilium* ainda é um desafio no Brasil. Muito já foi feito desde o movimento litúrgico, anterior ao Concílio Vaticano II, na intenção de trazer o verdadeiro sentido da celebração eucarística como um rito participativo, na unidade do sacerdócio comum dos fiéis e do ministério ordenado para celebrar a vitória de Cristo sobre a morte, o mistério da ressurreição para o qual todo crente é chamado e que dá sentido à vida, à história, às lutas diárias.

Uma formação litúrgica de caráter mistagógico contribuiria muito para a compreensão do que realmente significa a presença de Cristo na liturgia como Senhor da Vida. Essa presença sensível nos sinais do

<sup>16</sup> Importante como atualização desse assunto, ler a Carta apostólica *Desiderio desideravi*, do Papa Francisco, 2022. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_letters/documents/20220629-lettera-ap-desiderio-desideravi.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_letters/documents/20220629-lettera-ap-desiderio-desideravi.html). Acesso em: 4 jan. 2024.



pão e do vinho, do próprio sacerdote *in persona Christi*, da música, dos gestos, da assembleia reunida e da arte ali presente levam a uma vivência litúrgica transformadora, pois o ser humano necessita desses sinais visíveis que externalizam, de forma coerente, as verdades da fé e do mistério celebrado.

Frente a uma busca ainda atual das pessoas por milagres e emoções, “corremos o risco de continuarmos com uma religião clerical, individualista, mágica e puramente devocional, sem compromisso comunitário” (Silva, 2013, p. 81-82). A liturgia tem um caráter transformador, pois é o encontro com Aquele que tem o poder de nos transformar e, conosco, transformar o mundo, a partir de uma consciência de que o rito está vinculado com a vida, como exorta São Paulo aos romanos, a serem – e hoje a nós – “como hóstia viva, santa e agradável a Deus: este é o vosso culto espiritual” (Bíblia de Jerusalém, 1995, Rm 12, 1, p. 2139-2140).

A arte litúrgica pode e deve contribuir com esse espírito renovado. Para tanto, não pode ser um elemento decorativo, cujo impacto não passaria de um prazer momentâneo; ao contrário, a arte sacra deve trazer elementos que provoquem um encontro com Cristo. É notório como um programa iconográfico bem elaborado, baseado nas Escrituras e na Patrística, pode provocar no fiel uma vivência objetiva, bíblica, voltada para o mistério e centrada em Cristo. Daí a necessidade de pesquisar e destacar os artistas pós-conciliares como D. Ruberval Monteiro da Silva, OSB, que ajudam a concretizar essas propostas tão fundamentais para a vida da Igreja, fruto de estudo sério, talento artístico e compromisso eclesial. D. Ruberval tem consciência de seu papel como artista sacro, por isso fundamenta seu trabalho nas bases sólidas da arte primitiva cristã, sendo ele também um formador na área acadêmica. Suas obras têm levado milhares de pessoas a fazerem uma experiência pessoal de Deus porque é uma arte objetiva e litúrgica, como demonstrado nos depoimentos de fiéis frente ao Pantocrator da capela do mosteiro da Ressurreição em Ponta Grossa, Paraná.

A renovação da liturgia afeta fortemente a maneira de pensar o espaço litúrgico e a forma de propor a arte neste espaço. Valorizar e difundir o trabalho de artistas que realizam programas iconográficos coerentes com a liturgia é uma forma de contribuir com uma Igreja na qual fé, celebração e vida formam uma unidade que leva à maturidade humana e espiritual, tão desejada pelo Concílio Vaticano II.



## Referências

- AGOSTINHO. *Confissões*. 16. ed. São Paulo: Paulus, 1984.
- ALMEIDA, José de Almeida. *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2015.
- ANDALORO, Maria; ROMANO, Serena. *Arte e iconografia a Roma*. Milano: Ed. Jaca Book, 2002.
- BARGELLINI, Dom Emanuele OSBCam. O movimento litúrgico dos séculos XIX-XX: algumas etapas e perspectivas. In: CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Raízes históricas e teológicas da Sacrosanctum Concilium*. Brasília: Edições CNBB, 2013. p. 9-30.
- BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1995.
- EVDOKIMOV, Paul. *El arte del icono: teología de la belleza*. Madrid: Publicaciones Claretianas, 1991.
- FERNANDES, Marcio Luiz. *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2015.
- GOMBRICH, E. H. *A história da arte*. Tradução: Álvaro Cabral. 16. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2012.
- GRABAR, André. *Le origini dell'estetica medievale*. Milano: Ed. Jaca Book, 2021.
- HEINZ-MOHR, Gerd. *Dicionário dos símbolos: imagens e sinais da arte cristã*. Trad: João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1984. p. 364-365.
- MANCINELLI, Fabrizio. *Les catacombes romaines: et les origines du christianisme*. Firenze: Scala, 1981.
- PAPA FRANCISCO. *Discurso do Papa Francisco aos artistas participantes no encontro por ocasião do 50º aniversário da inauguração da coleção de arte moderna dos museus do vaticano*. Vatican, 2023. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco-/pt/speeches/2023/june/documents/20230623-artisti.html>. Acesso em: 4 jan. 2024.
- PAPA JOÃO PAULO II. *Carta do Papa João Paulo II aos artistas*. Vatican, 1999. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/johnpaulii/pt/letters/1999/documents/hf\\_jpii\\_let\\_23041999\\_artists.html](https://www.vatican.va/content/johnpaulii/pt/letters/1999/documents/hf_jpii_let_23041999_artists.html). Acesso em: 4 jan. 2024.



PAPA PAULO VI. *Mensagem do Papa Paulo VI na conclusão do Concílio Vaticano II aos artistas*. Vatican, 1965. Disponível em [https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1965/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19651208\\_epilogo-concilio-artisti.pdf](https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651208_epilogo-concilio-artisti.pdf). Acesso em: 4 jan. 2024.

PASTRO Claudio. *Arte sacra: o espaço sagrado hoje*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

SACROSANCTUM CONCILIUM. *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações*. Petrópolis: Editora Vozes, 1983.

SILVA, Dom Ruberval Monteiro, OSB. Os dois espaços celebrativos nos primeiros séculos da era cristã, segundo André Grabar. In: *Tear Online*, São Leopoldo, v.1, n. 1, p. 40-43, jan./jun, 2012.

SILVA, José Ariovaldo O.F.M. *O Movimento Litúrgico no Brasil: estudo histórico*. Petrópolis: Editora Vozes, 1983.

SILVA, José Ariovaldo O.F.M. Realinhar-se com o espírito da sagrada liturgia: necessária e desafiante tarefa eclesial. In: CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Raízes históricas e teológicas da Sacrosanctum Concilium*. Brasília: Edições CNBB, 2013. p. 69-82.

SOMMERMAN, Américo. A influência de Plotino e dos Neoplatônicos. In: PLOTINO. *Tratado das Enéadas*. São Paulo: Polar editorial, 2000. p. 177-188.

TOMMASO, Wilma Seagal. *O Pantocrator de Claudio Pastro: importância e atualidade*. 2013. 307fs. Tese (Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2013.



# A mistagogia do ritual e do espaço litúrgico para o Sacramento do Batismo de crianças

The mystagogy of ritual and liturgical space for the Sacrament of Infant Baptism

*Antonio Eduardo Pereira Pontes Oliveira\**

PUCPR

*Vicente Artuso\*\**

PUCPR

Recebido em: 24/05/2024. Aceito em: 13/07/2024.

**Resumo:** *Este artigo tem como objetivo aprofundar, mistagógicamente, o Ritual do Batismo de crianças, com a finalidade de, a partir dele, aurir elementos importantes para o seu espaço litúrgico-celebrativo. Trata-se de um olhar fenomenológico sobre o Ritual do Batismo de crianças, reformado a mandato do Concílio Vaticano II. Na verdade, este é o primeiro rito de batismo propriamente para crianças da história da Igreja. O rito manifesta a fé da Igreja naquilo que se realiza pela celebração sacramental. Princípio da fé cristã, a celebração batismal possui grande importância na medida em que é o fundamento da vida cristã e o começo da vida eterna. Mergulhar na ritualidade de um sacramento é aprofundar a fé posta em ato celebrativo. Quanto ao ritual do Batismo, reveste-se de especial interesse o fato deste sacramento possuir uma dinamicidade própria na realização de seus ritos expressa em diferentes procissões e nos seus polos celebrativos. Neste sentido, partir do rito do Batismo ilumina o espaço litúrgico que deverá comportá-lo e favorecer sua celebração. As fórmulas das orações, em especial, da bênção da água batismal, devem inspirar, ademais, a*

\* Mestrando em Teologia (Pontifícia Universidade do Paraná, PUCPR, Curitiba, 2024). Especialista em Liturgia e em Arte Sacra e Arquitetura do Espaço Litúrgico pela Faculdade São Basílio Magno, FASBAM, Curitiba, 2023).

E-mail: antonioep91039433@gmail.com.

\*\* Doutor em Teologia Bíblia (Pontifícia Universidade do Rio de Janeiro, PUC-Rio, 2007). Professor adjunto do Programa de Mestrado e de Doutorado em Teologia da PUCPR.

E-mail: vicente.artuso@pucpr.br.



*iconografia do espaço litúrgico próprio do Batismo. Compreender o rito e o seu espaço celebrativo permite aprofundar o sentido teológico, litúrgico e espiritual do Sacramento do Batismo, neste caso, no seu Ritual para crianças.*

**Palavras-chave:** *batismo; batistério; mistagogia; espaço litúrgico.*

**Abstract:** *This article aims to delve, mystagogically, into the Ritual of Infant Baptism, in order to derive important elements for its liturgical-celebratory space. It constitutes a phenomenological exploration of the Ritual of Infant Baptism, reformed at the mandate of the Second Vatican Council. Indeed, this is the first proper baptismal rite for infants in the history of the Church. The rite manifests the Church's faith in what is accomplished through sacramental celebration. As a fundamental principle of the Christian faith, the baptismal celebration holds great importance as it is the foundation of Christian life and the beginning of eternal life. Immersing oneself in the ritual of a sacrament is to deepen the faith expressed in celebratory action. Regarding the Baptismal ritual, it is of particular interest that this sacrament possesses its own dynamism in the performance of its rites, expressed in different processions and celebratory poles. In this sense, starting from the Baptismal rite illuminates the liturgical space that should accommodate it and promote its celebration. The formulas of prayers, especially the blessing of the baptismal water, should also inspire the iconography of the liturgical space specific to Baptism. Understanding the rite and its celebratory space allows for a deeper exploration of the theological, liturgical, and spiritual significance of the Sacrament of Baptism, in this case, in its ritual for infants.*

**Keywords:** *baptism; baptistery; mystagogy; liturgical space.*

## Introdução

O espaço litúrgico nada pode falar daquilo que nele se realiza? O local onde se celebra o sacramento é puramente funcional? Para ambas as questões a resposta deve ser negativa, afinal “[...] o local da celebração é antes de tudo um lugar vivente – o da Páscoa –, um local no qual a fé vem morar” (Centro Nacional de Pastoral Litúrgica, 2015, p. 78). Neste sentido, é intimamente conexo mergulhar na teologia, no rito e no espaço litúrgico para o Batismo.

O Batismo é a porta da fé, o princípio da vida cristã. Por este sacramento, os seres humanos são incorporados a Cristo, tornando-se membros do povo de Deus, são purificados de todo pecado, livres do poder do mal e tornados novas criaturas, filhos adotivos do Pai (CaIC, 1213). “Em virtude do batismo, todos os fiéis participam da natureza sacramental e da vida da comunidade eclesial e da missão sacerdotal salvífica da Igreja” (Müller, 2015, p. 470).



A mistagogia do Sacramento do Batismo manifesta aquilo que nele se realiza, como afirma *Sacrosanctum Concilium* como critério para a reforma litúrgica: “Nesta reforma, os textos e os ritos devem vir a exprimir com clareza as realidades santas que significam, para que o povo cristão as perceba com maior facilidade, na medida do possível, e possa participar plena e ativamente da celebração comunitária” (SC, 21). É preciso superar a noção limitante de reduzir a celebração sacramental aos elementos estritamente necessários para sua validade. Afinal, “a liturgia não é somente um diálogo, [...]: Deus age e o povo adere. É por isso que a liturgia apela a cada passo para outros sinais, mais materiais que a palavra [...]. Exige atitudes corporais, comporta gestos, ações, utiliza coisas, ordena a disposição dos lugares, a confecção dos objetos e consagra-os” (Martimort, 1965, p. 177). É fundamental, por isso, valorizar todos os elementos celebrativos, compreendendo-os mistagogicamente e na sua inteireza celebrativa (Lelo, 2005, p. 119-120). Imergir no rito é imergir no espírito ritual-litúrgico do Sacramento:

*“Que significa este rito?” é em definitivo a pergunta radical sobre o verdadeiro sentido da liturgia. A mistagogia é, em si mesma, a resposta que a Igreja, com sabedoria, sabe dar à pergunta de sentido acerca da liturgia, na medida em que a mistagogia é uma ponte essencial para a transmissão do verdadeiro sentido da liturgia. Porque é sobretudo a compreensão espiritual da liturgia a condição que torna possível a transmissão de seu sentido autêntico (Boselli, 2017, p. 30).*

Neste artigo, parte-se da estrutura da celebração, em um olhar fenomenológico, do atual Ritual do Batismo de Crianças (RBC), reformado a mandato do Concílio Vaticano II (SC, 67), para abordar a mistagogia do espaço litúrgico próprio para o rito batismal. Afinal, “o sentido e a graça do sacramento do Batismo aparecem claramente nos ritos da sua celebração. Seguindo, com participação atenta, os gestos e as palavras desta celebração, os fiéis são iniciados nas riquezas que este sacramento significa e realiza em cada novo batizado” (CaIC, 1234).

Antes de tudo, é importante salientar que o Ritual do Batismo de Crianças apresenta como orientação que a celebração deste sacramento seja comunitária, de preferência, no domingo, dia em que os cristãos fazem memória da ressurreição de Jesus (Valentini, 1985, p. 39). Afinal, afirma Romano Guardini (1942, p. 43-44): “A liturgia não diz ‘eu’, mas ‘nós’ [...]. A liturgia não se apoia no indivíduo, mas na comunidade dos fiéis”. Além disso, “o batismo estabelece também um laço sacramental



entre todos, o qual liga entre si e com Cristo todos os que foram batizados” (Müller, 2015, p. 470). Ademais, o Batismo é participação na Páscoa do Senhor. Por meio dele, os neófitos são sepultados com Cristo e ressuscitados para uma vida nova (CaIC, 1213). Saliente-se, ainda, que não há nenhuma celebração batismal prevista no Ritual unida à celebração da Eucaristia. Portanto, unir a celebração dos batismos à Missa é uma adaptação possível do seu rito à celebração da Eucaristia (RBC, 29). O ideal é que os batismos aconteçam em uma celebração própria, no domingo, com a comunidade cristã. Recorde-se, entretanto, que pais, padrinhos e catequistas da Pastoral do Batismo já formam, em si, uma pequena comunidade. Unir o Batismo de crianças à Eucaristia dominical pode empobrecer a mistagogia do rito em sua riqueza mistagógica, afinal pode dificultar a dinamicidade da celebração expressa na seguinte orientação litúrgica: “na celebração do batismo, as partes do rito, que forem executadas fora do batistério, poderão realizar-se em diversos lugares da igreja, que acomodem melhor as pessoas presentes e correspondam às várias fases da liturgia batismal” (RBC, p. 19).

O ritual consta de quatro partes: 1) Ritos de Acolhida; 2) Liturgia da Palavra; 3) Liturgia Sacramental e 4) Ritos Finais. A partir das quatro partes do rito do Batismo de crianças, pode-se mergulhar na mistagogia deste sacramento e nas exigências e proposições para o espaço litúrgico-celebrativo nelas presentes.

## 1 Ritos de acolhida

Quanto possível, a celebração do Batismo de crianças se inicia à porta da Igreja, como local simbólico de acolhida na comunidade cristã (RBC, 33): “O valor simbólico, artístico e histórico da porta está diretamente relacionado a Cristo, porta das ovelhas (Jo 10,7). A abertura da porta principal da igreja, com suas folhas abrindo-se para o interior, manifesta o convite feito à comunidade: ‘Entrai pelas portas do Senhor, dando graças, e nos seus átrios com hinos de louvor’” (Estudo 113 CNBB, 36). Reflete, ainda, Guardini a respeito da porta no templo:

*Frequentemente entramos por ela na igreja, e sempre nos diz algo. Percebemo-lo? [...] Olha; ao passar por este marco, te dizes interiormente: “Agora abandono as coisas de fora; vou adentro”. O de fora é o mundo, bonito, cheio de vida e de movimento, porém também não de pouca feiura e baixaza. [...] Pela porta entramos em um recinto separado da praça, silencioso e sagrado: o templo. [...] A porta está entre o exterior e o inte-*



*rior; entre a praça e o santuário; entre a pertença ao mundo e a casa de Deus. Ao atravessá-la, parece dizer: “Deixa fora o impróprio para este lugar onde entras: pensamentos, desejos, preocupações, curiosidades e coisas vãs. Deixa fora o que não é sagrado. Purifica-te, pois entras no templo”. Não deveríamos passar pela porta apressadamente. Com toda calma deveríamos atravessá-la abrindo o coração, para que se perceba o que ela nos fala. [...] Porém a porta nos diz algo mais. Observa como ao passar por ela involuntariamente levantas a cabeça e os olhos. [...] Aquele vasto templo simboliza a eternidade infinita, o céu onde Deus tem sua morada (Guardini, 1965, p. 49-50).*

A porta recebe uma especial significação na celebração batismal que é, exatamente, entrada na igreja, na vida cristã. Será, ademais, recordação perene do batismo recebido: o batizado traçará, todas as vezes que passar pelo limiar da porta da igreja, o sinal da cruz recordando a graça do seu Batismo, porta da fé e princípio de sua vida cristã. Por isso é importante que a pia ou a fonte batismal, quanto possível, estivesse à porta da igreja ou, na sua ausência neste local, existisse uma pia de água benta à entrada, na qual os fiéis possam se perseguinarem ao adentrar ao templo.

No ritual do Batismo, após a saudação inicial (sinal da cruz e acolhida presidencial), inicia-se um diálogo espontâneo com pais, padrinhos e com a comunidade. Este diálogo pode seguir a orientação do próprio ritual. O diálogo se inicia com o pedido do nome da criança e pode possuir duas formas: “Queridos pais e mães, vocês transmitiram a vida a estas crianças e as receberam como um dom de Deus, um verdadeiro presente. Que nome vocês escolheram para elas?” (RBC, 35) ou “Assim como Jesus acolhia as crianças, também quero, em nome da comunidade, receber em meus braços os filhos e filhas de vocês. Cada uma dessas crianças é uma bênção de Deus para a humanidade” (RBC, 35). Esta apresentação à comunidade, dizendo o nome da criança e, quando as circunstâncias o permitirem, o presidente da celebração tomar as crianças nos braços é expressão do carinho de Deus e da Igreja na acolhida de seus novos filhos e deve ser valorizada na mistagogia sacramental. A comunidade pode aclamar batendo palmas ou dizendo: “Bendito seja Deus para sempre” (RBC, 37). Recorde-se, ainda, a importância de dizer o nome, afinal, ensina o Catecismo da Igreja Católica:

*No Batismo, o nome do Senhor santifica o homem, e o cristão recebe o seu nome na Igreja. Pode ser o de um santo, isto é, de um discípulo que levou uma vida de fidelidade exemplar ao seu Senhor. O patrocínio do*



*santo oferece um modelo de caridade e assegura a sua intercessão. O “nome de batismo” pode também exprimir um mistério cristão ou uma virtude cristã. “Procurem os pais, os padrinhos e o pároco que não se imponham nomes alheios ao sentir cristão”. [...] Deus chama a cada um pelo seu nome. O nome de todo o homem é sagrado. O nome é a imagem da pessoa. Exige respeito, como sinal da dignidade de quem por ele se identifica. O nome recebido é um nome de eternidade. No Reino, o caráter misterioso e único de cada pessoa marcada com o nome de Deus resplandecerá em plena luz. “Ao vencedor [...] dar-lhe-ei uma pedra na qual estará escrito um novo nome, que ninguém conhece, a não ser aquele que a recebe” (Ap 2,17). “Olhei e vi: o Cordeiro estava sobre o monte Sião, e com Ele cento e quarenta e quatro mil pessoas, que tinham inscrito na frente o nome d’Ele e o do seu Pai” (Ap 14,1) (CaIC, 2156-2159).*

Em seguida, o presidente da celebração pede que os pais manifestem o desejo de que seus filhos sejam batizados. A pergunta “Queridos pais e mães, que pedem à Igreja de Deus para seus filhos e filhas?” (RBC, 38) não é apenas uma formalidade, mas verdadeira manifestação da consciência, da liberdade e da seriedade de pedir o Batismo e o desejo consciente de transmitir a fé àqueles que serão batizados. Esta consciência e este propósito se manifestam, então, pela resposta dos pais, dos padrinhos e da comunidade às interrogações feitas pelo ministro do Batismo. Dirigindo-se aos pais, interroga: “Pelo batismo estas crianças vão fazer parte da Igreja. Vocês querem ajudá-las a crescer na fé, observando os mandamentos e vivendo na comunidade dos seguidores de Jesus?” (RBC, 40). Dirigindo-se aos padrinhos, interroga: “Padrinhos e madrinhas, vocês estão dispostos a colaborar com os pais em sua missão?” (RBC, 41). Dirigindo-se à comunidade: “E todos vocês, queridos irmãos e irmãs aqui reunidos, querem ser uma comunidade de fé e de amor para estas crianças?” (RBC, 42). Estas perguntas e suas respectivas respostas devem demonstrar o vínculo comunitário e a responsabilidade assumida diante de Deus e da comunidade cristã reunida.

Após este diálogo inicial, aquele que preside, os pais, os padrinhos e, possivelmente, algumas pessoas da comunidade assinam com o sinal da cruz as crianças que serão batizadas: “Nosso sinal é a cruz de Cristo. Por isso vamos marcar estas crianças com o sinal do Cristo Salvador. Assim, N.N., nós os(as) acolhemos na comunidade cristã” (RBC, 43). Assinalar com o sinal da cruz, ao início da celebração batismal, manifesta a marca de Cristo que é impressa no novo cristão e significa, ainda, a graça da redenção adquirida na cruz do Senhor (CaIC, 1234).



Após o rito de acolhida, caso tenha sido feito à porta da igreja, faz-se uma procissão de entrada com o Círio Pascal, enquanto se canta um canto (RBC, 45). Esta procissão é concluída com uma das orações recitada por aquele que preside: 1) “Ó Deus, por vosso amor, participamos do mistério da paixão e ressurreição de vosso Filho Jesus Cristo. Fortalecei-nos no Espírito Santo para que caminhemos na vida nova. Por Cristo, nosso Senhor” ou 2) “Ó Pai, que pelo batismo nos tornais participantes de vossa família, dai-nos receber de coração sincero vossa Palavra e vivê-la com alegria. Por Cristo, nosso Senhor” (RBC, 46). A primeira das orações salienta o sentido de início de caminhada que o Batismo tem na vida cristã, a segunda predispõe à escuta e à acolhida da Palavra de Deus que será proclamada unindo-a ao sentido do Batismo que torna os batizados participantes da família de Deus.

Dos ritos iniciais do sacramento do Batismo, quanto ao espaço litúrgico, é importante ressaltar a mistagogia da porta e do átrio, com elementos que comportem estes ritos (espaço, pia batismal ou de água benta, local para o Círio Pascal que será levado em procissão e estrutura sonora). O átrio, como espaço limiar entre o mundo e o sagrado, possui importante significado para os ritos iniciais do Batismo e para seu próprio significado enquanto imersão na vida de Cristo e na comunidade e início de participação na vida divina. Segue-se a Liturgia da Palavra.

## 2 Liturgia da Palavra na celebração batismal

Fazem parte da Liturgia da Palavra do Ritual do Batismo os seguintes ritos: proclamação da Palavra, homilia, oração dos fiéis e invocação dos santos, oração e unção pré-batismal. Ensina o Catecismo: “O anúncio da Palavra de Deus ilumina com a verdade revelada os candidatos e a assembleia e suscita a resposta da fé, inseparável do Batismo. Na verdade, o Batismo é, de modo particular, o ‘sacramento da fé’, uma vez que é a entrada sacramental na vida da fé” (CaIC, 1236).

Caso não haja a procissão de entrada, a proclamação da Palavra de Deus pode ser preparada por um canto ou refrão apropriado. Além disso, pode haver, também, a entrada da Bíblia de acordo com os costumes do local (RBC, 47). Na celebração batismal fora da Missa, escolhem-se uma ou duas leituras, que poderão ser recontadas, parafraseadas ou dramatizadas após sua proclamação, tendo sempre em consideração as condições da assembleia (RBC, 48). Canta-se um salmo responsorial e a aclamação ao Evangelho. Ademais, “enquanto se celebra a liturgia da



Palavra, convém que as crianças sejam retiradas para um lugar à parte. Veja-se, porém, que as mães e as madrinhas assistam à liturgia da Palavra; outras senhoras poderão entreter as crianças” (RBC, 14).

A Liturgia da Palavra no rito do Batismo de crianças é fruto da reforma litúrgica do Vaticano II, que recordou que nenhum sacramento pode ser celebrado sem liturgia da Palavra, afinal:

*[...] o sacramento é a cristalização da Palavra, a sua visibilidade. [...] Na assembleia, as Escrituras proclamadas ressuscitam como Palavra de Deus que interpela uma comunidade de fiéis em escuta, de modo que elas se tornam palavra dirigida, proclamada, criadora de comunidade. Na liturgia da Palavra, Deus fala a seu povo e, conseqüentemente, dá origem a uma relação que forma, plasma, cria a comunidade, e isto é um evento (Boselli, 2017, p. 108).*

As opções de leituras que poderão fazer parte da celebração batismal são em grande número. Versam sobre temáticas relacionadas ao sacramento: o chamado de Abraão, pai da fé (Gn 17,1-8), imagens prefigurativas da água batismal (Ex 17,3-7; Is 44,1-3; Ez 36,24-28; Ez 47,1-9.12), a aliança de Deus com seu povo (Dt 6,1-7; Jr 31,31-34), o carinho e o amor de Deus por Israel (Os 11,1b.3-4.8c-9), catequeses neotestamentárias sobre o Batismo e a incorporação à comunidade (Rm 5,1-2.5-8; Rm 6,3-5; Rm 8,28-32; 1Cor 12,12-13; Gl 3,26-28; Ef 1,3-10.13-14; Ef 4,1-6; Ef 5,8-14; Tt 3,4-7; 1Pd 2,4-5;9-10), a instituição do Batismo por Jesus (Mt 28,18-20; Mc 16,15-16.19-20), a relação do batismo de João recebido por Jesus e o batismo cristão (Mc 1,9-11; Jo 1,29-34; Jo 1,35-42), diversos textos evangélicos que contêm elementos catequético-batismais (Mt 22,35-40; Jo 1,29-34; Jo 3,1-6; Jo 3,16-21; Jo 4,5-14; Jo 7,37b-39a; Jo 9,1-7; Jo 15,1-11; Jo 19,31-35) e que apresentam o carinho de Jesus pelas crianças e a gratuidade da graça salvífica (Mc 10,13-16; Lc 10,17-24). Além disso, o rito apresenta salmos responsoriais relacionados ao sacramento do Batismo (Sl 8; 22(23); 26(27); 32(33); 33(34); 41; 62(63); 88(89); 125(126)) e opções de “aleluia” e versículo de aclamação ao evangelho. Observe-se que o rito não apresenta opções de versículo em substituição ao “aleluia”, afinal não se realiza o sacramento do Batismo, exceto em caso de extrema necessidade, ao longo do tempo quaresmal.

Após a proclamação da Palavra de Deus, haja breve homilia, na qual quem preside procura aprofundar o mistério do batismo à luz da Palavra de Deus, evidenciando a íntima relação entre a vida das pessoas



e as exortações do Senhor. O rito prevê, ainda, que pais e mães podem participar da homilia por meio de perguntas e de testemunhos, para que “a Palavra de Deus, acolhida na fé, conduza ao encontro sacramental com o Senhor” (RBC, 50). Após a homilia, pode haver alguns instantes de silêncio e um canto apropriado.

À homilia, segue-se a oração dos fiéis e a invocação dos santos, caso não seja cantada a ladainha durante a procissão até a fonte ou pia batismal. A oração dos fiéis na celebração batismal pede que o Senhor recorde das crianças que serão batizadas, de suas famílias, dos padrinhos e madrinhas, da comunidade, dos pastores e ministros, de todo o povo batizado, de todos os que se dedicam à missão evangelizadora e de todas as pessoas que promovem a justiça e a paz no mundo (RBC, 52). Existem formas alternativas para a oração dos fiéis nos parágrafos 390 e 391 do rito.

A oração dos fiéis é seguida por uma breve invocação dos santos (RBC, 54), recordando que, pelo Batismo, participa-se da comunhão dos santos e santas de Deus e se recebe a vocação cristã fundamental à santidade. Inclusive é esta a exortação do que preside quando há procissão para o batistério e se canta a ladainha: “Irmãos e irmãs na fé em Cristo: o batismo nos introduz na comunhão dos santos. Pela intercessão dos que nos precederam na fé, confiemos estas crianças, seus pais, padrinhos e todos nós à bondade de Deus, nosso Pai [...]” (RBC, 62). A segunda opção de exortação também esclarece esta realidade: “Irmãos e irmãs na fé em Cristo: muitas pessoas nos precederam no caminho do seguimento de Jesus e deram testemunho de vida cristã: são especialmente aqueles que veneramos como santos e santas de Deus, com os quais entramos em comunhão pelo batismo. Vamos agora invocá-los [...]” (RBC, 62). A oração dos fiéis e a invocação dos santos são concluídas pela oração de exorcismo, que introduz a unção com o óleo dos catecúmenos.

Aquele que preside, os pais, as mães, os padrinhos e as madrinhas impõem as mãos sobre a cabeça das crianças e fazem uma oração em silêncio. Este rito significa que o Batismo é libertação do pecado e das forças do mal (CaIC, 1237). As fórmulas de oração manifestam, com clareza, o significado deste rito:

*1) Ó Pai, Senhor da vida, enviastes vosso Filho ao Mundo para nos libertar da escravidão do pecado e da morte. Lembrai-vos destas crianças que deverão enfrentar muitas vezes as tentações do mal. Libertai-as do poder das trevas. Dai-lhes a força de Cristo e a luz do vosso Espírito,*



*para que, livres do pecado original, vivam sempre como vossos filhos e filhas no seguimento de Jesus. Que vive e reina para sempre, na unidade do Espírito Santo.*

*2) Deus da vida e do amor, vós enviastes vosso Filho Jesus ao mundo para nos libertar do pecado e da morte. Afastai destas crianças todo mal e ajudai-as a combater o bom combate. Como templos vivos do Espírito Santo, manifestem as maravilhas do vosso amor. Por Cristo, nosso Senhor (RBC, 55).*

A imposição das mãos e a oração invoca a libertação do mal, preparando a unção pré-batismal que pede a força, a sabedoria e as virtudes divinas para o combate da fé. Esta unção no peito e, conforme as condições, em todo o corpo simboliza a unção com a força necessária para o combate cristão. “Trata-se, portanto, de uma invocação do Espírito Santo para a renúncia ao mal e para a profissão de fé. É o Espírito da força, da coragem do atleta, do combatente, daquele que desce ao banho” (Beckhäuser, 1986, p. 80). Esta unção deve ser visível e em abundância, permite-se, inclusive, no Brasil (devido às condições climáticas e à possível deterioração do óleo), que o próprio presidente da celebração abençoe este óleo em quantidade expressiva dentro do próprio rito (RBC, 56). Sobre o óleo, reza-se uma oração de ação de graças (RBC, 58), que expressa, em grandes linhas, o sentido mistagógico deste rito: “[...] O Deus, proteção de vosso povo, que fizestes do óleo, vossa criatura, um sinal de fortaleza: (se o óleo não estiver bento e quem preside for sacerdote, diz: abençoai + este óleo e) concedei a estas crianças a força, a sabedoria e as virtudes divinas, para que sigam o caminho do Evangelho de Jesus [...]” (RBC, 58). A fórmula que antecede a unção de cada criança, manifesta, claramente, o sentido da unção: “O Cristo Salvador lhes dê sua força. Que ela penetre em suas vidas como este óleo em seus peitos” (RBC, 58). A unção é realizada em silêncio. Esta primeira unção recorda as unções dos soldados da antiguidade, ungidos para a batalha. São Cirilo de Jerusalém (2004, p. 33), em suas catequeses mistagógicas, expressa o significado desta unção:

*Fostes ungidos com óleo exorcizado desde o alto da cabeça até os pés. Assim, vos tornastes participantes da oliveira cultivada, Jesus Cristo. Cortados da oliveira bravia, fostes enxertados na oliveira cultivada e vos tornastes participantes da abundância da verdadeira oliveira. O óleo exorcizado era símbolo, pois, da participação da riqueza de Cristo. Afugenta toda presença das forças adversas. Como a insuflação dos santos e a invocação do nome de Deus, qual chama impetuosa, queima e expele*



*os demônios, assim este óleo exorcizado recebe, pela invocação de Deus e pela prece, uma tal força que, queimando, não só apaga os vestígios do pecado, mas ainda põe em fuga as forças invisíveis do maligno.*

O espaço litúrgico apropriado para todos estes ritos, para a Liturgia da Palavra do Sacramento do Batismo é o ambão, a mesa da Palavra. É dele que se anuncia à Igreja reunida a Palavra de Deus, como é expresso no Ritual de Bênção de Ambão:

*Ó Deus, que vos dignais chamar os homens das trevas para a vossa luz admirável, é nosso dever dar-vos graças, porque nunca nos deixastes faltar o alimento da vossa Palavra, e continuamente nos esclareceis, reunidos no espaço desta igreja sobre as maravilhas da Escritura. Fazei, Senhor, que, neste lugar, ressoe em nossos ouvidos a voz do vosso Filho, a fim de que, seguindo fielmente as inspirações do Espírito Santo mereçamos ser não apenas ouvintes mas realizadores fervorosos. Que os arautos da vossa Palavra nos mostrem aqui o caminho da vida, por onde, seguindo o Cristo Senhor, possamos chegar à vida eterna (RB, 916).*

Ressalte-se a importância da redescoberta promovida pela reforma litúrgica do ambão como espaço litúrgico de anúncio da Palavra de Deus, como mesa donde o Senhor alimenta seu povo com o pão da Palavra, pois “a dignidade da Palavra de Deus requer na Igreja um lugar condigno de onde possa ser anunciada e para onde se volte espontaneamente a atenção dos fiéis no momento da Liturgia da Palavra” (IGMR, 309). O ambão é espaço mistagógico, não uma mera estante donde se proclamam os textos bíblicos. É lugar elevado, fixo e nobre (ILM, 32). Na tradição cristã, recorda o sepulcro vazio e o anúncio da ressurreição. Toda a segunda parte da celebração batismal se desenvolve em torno do ambão como mesa da Palavra de Deus, donde se anuncia a Palavra do Ressuscitado àqueles que participarão de sua Páscoa pelo Santo Batismo.

### 3 Liturgia Sacramental do Batismo

Aqui está o centro da celebração sacramental do Batismo: “parece claro que já desde o princípio o ritual do Batismo implica uma ‘bênção da água’, na consciência de que não é água natural a que purifica e santifica, mas o Espírito presente nela pela consagração” (Borobio, 2017, p. 146). Pertencem à liturgia sacramental do Batismo: a procissão para o batistério, a oração sobre a água, as promessas do batismo, o Batismo, os



ritos complementares (unção pós-batismal, veste batismal e rito da luz) e os ritos complementares opcionais (entrega do sal e éfeta).

Caso seja possível, realiza-se uma procissão para o batistério, enquanto se canta a ladainha dos santos ou um salmo apropriado. Caso contrário, omite-se a ladainha, que já foi dita, com brevidade, ao final da oração dos fiéis. Em seguida, invoca-se a bênção sobre a água batismal ou sobre a fonte batismal:

*A não ser quando necessário, o sacerdote ou diácono não batize senão com água benta para esse fim. Se a consagração da água foi feita na Vigília Pascal, seja conservada, se possível para todo o Tempo Pascal e usada para afirmar mais fortemente a necessária relação com o mistério pascal. É de se desejar que, fora do tempo pascal, se benza água para cada batizado, para que, pelas palavras da consagração, se manifeste, de cada vez, com toda a clareza, o mistério da salvação, que a Igreja relembra e proclama. Se o batistério está construído para jorrar a água, seja abençoada a fonte jorrando água (RBC, p. 18).*

A água para o Batismo pode ser trazida em procissão acompanhada de cantos e danças (RBC, 64). Após um convite presidencial à oração, o presidente recita a oração sobre a água, que faz parte da eucologia maior da Igreja e apresenta uma dimensão anamnético-epiclética (Peixoto, 1993, v. 14, p. 281), isto é, faz recordação das imagens prefigurativas do Batismo, recorda sua instituição e invoca o Espírito Santo sobre a água. Assim inicia a oração: “Ó Deus, pelos sinais visíveis dos sacramentos realizais maravilhas invisíveis. Ao longo da história da salvação vós vos servistes da água para fazer-nos conhecer a graça do batismo” (RBC, 66). A seguir, a oração evoca a imagem do Espírito que pairava sobre as águas na criação, as águas do dilúvio e a passagem a pé enxuto pelo Mar Vermelho (RBC, 66). Estas imagens prefigurativas evocam a força do Espírito sobre as águas concedendo a elas a força de santificar, as águas como purificação no dilúvio e a libertação da escravidão fazendo nascer um povo renovado quando da páscoa judaica. A oração segue com a recordação do batismo de Jesus, o lado aberto de Cristo na cruz e a instituição e o mandato do sacramento do Batismo (RBC, 66). São estas imagens que devem inspirar a iconografia junto à fonte ou pia batismal ou capela do Batismo: “A pia batismal ou batistério, porém, pode ter uma decoração mais apropriada para significar as virtualidades do Batismo. Toda igreja paroquial deve ter sua pia batismal” (Hortal, 2000, p. 84).



Por fim, conclui-se a oração com a invocação epiclética do Espírito sobre a água batismal:

*Olhai agora, ó Pai, a vossa Igreja e fazei brotar para ela a água do batismo. Que o Espírito Santo dê por esta água a graça de Cristo, a fim de que homem e mulher, criados à vossa imagem, sejam lavados da antiga culpa pelo batismo e renasçam pela água e pelo Espírito Santo para uma vida nova.*

Quem preside toca na água ou mergulha o círio pascal, dizendo:

*Nós vos pedimos, ó Pai, que por vosso Filho desça sobre esta água a força do Espírito Santo. E todos os que, pelo batismo, forem sepultados na morte com Cristo, ressuscitem com ele para a vida. Por Cristo, nosso Senhor. Amém. (RBC, 66).*

A oração sobre a água é realizada de mãos postas, a fim de que aquele que preside possa tocar ou mergulhar o círio pascal no momento previsto na água. Este toque ou mergulho do círio pascal é símbolo do toque do ressuscitado que santifica a água batismal, é fecundação do útero da mãe Igreja que gera os filhos de Deus no batistério. O papa Francisco, na Carta Apostólica *Desiderio Desideravi*, apresenta uma belíssima, profunda e comovente catequese a respeito da oração de bênção da água batismal:

*A oração de bênção da água batismal nos revela que Deus criou a água precisamente em vista do Batismo. Isso significa que, enquanto Deus criava a água, Ele pensava no Batismo de cada um de nós e esse pensamento o acompanhou em sua ação ao longo da história da salvação todas as vezes que Ele, com um desígnio preciso, quis se servir da água. É como se, depois de criá-la, Ele quisesse aperfeiçoá-la para chegar a ser a água do Batismo. E assim Ele a quis cumular com o movimento do seu Espírito, que pairava sobre ela (cf. Gn 1,2), para que ela pudesse conter, em gérmen, o poder de santificar; Ele a usou para regenerar a humanidade no dilúvio (cf. Gn 6,1-9;29); Ele a dominou, separando-a para abrir uma estrada de libertação no Mar Vermelho (cf. Ex 14); Ele a consagrou no Jordão, nela submergindo a carne do Verbo, imbuída do Espírito (cf. Mt 3,13-17; Mc 1,9-11; Lc 3,21-22). Por fim, Ele a misturou com o Sangue do seu Filho – dom do Espírito inseparavelmente unido ao dom da vida e da morte do Cordeiro imolado por nós – e, do lado transpassado, Ele a derramou sobre nós (Jo 19,34). Nessa água fomos submersos para que, pelo seu poder, pudéssemos ser enxertados no Corpo de Cristo e, com Ele, ressurgir para a vida imortal (cf. Rm 6,1-11) (DD, 13).*



Há, ademais, uma fórmula de oração de bênção quando a água a ser utilizada já foi abençoada na Vigília Pascal (RBC, 67). Em seguida, pais e padrinhos são convidados por quem preside e renovam suas promessas batismais, renunciando ao mal e renovando a profissão de fé. A exortação esclarece que é necessário que pais e padrinhos renovem seus compromissos batismais assumindo a responsabilidade de educar seus filhos e afilhados na fé que professarão (RBC, 68-71).

Neste momento, acontece o sacramento do Batismo: “Cada família se aproxima da água batismal. Quem preside, citando o nome da criança, pergunta aos pais e padrinhos: Vocês querem que N. seja batizado(a) na fé da Igreja que acabamos de professar?” (RBC, 72). Após pais e padrinhos manifestarem seu assentimento, quem preside batiza a criança. Orienta o ritual quanto à forma do Batismo:

*Convém que a água seja abundante, de modo que o batismo apareça como verdadeira passagem pela água ou banho. O batismo pode ser realizado das seguintes maneiras: 1) mergulhando a criança parcial ou totalmente na água; 2) derramando água sobre a cabeça da criança e deixando-a escorrer sobre todo o corpo; 3) derramando água somente sobre a cabeça (RBC, 73).*

Observe-se que a veracidade do sinal exige a abundância da água e, quanto possível, o mergulho na fonte batismal demonstrando que o Batismo é verdadeira morte e ressurreição. É importante levar esta dimensão em consideração no projeto e na execução da fonte ou pia batismal. Afinal, nela nascem os cristãos, nela nasce toda a vida cristã, como explica Castellano (2008, p. 35):

*O Batismo é colocado como realidade fundamental que caracteriza a vida cristã; como fonte e causa inicial da vida cristã: viver em razão do Batismo; como conteúdo essencial: viver a virtualidade do Batismo com toda a riqueza trinitária e com o triplice “múnus” do cristão: sacerdotal, profético e real; como causa exemplar, modelo do viver cristão, que é: viver sempre “à imagem” do Batismo recebido, em um dinamismo contínuo de morte-ressurreição. O Batismo e a Confirmação transformam-se, assim, nos sacramentos iniciais e iniciáticos da vida em Cristo e segundo o Espírito.*

O sacramento acontece na fórmula trinitária: “N., eu te batizo em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo” (RBC, 74). Esta fórmula é essencial para a validade do sacramento. Ela é dita enquanto se mergulha



ou se derrama água sobre a criança três vezes. Observe-se a ausência do “amém” ao final da fórmula, que expressa que o Batismo é o início da vida cristã que só se plenificará no momento derradeiro, na hora da morte.

Convém que, se o número de crianças não for grande, estas palavras sejam ouvidas por toda a assembleia. Após o Batismo, a família acolhe o neobatizado com um sinal de afeição ou um beijo e a assembleia pode manifestar sua alegria com uma salva de palmas (RBC, 77). Pode-se, ainda, aspergir toda a assembleia enquanto se canta um canto, em recordação do batismo dos membros da comunidade (RBC, 78). Sobre a forma de batizar é importante recordar o testemunho de São Cirilo de Jerusalém (2004, p. 34):

*Depois disto fostes conduzidos pela mão à santa piscina do divino batismo, como Cristo da cruz ao sepulcro que está à vossa frente. E cada qual foi perguntado se cria no nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo. E fizestes a procissão salutar, e fostes imersos três vezes na água e em seguida emergistes, significando também com isso, simbolicamente, o sepultamento de três dias de Cristo. E assim como nosso Salvador passou três dias e três noites no coração da terra, do mesmo modo vós, com a primeira imersão, imitastes o primeiro dia de Cristo na terra, e com a imersão, a noite. [...] E no mesmo momento morrestes e nascestes. Esta água salutar tanto foi vosso sepulcro como vossa mãe.*

Após o Batismo, acontecem os ritos complementares. Estes ritos não acrescentam ao sacramento realizado, mas manifestam aquilo que nele já aconteceu. São três ritos: unção com o Santo Crisma, vestição e entrega da luz. E dois opcionais: entrega do sal e *éfeta*.

A unção com o Crisma, que pode ser omitida devido o grande número de batizados, exprime que as crianças foram, pelo Batismo, ungidas pelo Espírito Santo e por Ele consagradas, tornando-se templos vivos de Deus: “A Unção quer, pois, significar que pelo Batismo nos tornamos participantes do poder messiânico de Cristo. Pelo Batismo nos tornamos, com Cristo, reis (rainhas), sacerdotes (sacerdotisas) e profetas (profetisas)” (Beckhäuser, 1986, p. 60). Diz, de fato, a segunda opção de exortação antes da unção com o Crisma: “Queridas crianças, que o Espírito Santo as consagre com este óleo, para que participem da missão do Cristo, sacerdote, profeta e rei. Agora que vocês fazem parte do povo de Deus, sigam os passos de Jesus e permaneçam nele para sempre” (RBC, 79). São Cirilo de Jerusalém atesta a antiguidade das unções nos ritos batismais e o seu significado mistagógico, ao pregar aos neófitos:



*É necessário que saibais que há o símbolo desta unção na Escritura Antiga. E na verdade, quando Moisés comunicou ao irmão a ordem de Deus e o estabeleceu sumo sacerdote, depois de lavar-se com água, o ungiu e foi ele chamado Cristo, em virtude, evidentemente, da unção figurativa. Do mesmo modo, o sumo sacerdote, ao elevar Salomão à dignidade de rei, o ungiu, depois de lavar-se no Gion. Mas essas coisas lhes aconteceram em figura. A vós, porém, não em figura, mas, em verdade (Cirilo de Jerusalém, 2004, p. 40).*

A unção com o Crisma é feita na cabeça de cada criança (no topo da cabeça), sem fazer o sinal da cruz (o que é próprio do sacramento da Confirmação) e em silêncio. Agora as crianças são revestidas com uma roupa branca ou de outra cor, conforme os costumes locais. Caso já estejam com sua veste batismal, faz-se uma alusão a ela. Este rito revela que, pelo Batismo, somos revestidos de Cristo (Beckhäuser, 1986, p. 61). A veste batismal é sinal da identidade cristã: “Porque foi revestido de Cristo no Rito Batismal, o neófito pode assumir a veste branca, símbolo de Jesus Cristo, do qual foi revestido” (Estudo 115 CNBB, 24). Esta veste acompanhará toda a vida do cristão. Diz a exortação no rito logo após a vestição das crianças: “N. N., vocês nasceram de novo e se revestiram do Cristo; por isso, trazem a veste batismal. Que seus pais e padrinhos os ajudem por sua palavra e exemplo a conservar a dignidade de filhos e filhas de Deus até a vida eterna” (RBC, 82).

Por fim, quem preside apresenta o círio pascal e o pai ou o padrinho acende uma vela nele. Pelo Batismo, os seres humanos são iluminados por Cristo. Esta vela acompanhará toda a vida cristã do neófito, de modo especial, nos sacramentos da iniciação cristã e, na hora derradeira, nas exéquias. A cada ano, na Vigília Pascal, uma vela será acesa recordando a vela batismal e o batismo será renovado solenemente.

*Pelo Batismo somos iluminados; participamos da luz que é Cristo. Não mais andamos nas trevas, pois somos filhos de Deus. Tornamo-nos um com Cristo, luz que ilumina o caminho. A vela acesa pode significar também a nossa fé, pois enquanto esta permanecer acesa, não caminhamos nas trevas. A fé nos há de conduzir, mas ela terá que ser protegida e alimentada como a cera alimenta a chama. [...] Os pais se tornam responsáveis para que a criança também possa tornar-se luz para os outros em sua vida. Este é o sentido mais dinâmico da vela acesa. Pelo Batismo somos luz do mundo (Beckhäuser, 1986, p. 61).*



Seguem-se dois ritos facultativos: a entrega do sal, que é colocado pela mãe na boca da criança, e o toque de quem preside nos ouvidos e na boca da criança a fim que possam, pela força do Senhor Jesus, logo ouvirem a Palavra de Deus e professarem a fé, louvando e glorificando a Deus (RBC, 86-87). Se houver, pode ser entregue algum sinal que represente a acolhida da criança na comunidade local.

Desta parte central do sacramento, quanto ao espaço litúrgico, ressalte-se a importância da pia ou fonte batismal ou da capela do Batismo. Inclusive, o Código de Direito Canônico estabelece que toda Igreja Paroquial deve tê-la (Cân. 858). É importante salientar ainda que:

*O batistério, ou lugar onde a fonte batismal jorra água ou está colocada, seja destinada exclusivamente para o rito do batismo, um lugar digno, onde renascem os cristãos pela água e pelo Espírito Santo. Quer esteja situado em alguma capela dentro ou fora do recinto da igreja, quer em alguma outra parte da igreja, à vista dos fiéis, deve ter tal amplitude, que possa conter o maior número possível de pessoas presentes. Encerrado o tempo da Páscoa, é conveniente conservar-se o círio pascal em lugar de honra dentro do batistério, de maneira que nele se possam com facilidade acender as velas dos batizados na celebração do batismo (RBC, p. 18).*

Estes ritos se realizam todos neste espaço, por isso, este local deve comportar o rito sacramental, bem como o círio pascal e o santo óleo do Crisma. Este local manifesta a presença misteriosa de Cristo nos seus sacramentos e, por isso, também no sacramento do Batismo (SC, 7).

#### 4 Ritos Finais da Celebração Batismal

Por fim, realiza-se, caso o espaço litúrgico permita, uma procissão até o altar, levando as velas acesas dos neófitos e cantando um cântico batismal (RBC, 89). Afinal, “[...] o batismo está inserido na iniciação cristã, que tem seu cume na eucaristia. Um povo sacerdotal é um povo eucarístico por excelência” (Costa, 2011, p. 42). Em torno do altar, todos recitam a oração do Pai nosso. A oração do Senhor recitada por todos, próxima ao altar, recorda duas realidades: a primeira, de que o neófito agora é filho de Deus; a segunda, que o Batismo, como aponta para a Crisma por meio da unção, aponta também para a primeira Comunhão Eucarística como plenitude da iniciação cristã:



*De fato, no Batismo: [...] está implícita a presença da Eucaristia, porquanto a finalidade do Batismo é a Eucaristia: entra-se na Igreja para poder dar a Deus o culto perfeito que Cristo deu ao Pai. Além disso, entrando na Igreja, entra-se no corpo de Cristo, e por isso mesmo já se alcançou, de certo modo, aquela que é a realidade verdadeira da Eucaristia: criar o corpo de Cristo (Marsili, 2009, p. 174).*

Assim diz a exortação de quem preside motivando à oração do Pai nosso: “Estas crianças que foram batizadas são chamadas, em Cristo, a viver plenamente como filhos e filhas de Deus Pai. Para isso, elas precisam também ser fortalecidas pelo Espírito Santo no sacramento da confirmação e alimentadas na Ceia do Senhor [...]” (RBC, 90).

Após a oração dominical, invoca-se a bênção sobre pais e padrinhos com ricas fórmulas rituais (n. 92 ou nn. 401-404). Pais e padrinhos podem, agora, abençoar seus filhos e afilhados. A primeira opção de fórmula tríplice de bênção invoca a graça de Deus sobre as mães, os pais e os padrinhos para que possam exercer a missão que lhes é confiada na vida das crianças recém-batizadas (RBC, 92).

Ressalte-se a importância do altar como mesa da Eucaristia e altar de sacrifício, plenitude da iniciação cristã: “O altar, onde se torna presente o sacrifício da cruz sob os sinais sacramentais, é também a mesa do Senhor na qual o povo de Deus é convidado a participar por meio da Missa; é ainda o centro da ação de graças que se realiza pela Eucaristia” (IGMR, 296).

Pode, ainda, acontecer um ato de devoção mariana, confiando à Bem-aventurada Virgem Maria a vida e a fé das crianças batizadas:

[...] Quem preside diz, com estas ou outras palavras:  
*Neste dia, em que estas crianças entram na Igreja pelo santo batismo, vamos confiá-las à especial proteção de Maria, Mãe de Deus e dos discípulos de Jesus.*

Todos rezam em silêncio. Quem preside prossegue:  
*Maria, Mãe de Jesus, companheira de nossa caminhada, sempre fiel ao projeto do Pai, a nós confiamos estas crianças. Conduzidas pelo Espírito, sejam fiéis ao Evangelho, cresçam em sabedoria, idade e graça na Igreja e diante de Deus.*

Todos: *Amém.* (RBC, 94).



Conclui-se com uma oração ou canto a Maria, afinal “[...] toda liturgia é essencialmente eclesial no perfil mariano da Igreja, que ao celebrar os mistérios, se apropria das mesmas atitudes de Maria [...] na escuta da Palavra, na oração, na oblação, na santificação” (Castellano, 2008, p. 122). Este ato devocional pode ser realizado em outra ocasião, numa festa mariana ou em um santuário especialmente dedicado a Virgem Maria. O rito é concluído por uma exortação do presidente ao abraço da paz e pela despedida: “Vão em paz e o Senhor os acompanhe. *Todos: Graças a Deus*” (RBC, 97).

Os ritos finais acontecem em torno ao altar e, também, próximo a uma imagem de Maria. Quanto ao espaço celebrativo, ressalte-se que estes ritos pressupõem que haja a possibilidade de uma procissão desde o batistério até o altar e que o presbitério seja amplo o suficiente para acolher estes ritos. Isto deve ser levado em consideração no projeto arquitetônico e na sua execução.

## Conclusão

Neste artigo, procurou-se realizar uma leitura mistagógica do Ritual do Batismo de crianças e do seu espaço litúrgico. Mergulhar no Ritual do Batismo é imergir na profundidade deste sacramento que está no início da vida cristã, é compreendê-lo para além da doutrina, afinal:

*Por ser a liturgia uma realidade de vida, não podemos nos aproximar dela como de um objeto que tem de ser explicado, como se fosse um elemento isolável e depois analisável. Também não é suficiente uma pesquisa histórica carente da paixão hermenêutica. O único método é o de reviver a experiência e, ao revivê-la, deixá-la falar. Portanto, para captar o sentido verdadeiro da liturgia, o único método é realizar o mesmo ato, isto é, reviver o que se realiza na ação litúrgica e deixar falar o que no ser humano se vê, que corresponde ao que se realiza; o método é uma tarefa vital. A liturgia é mestra. Introduz plenamente na verdade, mediante a oração; mais ainda, ela mesma não é mais do que o dogma orado, “a verdade revivida orando” (Flores, 2006, p. 133-134).*

Daí que uma aproximação fenomenológica do ritual do Batismo, como aqui se realizou, permite uma visão renovada e atual deste Sacramento, redescobrimo as riquezas mistagógicas de cada rito, bem como a



dinamicidade litúrgica expressa nos diferentes polos celebrativos: porta, ambão, pia ou fonte batismal e altar. Este exercício mistagógico permite superar toda forma de ritualismo e reducionismo sacramental, convidando a redescobrir e a reestabelecer pastoralmente e teologicamente a unidade *lex orandi-lex credendi*.

## Referências

- BECKHÄUSER, Alberto. *Celebrar a vida*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.
- BOROBIO, Dionisio. *História e Teologia comparada dos Sacramentos: o princípio da analogia sacramental*. Tradução: José Joaquim Sobral. São Paulo: Loyola: Ave-Maria, 2017.
- BOSELLI, Goffredo. *O sentido espiritual da Liturgia*. 2. ed. Tradução: Monjas Descalças do Mosteiro Santa Tereza de São Paulo. Brasília: Edições CNBB, 2017.
- CASTELLANO, Jesús. *Liturgia e vida espiritual: teologia, celebração, experiência*. Tradução: Antonio Efro Feltrin. São Paulo: Paulinas, 2008.
- CATECISMO da Igreja Católica: Edição revisada de acordo com o texto oficial em latim. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas: Paulus: Ave-Maria, 1999. n. 1116.
- CENTRO NACIONAL DE PASTORAL LITÚRGICA. *A arte de celebrar: guia pastoral*. 2. ed. Tradução de Maria Elisa Stracquadanio e Hugo C. da S. Cavalcante. Brasília: Edições CNBB, 2015.
- CIRILO DE JERUSALÉM. *Catequeses Mistagógicas*. Tradução de Frederico Vier. Petrópolis: Vozes, 2004.
- CÓDIGO de Direito Canônico. Promulgado por João Paulo II, Papa. São Paulo: Loyola, 2008.
- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Constituição Sacrosanctum Concilium: sobre a sagrada liturgia*. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 2002.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Orientações para adequação, restauração e conservação das igrejas*. Estudo 113 CNBB. Brasília: CNBB, 2021.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *As vestes litúrgicas*. Estudo 115 CNBB. Brasília: CNBB, 2021.



COSTA, Valeriano dos Santos. Sacerdócio real: dom de Deus para constituir um povo sacerdotal. In: *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 19, n. 75, p. 27-43, jul./set. 2011.

FLORES, Juan Javier. *Introdução à Teologia Litúrgica*. Tradução: Antonio Efro Feltrin. São Paulo: Paulinas, 2006.

FRANCISCO. *Carta Apostólica Desiderio Desideravi*: sobre a formação litúrgica do Povo de Deus. Brasília: Edições CNBB, 2022.

GUARDINI, Romano. *Los signos sagrados*. 2. ed. Barcelona: Editorial Litúrgica Española, 1965.

GUARDINI, Romano. *O Espírito da Liturgia*. Tradução: F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Edições “Lumen Christi”, 1942.

HORTAL, Jesús. *Os Sacramentos da Igreja na sua Dimensão Canônico-Pastoral*. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2000.

LELO, Antonio Francisco. *A Iniciação Cristã*: catecumenato, dinâmica sacramental e testemunho. São Paulo: Paulinas, 2005.

MARSILI, Salvatore. *Sinais do Mistério de Cristo*: teologia litúrgica dos sacramentos, espiritualidade e ano litúrgico. Tradução: José Afonso Beraldin da Silva. São Paulo: Paulinas, 2009.

MARTIMORT, Aimé-Georges. *A Igreja em Oração*: Introdução à Liturgia. Barcelos: Edições Ora et Labora, 1965.

MARTIN, Julián López. *A Liturgia da Igreja*: teologia, história, espiritualidade e pastoral. Tradução de Antonio Efro Feltrin. São Paulo: Paulinas, 2006.

MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Dogmática Católica*: teoria e prática da teologia. Tradução: Volney Berkenbrock, Paulo Ferreira Valério e Vilmar Schneider. Petrópolis: Vozes, 2015.

PEIXOTO, João da Silva. O Missal Romano e sua riqueza eucológica. In: *Revista Humanística e Teologia*, Portugal, v. 14, 1993, p. 277-303. Disponível em: <https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/24580/1/O%20missal%20romano%20e%20a%20sua%20riqueza%20eucol%C3%B3gica.pdf>. Acesso em: 24 maio 2024.

RITUAL do Batismo de crianças. Renovado por decreto do Concílio Vaticano II, promulgado por autoridade do papa Paulo VI. São Paulo: Paulus, 1999. (Sigla: RBC).



RITUAL de Bênçãos. Restaurado por decreto do Concílio Vaticano II e promulgado pela autoridade de João Paulo II. São Paulo: Paulus, 1990. (Sigla: RB).

VALENTINI NETO, Antonio. *Liturgia: fonte vital da comunidade*. Petrópolis: Vozes, 1985.



# O esposo perfeito: elementos nupciais em João 4,16-19

The perfect husband: nuptial elements  
in John 4,16-19

*Waldecir Gonzaga\**

PUC-Rio

*José Vanol Lourenço Cardoso Júnior\*\**

PUC-Rio

Recebido em: 16/02/2024. Aceito em: 21/03/2024.

**Resumo:** O presente estudo traz uma análise de Jo 4, 16-19 e busca destacar os elementos nupciais presentes neste texto, que se insere no famoso diálogo entre Jesus e a samaritana. Parte-se do pressuposto que há um Tríptico Esposal no Evangelho de João (Jo 2, 1-11; 3, 29-31; 4, 5-42), cujo centro traz o testemunho de João Batista que se refere explicitamente a Jesus como “o esposo”, dando assim a chave hermenêutica para a interpretação do conjunto. O diálogo entre Jesus e a mulher se dá junto ao poço de Jacó, uma cena-tipo de encontros ao poço do contexto patriarcal que terminam em matrimônio (Gn 24, 1-67; 29, 1-30; Ex 2, 14-22). Porém, ela não era uma jovem núbil, mas alguém que já tinha tido cinco esposos e convivia agora com um sexto que não era esposo, circunstâncias que remetem a problemas culturais referidos em 2Rs 17, 24-41. E, no que tange à imagem esposal no AT, pode-se perceber contatos entre Jo 4, 16-19 e

\* Pós-doutorado (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, FAJE, 2017). Doutor em Teologia Bíblica (Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, Itália, 2006). Diretor e professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq.

E-mail: waldecir@hotmail.com. Currículo Lattes: <http://dgp.cnpq.br/dgp/espelho-grupo/369991>. <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>.

\*\* Mestrando em Teologia Bíblica (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUC-Rio, RJ). Bacharel em Teologia (Pontifícia Universidade Católica do Paraná, PUCPR, Curitiba, 2011).

E-mail: josevanol@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5394783691937008> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0380-6002>.





*o profeta Oseias (Os 2,4-25) de tal modo que ao final do estudo pode-se dizer que a samaritana é um símbolo da noiva prometida como esposa do Messias. Os passos dados para a redação deste estudo, servindo-se de alguns elementos do Método Histórico-Crítico, da Análise Retórica Bíblica Semítica e da Análise Narrativa, foram a segmentação e tradução de Jo 4,16-19, notas de tradução e de crítica textual, bem como a análise de Jo 4,16-19, no contexto do IV Evangelho e de seus contatos com o AT.*

**Palavras-chave:** *esposo; samaritana; matrimônio.*

**Abstract:** *The present study brings an analysis of Jn 4,16-19 and seeks to highlight the nuptial elements present in this text, which is part of the famous dialogue between Jesus and the Samaritan woman. It starts from the assumption that there is a Bridal Triptych in the Gospel of John (Jn 2,1-11; 3,29-31; 4,5-42), whose center presents the testimony of John the Baptist explicitly referring to Jesus as “the bridegroom”, thus providing the hermeneutical key for the interpretation of the whole. The dialogue between Jesus and the woman takes place by the well of Jacob, a scene-type of encounters at the well within the patriarchal context that often end in marriage (Gen 24,1-67; 29,1-30; Ex 2,14-22). However, she was not a young maiden but someone who had already had five husbands and was now living with a sixth who was not her husband, circumstances that allude to cultic problems referenced in 2 Kings 17,24-41. Regarding the spousal image in the Old Testament, one can perceive connections between Jn 4,16-19 and the prophet Hosea (Hos 2,4-25) in such a way that at the end of the study, it can be said that the Samaritan woman is a symbol of the promised bride as the wife of the Messiah. The steps taken for the writing of this study, employing elements of the Historical-Critical Method, Semitic Biblical Rhetorical Analysis, and Narrative Analysis, included the segmentation and translation of Jn 4,16-19, translation, and textual criticism notes, as well as the analysis of Jn 4,16-19 in the context of the Fourth Gospel and its connections with the Old Testament.*

**Keywords:** *husband; samaritan woman; marriage.*

## Introdução

A simbologia esponsal perpassa toda a Sagrada Escritura judaico-cristã desde o seu primeiro livro até o último. A moldura nupcial se abre com o Gênesis, primeiro livro do AT, em que, já no capítulo primeiro, ao se falar da criação do homem e da mulher (Gn 1,27-28), tal símbolo está presente e, no segundo, pode-se ler Deus dizendo que “não é bom que o homem esteja só. Vou dar-lhe uma auxiliar que lhe corresponda” (Gn 2,18) e, após o relato da criação da mulher a partir “da costela” do homem (Gn 2,22), o texto prossegue: “Por isso um homem deixa seu pai e sua mãe, se une à sua mulher, e eles se tornam uma só carne” (Gn 2,24)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> A tradução presente no Quadro 1 é dos autores; as demais são tomadas da Bíblia de Jerusalém.



No Apocalipse, último livro do NT, ao se falar das Núpcias do Cordeiro e da Jerusalém celeste, em seus dois últimos capítulos, a moldura nupcial se fecha. – “Vi também descer do céu, de junto de Deus, a Cidade santa, uma Jerusalém nova, pronta como uma esposa que se enfeitou para o seu marido” (Ap 21,2); “Vem! Vou mostrar-te a noiva, a esposa do Cordeiro” (Ap 21,9) e “o Espírito e a Esposa dizem: ‘Vem!’” (Ap 22,17). Dentro desse quadro geral, emoldurado pela simbologia esponsal, há muitas outras ocorrências em que essa temática retorna, tanto para retratar o amor conjugal (amor entre homem e mulher), como para falar da aliança de amor de Deus para com o seu povo (no AT, YHWH com o povo de Israel; no NT, Cristo com a sua Igreja).

No NT, um bom exemplo, são os fortes elementos nupciais presentes no Evangelho de João. Esse tema se faz presente já nos capítulos iniciais em que, de modo mais evidente, pode-se constatar a existência de um tríptico esponsal<sup>2</sup>: a) As bodas em Caná (Jo 2,1-11); b) João Batista que se identifica como “o amigo do esposo”, referindo-se explicitamente a Jesus como “o esposo”; e c) O encontro de Jesus com a mulher samaritana (Jo 4,5-42). Nesta última parte do tríptico, durante o diálogo, quando Jesus questiona aquela mulher acerca de seus esposos, há um núcleo em que o tema esponsal vem à tona (Jo 4,16-19)<sup>3</sup>.

Em Jo 4,5-42, pode-se observar que o relato do encontro entre Jesus e a mulher samaritana junto ao Poço de Jacó é um encontro inesperado, mas promissor em todos os sentidos<sup>4</sup>. A mulher vem buscar água numa hora não usual. Talvez porque teve cinco esposos e agora convivia com um sexto homem que não era esposo<sup>5</sup>. Não queria se encontrar com as outras pessoas de Sicar. Jesus estava ali sentado perto do poço, cansado do trajeto da Galileia rumo a Jerusalém e, quebrando os protocolos culturais da época (Jo 4,9), pede-lhe: “Dá-me de beber” (Jo 4,7d). Nas circunstâncias culturais de então, o que se poderia es-

<sup>2</sup> PEDROLI, Luca. Il trittico sponsale di Giovanni (Gv 2,1-11; 3,29-31; 4,5-42) In: Seminario per gli studiosi di Sacra Scrittura (Roma 21-25 gennaio 2013). *La letteratura giovannea* (Vangelo, Lettere e Apocalisse). Roma: e-Biblicum 1: Gregorian & Biblical Press, 2013, p. 163-177.

<sup>3</sup> A delimitação da unidade literária se deu a partir da temática esponsal expressa através do uso do termo ἀνὴρ que, das oito ocorrências presentes no Evangelho de João, concentra cinco somente em Jo 4,16-19.

<sup>4</sup> ORLANDO, Luigi. *Giovanni*. IV Vangelo della Vita. Bari: Ecumenica Editrice Scrl, 2022. p. 100.

<sup>5</sup> PÉREZ MILLOS, Samuel. *João*. Comentario Exegético al Texto Griego del Nuevo Testamento. Barcelona, 2016. p. 421.



perar de tal encontro? Pois, além de Jesus e a mulher fazerem parte de povos inimigos<sup>6</sup>, o poço era também um local onde se iniciavam os romances, passíveis de futuro matrimônio, como, por exemplo, de: Isaac e Rebeca (Gn 24,11-14.67), Jacó e Raquel (Gn 29,1-30), Moisés e Séfora (Ex 2,16-22)<sup>7</sup>.

A este ponto, o ouvinte/leitor pode estar se questionando: Qual seria então a função de Jo 4,16-19 dentro da narrativa joanina? Por que Jesus aborda o assunto referente aos cinco esposos da samaritana e ao sexto que não é esposo? Pretendia Jesus ser o sétimo? Este estudo, recorrendo a alguns elementos da Análise Retórica Semítica Bíblica, da Análise Narrativa e do uso do AT no NT<sup>8</sup>, evidencia os elementos nupciais presentes em Jo 4,5-42 e busca dar respostas às questões supramencionadas a respeito da função de Jo 4,16-19.

<sup>6</sup> SLOYAN, Gerard. *Giovanni*. Torino: Claudiniana, 2002. p. 78; CARDONA RAMÍREZ, Hernán. *El Evangelio Según San Juan*. Rasgo Bíblico y Teológico. Medellín: UPB, 2015. p. 58.

<sup>7</sup> BEUTLER, Johannes. *O Evangelho Segundo João*. São Paulo: Loyola, 2016. p. 119; CARDONA RAMÍREZ, 2015, p. 60.

<sup>8</sup> Para um aprofundamento na temática, indicamos algumas obras: *Livros*: Gregory Kimball. *Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: Exegese e Interpretação*. São Paulo: Vida Nova, 2013; BEALE, Gregory Kimball; CARSON, Donald Arthur. *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2014; BELLÍ, Filippo *et al.* *Vetus in Novo: El recurso a la Escritura em el Nuevo Testamento*. Madrid: Encuentro, 2006; GRILLI, Massimo. *Quale rapporto tra i due Testamenti? Riflessioni critica su modelli ermeneutici classici concernente l'unità dele Scritture*. Bologna: EDB, 2007; HAYS, Richard Bevan. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven; London, 1989; ROBERTSON, Alexandre Wood. *El Antiguo Testamento em el Nuevo*. Buenos Aires: Nueva Creación; Grand Rapids: Eerdmans, 1996; SILVA, Moisés. O Antigo Testamento em Paulo. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (org.). *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. São Paulo: Paulus: Vida Nova: Loyola, 2008. p. 76-92; *Artigos*: GONZAGA, Waldecir; ALMEIDA FILHO, Victor Silva. O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Filipenses. In: *Cuestiones Teológicas*, Medellín, v. 47, n. 108, p. 1-18, jul./dez., 2020; GONZAGA, Waldecir; BELEM, Doaldo Ferreira. O Uso Retórico do Antigo Testamento na Carta aos Colossenses. In: *Theologica Xaveriana*, Bogotá, V. 71, p. 1-35, Año 2021; GONZAGA, Waldecir; RAMOS, Diego da Silva; DE CARVALHO SILVA, Ygor Almeida. O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na Epístola de Paulo aos Romanos. In: *Kerygma*, Engenheiro Coelho, SP, v. 15, n. 2, p. 9-31, 2020; GONZAGA, Waldecir; SILVEIRA, Rogério Goldoni. O uso de citações e alusões de salmos nos escritos paulinos. In: *Cuestiones Teológicas*, Medellín, v. 48, n. 110, p. 248-267, jul./dic., 2021; GONZAGA, Waldecir; LACERDA FILHO, Jair Pereira. O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Efésios. In: *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 43, p. 13-48, jan./jun., 2023; GONZAGA, Waldecir; TELLES, Adalberto do Carmo. O uso do Antigo Testamento na 2Coríntios. In: *Davar Polissêmica*, Belo Horizonte, v. 16, n. 2, p. 395-413, jul./dez., 2022.



## 1 Texto, segmentação e tradução de Jo 4,16-19

A apresentação do texto de Jo 4,16-19, a seguir, contém em paralelo o texto grego da Edição Crítica do NT de Nestle-Aland, 28. ed.<sup>9</sup> e a nossa tradução para o português, que busca respeitar o estilo original do texto bíblico<sup>10</sup>. Apesar do objeto material deste estudo ser um texto narrativo, a proposta de segmentação aqui fornecida, bem como os problemas de tradução e de crítica textual, que são apresentados no item 3, respeitam os critérios do método da Análise Retórica Bíblica Semítica<sup>11</sup>. O uso de tais critérios permite observar a unidade temática em torno do vocábulo “ἀνὴρ/*homem, esposo*”, a beleza de como o texto está construído/estruturado e como ele se relaciona com as demais partes da perícopa Jo 4,5-42, conforme quadro 1, auxiliando no estudo sobre a nupcialidade.

QUADRO 1 – Proposta de Tradução e Segmentação do Texto de Jo 4,16-19

λέγει αὐτῇ [ὁ Ἰησοῦς]:	16a	Disse-lhe [Jesus] <sup>12</sup> :	N <sup>13</sup>
ὑπαγε	16b	Parte,	J
φώνησον τὸν ἄνδρα σου	16c	chama o teu esposo <sup>14</sup>	
καὶ ἐλθὲ ἐνθάδε.	16d	e volta aqui.	

<sup>9</sup> NESTLE-ALAND (ed.). *Novum Testamentum Graece*. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012. Jo 4,16-19.

<sup>10</sup> SILVA, Cassio Murilo Dias. *Metodologia de exegese bíblica: versão 2.0*. 4. ed. rev. e atual. São Paulo: Paulinas, 2022. p. 41-42; 80-81.

<sup>11</sup> A fim de se conhecer o método da Análise Retórica Bíblica Semítica, podem ser conferidos os textos MEYNET, Roland. *L'Analyse Retorica*. Brescia: Queriniana, 1992. p. 159-249; MEYNET, Roland. *Trattato di Retorica Biblica*. Bologna: EDB, 2008. p. 132-209; MEYNET, Roland. A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia. In: *Broteria*, Lisboa, v. 137, p. 391-408, 1993; MEYNET, Roland. I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi bíblica. In: *Gregorianum*, Roma, v. 77, n. 3, p. 403-436, 1996; MEYNET, Roland. La retorica bíblica. In: *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 65, p. 431-468, maio/ago., 2020; GONZAGA, Waldecir. O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. In: *ReBiblica*, Porto Alegre, v. 1, n. 2, p. 155-170, 2019; GONZAGA, Waldecir. A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. In: *ReBiblica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 09-41, jan./jun., 2021.

<sup>12</sup> Graças ao uso do Método da Análise Retórica Bíblica Semítica, deu-se preferência à Lectio Harmonizata, que acrescenta “ὁ Ἰησοῦς/ο Jesus”, presente em vários manuscritos (2.\* x A C<sup>2</sup> D K L N W<sup>s</sup> Γ Δ Θ Ψ 086 f<sup>1,13</sup> 565. 579. 700. 892. 1241. 1424. l 844. l 2211 ʒ̄ lat sy<sup>(s)</sup> sa<sup>mss</sup> bo), conservando o paralelismo entre os segmentos 16a e 17d. – MEYNET, 1996, p. 427.

<sup>13</sup> Os personagens da narrativa são: N = Narrador; J = Jesus e M = Mulher Samaritana.

<sup>14</sup> O vocábulo ἀνὴρ significa “homem”: 1) como designação genérica de pessoa humana; 2) um indivíduo da espécie humana em contraposição com deuses, monstros, seres



ἀπεκρίθη ἡ γυνή	17a	Respondeu a mulher	N
καὶ εἶπεν αὐτῷ·	17b	e disse-lhe:	
οὐκ ἔχω ἄνδρα.	17c	Não tenho esposo.	M
Λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς·	17d	Disse-lhe Jesus:	N
καλῶς εἶπας	17e	Bem disseste:	J
ὅτι ἄνδρα οὐκ ἔχω·	17f	“esposo, não tenho”;	
πέντε γὰρ ἄνδρας ἔσχες	18a	De fato, tiveste cinco esposos	
καὶ νῦν ὄν ἔχεις	18b	e, agora, o que tens	
οὐκ ἔστιν σου ἀνὴρ·	18c	não é teu esposo;	
τοῦτο ἀληθὲς εἶρηκας.	18d	Isto (que) disseste (é) verdadeiro.	
Λέγει αὐτῷ ἡ γυνή·	19a	Disse-lhe a mulher:	N
κύριε, θεωρῶ	19b	<b>Senhor</b> , percebo	M
ὅτι προφήτης εἶ σύ.	19c	que tu és um profeta.	

Fonte: Texto grego da NA28, tradução e tabela dos autores.

## 2 Notas de tradução e de crítica textual

No processo de tradução de Jo 4,16-19, a primeira coisa que se constata é o emprego do presente histórico na voz do narrador em v.16a, 17d e 19a, através do uso de “λέγει/*diz*” (indicativo presente ativo, 3sg. de “λέγω/*dizer*”), nos dois primeiros segmentos citados, o sujeito do verbo é Jesus e, no terceiro, é a mulher. De modo diverso, em v.17ab, o narrador usa dois aoristos ao utilizar “ἀπεκρίθη/*respondeu*” (indicativo aoristo passivo, 3sg. de “ἀποκρίνομαι/*responder*”) e “εἶπεν/*disse*” (indicativo aoristo ativo, 3sg. de “λέγω/*dizer*”). Tanto no discurso direto de Jesus (v.16b.17f.18bc) como no da mulher (vv.17c.19bc) também se observa o uso do presente.

O *presente histórico* aparece frequentemente na literatura clássica e, no NT, tal uso é bastante frequente especialmente em Mateus, Marcos e João; e em menor proporção em Lucas. No caso do Evangelho de João, por exemplo, a forma verbal λέγει ocorre 123 vezes<sup>15</sup>; dentro da literatura

espirituais ou animais; 3) o macho da espécie humana em contraposição com a mulher; 4) principalmente na LXX, o termo ἀνὴρ é usado para traduzir o vocábulo hebraico אָדָם quando este significa “esposo, marido, homem casado”; 5) homem adulto e 6) homem eminente/valeroso. – OEPKE, Albrecht. ἀνὴρ. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (org.). *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. V. I, Brescia: Paideia, 1965. col. 969-978.

<sup>15</sup> Jo 1,21.19.36.38.39.41.43.45.46.47.48.51; 2,3.4.5.7.8.10; 3,4; 4,7.9.11.15.16.17.19.21.25.26.28.34.49. 50; 5,6.8; 6,5.8.12.20.42; 7,6.50; 8,22.39; 9,12; 11,7.11.13.23.24.27.39<sup>2x</sup>.40.44; 12,4.22; 13,6.8.9.10.22. 24.25.27.29.31.36.37; 14,5.6.8.9.22; 16,17.18; 18,4.5.17<sup>2x</sup>.26.38<sup>2x</sup>; 19,4.5.6.9.10.14.15.26.27.28.35.37; 20,2.13.15<sup>2x</sup>.16<sup>2x</sup>.17.19.22.27.29; 21,3.5.7.10.12.15<sup>3x</sup>.16<sup>3x</sup>.17<sup>3x</sup>.19.21.22.



helênica o uso dessa forma aparece ocasionalmente em Plutarco, refletindo um modo da língua popular de retratar uma conversa. Esse tipo de uso do presente em narrativas tem o intuito de representar os fatos de um modo mais vivaz, como se o narrador estivesse presente contando os eventos, ocorrendo durante o momento em que o leitor/ouvinte está a ter contato com a narrativa. O presente histórico pode substituir o indicativo aoristo e a qualidade da ação do presente pode assumir um aspecto mais pontual<sup>16</sup>.

Assim sendo, todas as ocorrências do presente histórico, que dizem respeito à voz do narrador no texto grego, foram traduzidas para o português não com o presente do indicativo, mas com o pretérito perfeito, indicando ações no passado. Quanto às demais ocorrências do presente, que se encontram nos discursos diretos de Jesus e da mulher, foram traduzidas com o presente do indicativo para o português. No que tange ao restante das formas verbais da pericope, buscou-se uma tradução que conservasse uma maior equivalência entre a língua de origem e a língua de destino.

No segmento v.16a, “λέγει αὐτῇ/*diz a ela*”, o texto advém dos manuscritos  $\mathfrak{P}^{66.75}$  B C\* 33 a sa<sup>mss</sup> ly bo<sup>mss</sup>. No entanto, há vários outros manuscritos que trazem o acréscimo de “ὁ Ἰησοῦς/*Jesus*” ao final ( $\kappa^{*2}$  A C<sup>2</sup> D K L N W<sup>s</sup>  $\Gamma$   $\Delta$   $\Theta$   $\Psi$  086 *f*<sup>1.13</sup> 565. 579. 700. 892. 1241. 1424. *l* 844. *l* 2211  $\mathfrak{M}$  lat sy<sup>(s)</sup> sa<sup>mss</sup> bo), sendo que os manuscritos  $\kappa^* A \Theta f^{1.13}$  trazem tal acréscimo com a omissão do artigo definido “ὁ/o”. O texto adotado pela edição de Nestle-Aland, 28 edição<sup>17</sup>, foi escolhido segundo o princípio da crítica externa que dá preferência à leitura de manuscritos mais antigos e confiáveis e, do ponto de vista da crítica interna, dá-se preferência à leitura mais breve (*lectio brevior*)<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> BLASS, Friedrich; DEBRUNNER, Albert; REHKOPF, Friedrich. *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1997. §321.

<sup>17</sup> Para o Evangelho de João, segundo a introdução da NA<sup>28</sup>, os testemunhos textuais consistentes são:  $\mathfrak{P}^2$ ,  $\mathfrak{P}^3$ ,  $\mathfrak{P}^6$ ,  $\mathfrak{P}^{22}$ ,  $\mathfrak{P}^{28}$ ,  $\mathfrak{P}^{36}$ ,  $\mathfrak{P}^{39}$ ,  $\mathfrak{P}^{44}$ ,  $\mathfrak{P}^{45}$ ,  $\mathfrak{P}^{52}$ ,  $\mathfrak{P}^{55}$ ,  $\mathfrak{P}^{59}$ ,  $\mathfrak{P}^{60}$ ,  $\mathfrak{P}^{63}$ ,  $\mathfrak{P}^{66}$ ,  $\mathfrak{P}^{75}$ ,  $\mathfrak{P}^{76}$ ,  $\mathfrak{P}^{80}$ ,  $\mathfrak{P}^{84}$ ,  $\mathfrak{P}^{90}$ ,  $\mathfrak{P}^{93}$ ,  $\mathfrak{P}^{95}$ ,  $\mathfrak{P}^{106}$ ,  $\mathfrak{P}^{107}$ ,  $\mathfrak{P}^{108}$ ,  $\mathfrak{P}^{109}$ ,  $\mathfrak{P}^{119}$ ,  $\mathfrak{P}^{120}$ ,  $\mathfrak{P}^{121}$ ,  $\mathfrak{P}^{122}$ ;  $\kappa$  (01), A (02), B (03), C (04), D (05), K (017), L (019), N (022), P (024), Q (026), T (029), W (032),  $\Gamma$  (036),  $\Delta$  (037),  $\Theta$  (038),  $\Psi$  (044), 050, 060, 068, 078, 083, 086, 087, 091, 0101, 0105, –109, 0127, 0145, 0162, 0210, 0216, 0217, 0218, 0234, 0238, 0260, 0299, 0301; 565, 579, 700, 892, 1241, 1224, *l* 844, *l* 2211; a família de minúsculos *f*<sup>1</sup> e *f*<sup>33</sup> e também o minúsculo 33, para os Evangelhos.

<sup>18</sup> SILVA, 2022, p. 94; GONZAGA, Waldecir. A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia. In: MAZZAROLLO, Isidoro; FERNANDES, Leonardo Agostini; CORRÊA LIMA, Maria de Lourdes (org.). *Exegese, Teologia e Pastoral, relações, tensões e desafios*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Santo André: Academia Cristã, 2015. p. 221.



No entanto, por uma questão de clareza, principalmente para a tradução ao português, este artigo adota a leitura mais longa “λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς/*diz-lhe Jesus*”, que está presente no maior número de manuscritos, deixando claro que o sujeito do verbo é Jesus e removendo a ambiguidade do pronome pessoal oblíquo “lhe” que poderia ser a tradução tanto de αὐτῇ (em referência à mulher) como de αὐτῷ (em referência a Jesus). Adotada essa leitura mais longa e considerando λέγει como um presente histórico, a tradução final do segmento v.16a fica a seguinte: “Disse-lhe Jesus”. Essa opção pode ser justificada graças ao uso do Método da Análise Retórica Semítica Bíblica, através do qual se deu preferência à leitura que mais se harmoniza com o texto e conserva o paralelismo entre os segmentos v.16a e v.17d<sup>19</sup>.

Nos segmentos v.16b, 16c e 16d, no discurso direto de Jesus, há três imperativos dirigidos à mulher: “ὑπάγε/*parte*”, “φώνησον/*chama*” e “ἐλθέ/*volta*”. A forma ὑπάγε, no v.16b, é um imperativo presente ativo 2sg de “ὑπάγω/*partir*”. Tal verbo é usado no NT somente em sentido intransitivo e quanto ao seu uso: ele está ausente no *Corpus Paulinum*, Hebreus e Atos dos Apóstolos; nas Cartas Católicas ocorre somente em Tg 2,16 e 1Jo 2,11; esse verbo nunca aparece simultaneamente nos três Evangelhos Sinóticos ao se referir a um mesmo evento, exceto no caso de Mc 11,2 e Lc 19,30; no que tange ao Evangelho de João, o verbo ὑπάγω foi usado 32 vezes<sup>20</sup> e, no que se refere ao imperativo ὑπάγε, digno de nota é o fato de que tanto em Jo 4,16 como em Jo 9,7 (no relato da cura do cego de nascença), essa forma verbal precede um outro imperativo sem o uso de “καί/*e*”<sup>21</sup> e, depois do interlocutor ter partido e cumprido as instruções dadas, há o movimento de retorno a Jesus.

Na primeira parte do Evangelho de João (Jo 1-12), o verbo ὑπάγω é usado, sobretudo, nos discursos que dizem respeito a partidas/despêdiadas e significa *partir, retirar-se, ir embora, sair da presença de alguém*. Em Jo 7,33 e 8,14, esse verbo é usado quando Jesus está falando que vai para Deus. E, na segunda parte (Jo 13-21), ὑπάγω é usado com o significado tanto de *partir* como de *morrer*, referindo-se ao mistério da

<sup>19</sup> MEYNET, 1996, p. 427 – “Se il parallelismo esiste, non solo nei testi poetici, ma pure nei testi in prosa, si può pensare che fra diverse varianti si potrebbe privilegiare quella che rispetta di più il parallelismo”; GONZAGA, 2015, p. 221.

<sup>20</sup> Jo 3,8; 4,16; 6,21.67; 7,3.33; 8,4<sup>2x</sup>.21<sup>2x</sup>; 9,7.11; 11,8.31.44;12,11.35; 13,3.33.36<sup>2x</sup>; 14,4.5.28; 15,16; 16,5<sup>2x</sup>.10.17; 18,8; 21,3.

<sup>21</sup> DELLING, Gerhard. ὑπάγω. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (org.). *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. V. XIV, Brescia: Paideia, 1984. col. 537-540.



morte de Jesus através da qual ele *vai para Deus*. O significado mais profundo do vocábulo torna-se evidente a partir da interpretação do próprio evangelista em Jo 13,3 ao narrar as palavras do próprio Jesus<sup>22</sup>: “εἰδὼς ὅτι πάντα ἔδωκεν αὐτῷ ὁ πατήρ εἰς τὰς χεῖρας καὶ ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν καὶ **πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει**/sabendo que tudo o Pai lhe dera nas mãos e que de Deus vinha e **para Deus voltava**”.

No segmento v.16c, a forma “φώνησον/*chama*” é um imperativo aoristo ativo 2sg. do verbo “φωνέω/*chamar*”, usado 13 vezes<sup>23</sup> no Evangelho de João. Esse verbo é do mesmo campo semântico do substantivo “φωνή/*voz*” e uma tradução literal de φωνέω para o português, poderia ser *vociferar*. No mundo grego, esse verbo indica a emissão de uma voz ou de um som da parte de humanos, animais ou instrumentos musicais. Na LXX, ocorre apenas em dez passagens para traduzir algum termo hebraico ou aramaico e pode significar o *soar de trombetas* (Am 3,6; 1Mc 9,12), o *berrar* de animais (Is 38,14; Jr 17,11; Sf 2,14), o *falar* como produção de um som com a garganta, algo que os ídolos não são capazes de fazer (Sl 113,15<sup>[BHS 115,7]</sup>; 134,17<sup>[BHS 135,17]</sup>), o *murmúrio* dos mortos e dos adivinhos (Is 8,19; 19,3; 29,4) e em outros contextos do judaísmo helênico pode significar *falar, gritar, chamar*<sup>24</sup>.

No NT, o verbo φωνέω significa *falar em alta voz, chamar ou gritar* de homens, anjos ou demônios, podendo ser reforçado pela expressão “φωνῆ μεγάλῃ/*voz alta*” (Mc 1,26; Lc 23,46; At 16,28; Ap 14,18), cujo resultado nas passagens citadas seria sinônimo do verbo “κράζω/*gritar*”. Nos Evangelhos de Lucas e João, φωνέω também é usado com o acusativo de pessoa com o significado de “καλέω/*chamar, fazer vir, mandar chamar, convidar*”<sup>25</sup> e “προσκαλοῦμαι/*convocar, chamar ou escolher para si*”<sup>26</sup> (Lc 16,2; 19,15; At 9,41; 10,7; Jo 2,9; 4,16; 9,18.24), dando margem para se pensar inclusive no tema vocacional e da salvação, como por exemplo, o Bom Pastor que chama suas ovelhas pelo nome (Jo 10,3). Em alguns casos, o chamado não é feito diretamente por Jesus, mas por outros, e o resultado de tal chamado produz uma mudança de vida

<sup>22</sup> DELLING, 1984, col. 540-541.

<sup>23</sup> Jo 1,48; 2,9; 4,16; 9,18.24; 10,3; 11,28<sup>2x</sup>; 12,17; 13,13.38; 18,27.33.

<sup>24</sup> BETZ, Otto. φωνέω. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (org.). *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. V. XV, Brescia: Paideia, 1988. col. 340-343.

<sup>25</sup> SHMIDT, Karl Ludwig. καλέω; προσκαλέω In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (org.). *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. V. IV. Brescia: Paideia, 1968. col. 1456.

<sup>26</sup> SHMIDT, 1968. col. 1488-1490.



decisiva para quem busca a salvação. Por exemplo: Filipe chama Natanael (Jo 1,48) e Marta chama a irmã (Jo 11,28). Numa analogia com Lc 8,54, Jesus chama Lázaro do sepulcro para a vida em Jo 11,43 (aqui não se usa o verbo φωνέω, mas uma expressão contendo φωνή μεγάλη que está dentro do mesmo campo semântico), que será confirmado mais a frente com “τὸν Λάζαρον ἐφώνησεν ἐκ τοῦ μνημείου καὶ ἤγειρεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν/*Chamou Lázaro do sepulcro e ressuscitou-o dos mortos*” (Jo 12,17). Por fim, φωνέω é usado para indicar o *canto* do galo (Jo 13,38 e Jo 18,27)<sup>27</sup>.

No segmento v.16c, em vez de “φώνησον τὸν ἄνδρα σου/*chama o esposo teu*”, o Códice Vaticano (B) e os manuscritos 086 e Or<sup>pt</sup> apresentam o deslocamento do pronome “σου/*de ti*” para antes de “τὸν ἄνδρα/*o esposo*”. Tal mudança de ordem da posição do pronome σου se justifica como um erro de copista e não afeta o sentido final da expressão. Se for considerada a hipótese de que tal pronome estaria na sua forma enfática “σοῦ/*de ti*”, então haveria uma maior ênfase no genitivo possessivo e a frase final ficaria “φώνησον σοῦ τὸν ἄνδρα/*chama de ti o esposo*”. Com relação ao substantivo “ἄνθρωπος/*homem*”, traduzido como esposo neste contexto e utilizado como critério para se estabelecer a unidade da perícopos objeto deste estudo, ocorre 5 vezes (segmentos: v.16c, 17c, 17f, 18a e 18c) e, de forma indireta, através do uso de um pronome relativo, há uma sexta referência a esse vocábulo no segmento v.18b.

A palavra “ἄνθρωπος/*homem*” é usada frequentemente como designação genérica de uma pessoa, indicando o *homem* como um indivíduo da espécie humana em antítese com os animais, monstros ou deuses da mitologia grega. Mais especificamente, ἄνθρωπος diz respeito ao macho da espécie humana (“*vir/varão*” em latim) em contraste com a “γυνή/*mulher*”, a criança ou o eunuco. A LXX usa ἄνθρωπος para traduzir a palavra “בַּעַל/*marido, esposo*”<sup>28</sup>, indicando um cônjuge legítimo; às vezes usa tal termo para indicar o homem em senso lato e eminente como tradução dos termos “בָּבוֹר/*forte, valente, valoroso*”, “אֲנִי/*ancião*”, “אֲשָׁפ/*príncipe, chefe*” e “אֲדָמָה/*senhor, superior, amo, proprietário*”, este último termo hebraico também é usado como título divino de modo similar ao uso do termo “אֲדֹנָי/*Adonai, Senhor*”<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> BETZ, 1988, col. 343-345.

<sup>28</sup> Gn 20,3; Ex 21,22; Dt 22,22; 24,4; Jz 9,2.3.6.7.18.20.23.24.25.26.39.46.47; 20,5; Pr 12,4; 29,22.29.41.46; Est 1,18; Jl 1,8.

<sup>29</sup> OEPKE, 1965, col. 969-973; ALONSO SCHÖKEL, Luis. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Paulus, 1997. p. 26; 110; 127-128; 197; 454.



No NT, ἀνὴρ é um vocábulo usado sobretudo nos escritos lucanos (24 ocorrências em Lucas; e 100 em Atos), significando um indivíduo da espécie humana em contraposição com os seres espirituais ou animais (At 14,15) ou, então, é usado como sinônimo de “ἄνθρωπος/*ser humano*” e outras expressões para se referir ao “homem”, como “[ἄν]-ἄνθρωπος/[πᾶσα] σὰρξ/[*toda*] carne” ou “σὰρξ καὶ αἷμα/*carne e sangue*”. Há ocorrências em que se usa ἀνὴρ para mencionar somente os homens (indivíduos do sexo masculino) (Mt 14,21.35; At 4,4). O plural “[οἱ] ἄνδρες/[*os*] homens” pode indicar, em alguns casos, a totalidade da população, principalmente quando vem acompanhado do genitivo “τοῦ τόπου ἐκείνου/*daquele lugar*” (Mt 14,35) ou com os gentílicos (Mt 12,41) ou com adjetivos em afirmações gerais (Tg 1,8.12.23). Em 1Cor 11,3, Paulo estabelece uma hierarquia (Deus → Cristo → homem → mulher) na qual, assim como o homem deve ser submisso a Cristo, a mulher de ser submissa ao homem<sup>30</sup>.

Ainda no NT, em conexão com o objeto formal deste estudo, o uso do termo ἀνὴρ significando “esposo” ou “marido” pode ser encontrado em Mt 1,16.19; Mc 10,2.12; Lc 2,36; 16,18; Rm 7,2.3; 1Cor 7,3.4.10.11.13.14.16.34.39; 11,3; 14,35; Ef 5,22.23.24.25.28.33; Cl 3,18.19; 1Tm 3,2.12; 5,9; Tt 1,6; 2,5; 1Pd 3,1.5.7 e Ap 21,2. Também é usada a imagem esponsal para falar do amor de Cristo para com a sua Igreja, em Ef 5,25.28; Cl 3,19; 1Pd 3,7. Inclusive, de acordo com o direito matrimonial judaico, aquele que estava prometido em casamento, o noivo, já era chamado de ἀνὴρ (Mt 1,19; Ap 21,2; 2Cor 11,2; Dt 22,23)<sup>31</sup>.

No Evangelho de João, a palavra ἀνὴρ é usada 8 vezes. A primeira ocorrência encontra-se no prólogo e refere-se a todos aqueles que, ao aceitarem o “λόγος/*Verbo*” e nele crerem, receberam a graça de se tornarem filhos de Deus (Jo 1,12), “οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ’ ἐκ θεοῦ/*não, porém, da vontade de homem, mas da vontade de Deus*” (Jo 1,13)<sup>32</sup>. A segunda ocorrência situa-se no contexto em que João Batista, testemunhando a respeito de Jesus (Jo 1,19-34) e afirmando não ser o Messias esperado, aponta para Jesus como o escolhido de Deus, preexistente, “οὗτός ἐστιν ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εἶπον· ὀπίσω μου ἔρχεται ἀνὴρ ὃς

<sup>30</sup> OEPKE, 1965, col. 973-975.

<sup>31</sup> OEPKE, 1965, col. 975-976.

<sup>32</sup> A *The New International Version* (NIV), 2011, traduz ἀνὴρ com a palavra *husband*, que significa “marido”, em Jo 1,13 – “Children born not of natural descent, nor of human decision or a **husband’s** will, but born of God”. (Grifo nosso).



ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν/este é a respeito de quem eu disse: depois de mim vem um **homem** que adiante de mim veio a ser, por que existia antes de mim” (Jo 1,30)<sup>33</sup>.

Da terceira até a sétima ocorrências de ἀνὴρ (Jo 4,16c.17c.17f.18a.18c), a maior concentração do uso de tal termo dentro do Quarto Evangelho, no diálogo entre Jesus e a mulher samaritana, o leitor se dá conta que ao se defrontar com o objeto material deste estudo, em apenas três versículos, o vocábulo é empregado 5 vezes e, através do uso de um pronome relativo, a ele se faz referência de modo indireto por mais uma vez (a sexta). Dado o contexto, conforme apresentado supra, ἀνὴρ pode ser traduzido por “esposo” ou “marido”, de acordo com o uso que faz a LXX, ao empregar tal termo para traduzir o vocábulo hebraico לַבַּיִת, quando este significa “esposo, marido, homem casado”<sup>34</sup>.

A oitava ocorrência de ἀνὴρ situa-se no contexto da “multiplicação dos pães” e é utilizada no plural para se referir aos homens em geral que se faziam presentes no referido evento – “ἀνέπεσαν οὖν οἱ ἄνδρες τὸν ἀριθμὸν ὡς πεντακισχίλιου/sentaram-se, então, **os homens**, em número de cinco mil aproximadamente” (Jo 6,10). Como nesse mesmo versículo, para se referir às pessoas em geral, é utilizado o termo ἄνθρωπος, na expressão “ποιήσατε τοὺς ἀνθρώπους ἀναπεσεῖν/fazei os homens se assentarem”, pode-se levantar a hipótese de que o uso de οἱ ἄνδρες seria para se referir apenas aos indivíduos do sexo masculino e apenas eles seriam enumerados<sup>35</sup>, sem contar as mulheres e crianças, assim como faz Mateus (14,21; 15,38). Marcos (6,44) e Lucas (9,14), mesmo sem serem tão específicos como Mateus, trazem uma construção similar nos seus relatos das multiplicações dos pães.

No segmento v.16d, “καὶ ἔλθῃ ἐνθάδε/e volta aqui”, não há maiores dificuldades no que tange à tradução, porém merece destaque a forma

<sup>33</sup> BROWN, Raymond Edward. *Comentário ao Evangelho Segundo João*. Capítulos 1 ao 12. Vol. I. Santo André, SP: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2020. p. 247-248 – “O tema da preexistência de Jesus se encontra no Prólogo, em 8,58 e 17,5; portanto [...] julgamos aqui inacessíveis as tentativas de evitar uma implicação da preexistência. O verdadeiro problema, naturalmente, diz respeito à probabilidade de encontrarmos tal testemunho da preexistência nos lábios do Batista. [...] A ênfase sobre a preexistência de Jesus pode ser considerada parte da polêmica contra os adeptos do Batista [...]. Enquanto faz esta afirmação como resposta apologética, o evangelista ainda poderia estar apoiando-se em um dito tradicional do Batista”.

<sup>34</sup> OEPKE, 1965, col. 971-972.

<sup>35</sup> BROWN, 2020, p. 463; 476.



verbal “ἐλθέ/*vem, volta*”, imperativo aoristo ativo 2sg. de ἔρχομαι. Esse verbo indica o movimento dum ponto para outro, com o foco na aproximação da perspectiva do narrador, significando “vir” ou “voltar”; ou proceder num caminho com um destino em vista, significando “ir”. Também pode significar a mudança de lugar ou posição com a implicação de ser levado, conduzido para outro lugar no que se refere ao espaço, tempo, eventos ou circunstâncias<sup>36</sup>.

No mundo antigo, o verbo ἔρχομαι assumiu um uso especial dentro do contexto cultural e, nos antigos manuais de orações, a fórmula “ἐλθέ/*vem*” ou “ἐλθέ μου/*vem a mim*”, seguido de um vocativo, era usada para a invocação de um deus. Tal emprego de ἐλθέ, frequente nos textos de orações dos papiros mágicos, mas raro nos hinos homéricos; também aparece muitas vezes nos hinos órficos através dos quais se invocava a vinda do deus ou deuses<sup>37</sup>. A influência helenística também se faz evidente em duas orações de Flávio Josefo as quais são introduzidas por essa fórmula típica, na obra *Antiguidade Judaica* 4,46 e 20,90<sup>38</sup>.

Na LXX, o verbo ἔρχομαι é usado para traduzir várias palavras hebraicas, na maioria com significado local; em geral traduz o verbo “בוא/*entrar, vir, ir, voltar*”. No entanto, esse verbo também é usado em expressões culturais, quase sempre unido a “προσκυνέω/*prostrar-se*”<sup>39</sup>, “λατρεύω/*adorar*”<sup>40</sup>, “θύω/*oferecer sacrifício*”<sup>41</sup>, vir à casa de Deus, ao santuário, a Jerusalém; indica a oração que chega a Deus (2Cr 30,27; Sl 101,2<sup>LXX</sup>; 118,41.77<sup>LXX</sup>). Tal palavra também aparece quando se fala da vinda de Deus até os homens, sendo digno de especial destaque a referência à vinda do Messias, em Is 11,1 – “καὶ ἐξελεύσεται ῥάβδος ἐκ τῆς ῥίζης Ἰεσσαί, καὶ ἄνθος ἐκ τῆς ῥίζης ἀναβήσεται/*e virá fora um ramo da raiz de Jessé e uma flor dessa raiz brotará*” – e em Dn 7,13 – “καὶ ἰδοὺ ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἦρχετο/*e eis, sobre*

<sup>36</sup> BAUER, Walter; DANKER, Frederick William. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*. 4. ed. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2021. p. 347-348.

<sup>37</sup> SCHNEIDER, Johannes. ἔρχομαι. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (org.). *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. V. III, Brescia: Paideia, 1967. col. 913-915.

<sup>38</sup> FLAVIO, Giuseppe. *Antichità Giudaiche*. A cura di Luigi Moraldi. Novara: UTET, 2013. 4,46; 20,90.

<sup>39</sup> Gn 19,1; 37,10; 42,6; Dt 17,3; 2Sm 1,2; 15,32; 2Rs 2,15; 1Cr 21,21; 2Cr 25,14; Jt 10,23; 16,18; Tb 5,14; Jr 33,2 (TM<sup>Jr</sup> 26,2); Zc 14,16.

<sup>40</sup> Ex 10,26; Dt 13,3; 17,3.

<sup>41</sup> Gn 46,1; Ex 8,21; 1Sm 2,13.14.15; 2Cr 11,16; 2514; Ez 39,17.



as nuvens do céu, **vinha** como que um Filho de Homem”; a versão de Teodocião traz “ἐρχόμενος/aquele que vem”<sup>42</sup>.

Tanto no NT, como na literatura grega, o verbo ἔρχομαι significa fundamentalmente “vir” e “ir”. Nos Evangelhos Sinóticos, além do uso em referência a local, o verbo em questão é usado para falar sobre: a) a *vinda* de Jesus até os homens, com imagens características das epifanias divinas, principalmente quando Jesus fala em primeira pessoa sobre sua *vinda* messiânica – “οὐκ ἦλθον.../eu não vim...”, “ἦλθον.../eu vim...” – ou na expressão “ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου/veio o Filho do Homem”; b) a *vinda* dos homens até Jesus como um ato de culto ou de predisposição para segui-lo; c) a *vinda* escatológica do reino; d) a *vinda* escatológica do Messias ou de Deus no juízo; ou e) a *vinda* de dias difíceis<sup>43</sup>.

Na literatura paulina, com exceção de 1Tm 1,15 e Ef 2,17 que falam da primeira *vinda* de Jesus, todas as demais atestações do verbo ἔρχομαι em referência a Cristo tratam de sua *vinda* escatológica ou da *vinda* do tempo da salvação. As cartas joaninas abordam tanto a *vinda* de Cristo como a *vinda* do Anticristo. O Apocalipse, para definir a natureza de Deus usa, por exemplo, as expressões “ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος/o que é, e o que era, e o que vem” (Ap 1,4.8; 4,8; 11,17), a espera da *vinda* próxima de Cristo (Ap 2,5.16; 22,20) e oração que suplica pela *vinda* de Cristo “ἀμήν, ἔρχου κύριε Ἰησοῦ/amém, vem, Senhor Jesus” (Ap 22,20). Nos demais escritos do NT prevalece o uso escatológico de ἔρχομαι<sup>44</sup>.

No Evangelho de João, o verbo ἔρχομαι aparece frequentemente<sup>45</sup> e torna-se evidente o seu conteúdo teológico através do qual se quer provar que, em Jesus, veio realmente o Messias de Deus. A *vinda* messiânica de Jesus se fundamenta na certeza de sua missão divina (Jo 8,14-30.42), com o propósito de salvar o mundo (Jo 9,39; 12,47). Tal verbo também é usado para falar da *vinda* dos homens até Jesus (Jo 3,2.26; 6,5; 10,41) e, no segmento v.16d, Jesus ordena à mulher samaritana de venha a ele. Na sequência da narrativa, a *vinda* da mulher a Jesus se confundirá com

<sup>42</sup> SCHNEIDER, 1967, col. 916.

<sup>43</sup> SCHNEIDER, 1967, col. 917-926.

<sup>44</sup> SCHNEIDER, 1967, col. 933-937.

<sup>45</sup> Jo 1,7.9.11.15.27.29.30.31.39<sup>2x</sup>.46.47; 3,2<sup>2x</sup>.8.19.20.21.22.26<sup>2x</sup>.31<sup>2x</sup>; 4,7.16.21.23.25<sup>2x</sup>.27.30.35.40.45<sup>2x</sup>. 46.54; 5,7.24.25.28.40.43<sup>2x</sup>; 6,2.14.15.17<sup>2x</sup>.23.24.35.37.44.45.65; 7,27.28.30.31.34.36.37.41.42.45.50; 8,2.14<sup>2x</sup>.20.21.23.42; 9,4.7.39; 10,8.10<sup>2x</sup>.12.41; 11,17.19.20.27.29.30.32.34.38.45.48.56; 12,1.9.12<sup>2x</sup>.13. 15.22<sup>2x</sup>.23.27.28.46.47; 13,1.6.33; 14,3.18.23.28.30; 15,22.26; 16,2.4.7.8.13<sup>2x</sup>.21.25.32<sup>2x</sup>; 17,1.11.13; 18,3.4.37; 19,3.32.33.38.39<sup>2x</sup>; 20,1.2.3.4.6.8.18.19.24.26; 21,3.8.13.22.23.



a vinda dos habitantes da cidade de Sicar (Jo 4,30.40). Esse movimento do ser humano em direção a Jesus só é possível pela ação do Pai que o atrai (Jo 6,45) para lhe despertar a fé, o ato de crer, como o que ocorrerá com os samaritanos (Jo 4,39-42). No Quarto Evangelho, o verbo ἔρχομαι também é usado para falar da vinda da “hora”, da vinda de Jesus ressuscitado, do retorno do Cristo<sup>46</sup> etc.

Nos segmentos v.17a e 17b, quando o narrador usa a expressão “ἀπεκρίθη ἡ γυνὴ καὶ εἶπεν αὐτῷ/*respondeu a mulher e disse-lhe*”, a fórmula “ἀπεκρίθη + [sujeito] + καὶ εἶπεν + [destinatário (no dativo)]” diz respeito a uma estrutura estereotipada bastante comum nas narrativas bíblicas e corresponde à expressão hebraica “וַיֹּאמֶר.../ *respondeu... e disse...*”<sup>47</sup>, com sua equivalente aramaica “וַיֹּאמֶר.../ *respondeu... e disse...*”. Somente na perícope na qual o texto objeto deste estudo se insere tal estrutura aparece 3 vezes (Jo 4,10.13.17). No Evangelho de João, a estrutura “ἀπεκρίθη... καὶ εἶπεν.../*respondeu... e disse...*” é usada com maior frequência do que nos outros escritos do NT e se repete em 24 versículos (Jo 1,48.50; 2,19; 3,3.9.10.27; 4,10.13.17; 5,11; 6,26.29.43; 7,16.21; 8,14; 9,30.36; 12,30; 13,7; 14,23; 18,37; 20,28).

Com relação ao termo “γυνή/*mulher*”, presente nos segmentos v.17a e 19a, tanto na cultura grega, como na LXX e no NT, indica: a) a fêmea da espécie humana distinta do “ἀνὴρ/*homem*”; b) a mulher casada, a esposa ou, de acordo com o direito matrimonial semita, inclusive a jovem que estava noiva já era chamada γυνή<sup>48</sup> (Dt 22,23-29; Ex 22,15-16). No Evangelho de João, o termo γυνή aparece 22 vezes<sup>49</sup>, sendo digno de nota o fato de que, somente em Jo 4,5-42, tal termo é usado 13 vezes (mais de 50% do uso do termo feito em João), de modo que 2 vezes tal palavra se faz presente no texto objeto material deste estudo (vv.17a e 19a).

No segmento v.17b, os manuscritos א<sup>(\*)</sup>.2 A D K L W<sup>s</sup> Γ Δ Θ Ψ f<sup>1.13</sup> 565. 579. 700. 1424. 1 844. 1 2211 pm lat sy<sup>h</sup> sa<sup>mss</sup> ly bo<sup>pt</sup> omitem o pronome “αὐτῷ/*lhe*” que se refere a Jesus. O texto adotado, no qual tal pronome se faz presente, segue os manuscritos ℞<sup>66.75</sup> B C N 086. 33. 892.

<sup>46</sup> SHNEIDER, 1967, col. 926-933.

<sup>47</sup> BLASS; DEBRUNNER; REHKOPF, 1997, §420.2.

<sup>48</sup> OEPKE, Albrecht. γυνή. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (org.). *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. V. II, Brescia: Paideia, 1966. col. 691-694.

<sup>49</sup> Jo 2,4; 4,7.9<sup>2x</sup>.11.15.17.19.21.25.27.28.39.42; 8,3.4.9.10; 16,21; 19,26; 20,13.15.



1241 *pm* it sy<sup>s.c.p.</sup>, considerando sobretudo a autoridade dos papiros  $\mathfrak{P}^{66.75}$ , bem como do Códex Vaticano (B). Na sequência, em v.17c, ao invés de “οὐκ ἔχω ἄνδρα/*não tenho esposo*”, alguns manuscritos ( $\mathfrak{N}$  C\* D L 1241 j r<sup>1</sup>) trazem as mesmas palavras, porém numa ordem diferente “ἄνδρα οὐκ ἔχω/*esposo não tenho*”. Isso se deve, provavelmente, a uma harmonização do texto do v.17c com o segmento v.17f. No segmento v.17f, no qual Jesus repete o discurso direto da mulher samaritana, os manuscritos  $\mathfrak{N}$  D it vg<sup>mss</sup> mudam o verbo “ἔχω/*tenho*”, de primeira pessoa singular do presente do indicativo para a segunda pessoa singular, “ἔχεις/*tens*”. Isso seria, provavelmente, uma correção na qual, em vez de trazer Jesus citando o discurso direto da samaritana de forma direta, ele estaria citando tal fala de forma indireta: “ὅτι ἄνδρα οὐκ ἔχεις/*que esposo não tens*”.

No v.18d, o Códex Sinaitico (a versão latina seguiu o mesmo princípio) transformou do adjetivo “ἀληθής/*verdadeiro*” para o advérbio “ἀληθῶς/*verdadeiramente*”, deixando o texto gramaticalmente mais fluido. Ainda no v.18d, o papiro  $\mathfrak{P}^{75}$  traz a variante “εἶπας/*disseste*” (indicativo aoristo ativo 2sg. de “λέγω/*dizer*”) no lugar onde os demais manuscritos leem “εἶρηκας/*disseste*” (indicativo perfeito ativo 2sg. de “λέγω/*dizer*”). A principal diferença diz respeito ao aspecto verbal: o *aoristo*<sup>50</sup>, o qual se refere a uma ação pontual no passado, e o *perfeito*<sup>51</sup>, a uma ação completa, acabada no passado como o aoristo, mas com efeitos permanentes no presente.

A última variante presente no texto estudado diz respeito à omissão do vocativo “κύριε/*senhor*”, no segmento v.19b. Tal termo aparece 33 vezes em João, sendo que, na perícopa na qual Jo 4,16-19 se insere, por 3 vezes a mulher se dirige a Jesus por meio de tal vocativo (Jo 4,11.15.19). De acordo com Brown, o termo κύριε pode significar tanto “*senhor*” como “*Senhor*” de tal modo que “muito provavelmente há uma progressão de um para o outro significado quando a mulher o usa com crescente respeito nos vv.11,15 e 19”<sup>52</sup>, ao dirigir-se a Jesus. Com relação ao termo “προφήτης/*profeta*”, dado o fato de que os samaritanos não aceitavam os livros proféticos, é provável que a mulher o entendesse à luz de Dt 18,15-19, mais especificamente Dt 18,18<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> BLASS; DEBRUNNER; REHKOPF, 1997, §§ 331-334.

<sup>51</sup> BLASS; DEBRUNNER; REHKOPF, 1997, §§ 340-345.

<sup>52</sup> BROWN, 2020, p. 383.

<sup>53</sup> BROWN, 2020, p. 385.



### 3 Análise de Jo 4,16-19

#### 3.1 Jo 4,16-19 no contexto do IV Evangelho

Até o presente momento, a partir da segmentação, tradução, notas de tradução e de crítica textual já é possível vislumbrar panoramicamente a beleza do texto Jo 4,16-19, que culmina com a mulher samaritana reconhecendo Jesus como um profeta<sup>54</sup>: “As palavras do homem judeu que lhe está à frente têm a finalidade de levá-la a reconhecer que ele é um profeta”<sup>55</sup>, a ter ciência da “identidade de Jesus”<sup>56</sup>. No entanto, antes de ser efetuada uma análise do texto que é o objeto material deste estudo, em busca de elementos nupciais, faz-se mister situá-lo dentro do contexto da macroestrutura do Quarto Evangelho, bem como os critérios utilizados para a delimitação de tal recorte dentro da perícopes na qual se insere no quarto capítulo de João. A proposta apresentada referente à macroestrutura do Evangelho de João, que respeita a opinião da maioria dos estudiosos dos escritos joaninos atuais, foi extraída da obra “O testemunho do discípulo: Introdução à literatura joanina”, de Claudio Doglio, escrita em italiano<sup>57</sup>.

O Evangelho de João está estruturado em quatro partes principais: a) prólogo (1,1-18); 2) Livro dos Sinais (1,19-12,50); c) Livro da Glória (13,1-20,31); e d) epílogo (21,1-25). O prólogo poético-teológico deixa claro, desde o início, a grande temática cristológica da obra como um todo, seguindo o modelo dos poemas sapienciais do AT<sup>58</sup>; o Livro dos Sinais ou, conforme Köstenberger, “Act I: Sêmeio-Drama/*Ato I: Drama*

<sup>54</sup> SIMOENS, Yves. *Secondo Giovanni*. Una Traduzione e un'interpretazione. Bologna: EDB, 2002. p. 276; SCHNACKENBURG, Rudolf. *Il vangelo di Giovanni*. Parte prima. Testo greco e traduzione. Vol IV/I. Brescia: Paideia, 1973. p. 644; FABRIS, Rinaldo. *Giovanni*. Traduzione e Commento. Roma: Borla, 2003. p. 243; GRASSO, Santi. *Il Vangelo di Giovanni*. Commento esegetico e teologico. Roma: Città Nuova, 2008. p. 200; BEASLEY-MURRAY, Georg Raymond. *John*. Word Biblical Commentary. USA: Word, Inc., 1987. p. 60; LÉMONON, Jean-Pierre. *Pour lire l'Évangile selon Saint Jean*. Paris: Cerf, 2020. p. 150; CASTRO SÁNCHEZ, Secundino. *Evangelio de Juan*. Comentário a la Nueva Biblia de Jerusalén. Espanha: Desclée De Brouwer, 2008. p. 100; CARSON, Donald Arthur. *O Comentário de João*. São Paulo: Shedd, 2007. p. 222.

<sup>55</sup> ZEVINI, Jorge. *Evangelho segundo João: Comentário Espiritual*. Vol. I. São Paulo: Salesiana, 1987. p. 128.

<sup>56</sup> MOLONEY, Francis Joseph. *Evangelio de Juan*. Navarra. Verbo Divino, 2022. p. 147.

<sup>57</sup> DOGLIO, Claudio. *La testimonianza del discepolo: Introduzione alla letteratura giovannea*. Graphé 9. Torino: Elledici, 2018. p. 92.

<sup>58</sup> DOGLIO, 2018, p. 93.



*dos Sinais*<sup>59</sup>, visa demonstrar a dimensão messiânica de Jesus por meio de sete sinais escolhidos, enquanto, simultaneamente, busca despertar a fé em Jesus como o “Salvador do Mundo” (Jo 4,42); quanto ao Livro da Glória ou, conforme Köstenberger, “Act II: Cruci-Drama/ Ato II: Drama da Cruz”<sup>60</sup>, o Evangelho de João mostra como Jesus garantiu a continuação da sua missão por meio da preparação de sua nova comunidade messiânica para a missão; e, por fim, o epílogo traz uma nova aparição do ressuscitado logo após a conclusão do autor (Jo 20,30-31), surpreendendo o leitor que achava que a obra já estava concluída<sup>61</sup>, apresentando-lhe um quadro geral da relação entre Pedro e o discípulo amado a respeito das suas diferenças, porém, com papéis legítimos dentro da comunidade de fé<sup>62</sup>.

Olhando para a parte referente ao Livro dos Sinais, dentro da proposta de Doglio<sup>63</sup>, no que tange à estrutura, há um prólogo narrativo por meio do qual se passa da figura de João Batista para a de Jesus (Jo 1,19-51); na sequência, vem uma primeira seção que se inicia e se conclui em Caná da Galileia (Jo 2-4); depois, há uma segunda seção cujo foco se coloca sobre as festas judaicas (Jo 5-12). Portanto, respeitando tal perspectiva, o leitor agora é convidado a focar na primeira seção do Livro dos Sinais, que se inicia com as Bodas em Caná, local onde Jesus realiza o primeiro sinal (Jo 2,1-12), e se conclui com o segundo sinal, a cura do filho do funcionário real, geograficamente em Caná novamente (Jo 4,46-54). Entre o primeiro e o segundo sinais realizados em Caná há a narração da expulsão dos vendilhões do templo (Jo 2,13-25), o diálogo de Jesus com Nicodemos (Jo 3,1-21), o testemunho de João Batista (Jo 3,22-36) e o episódio de Jesus com os samaritanos (Jo 4,1-45). E, eis, pois, nesse último texto citado, do capítulo quatro do Quarto Evangelho, o famoso encontro de Jesus com a mulher samaritana (Jo 4,5-42)<sup>64</sup>.

<sup>59</sup> KÖSTENBERGER, Andreas Johannes. *A Theology of John's Gospel and Letters*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2009. p. 168.

<sup>60</sup> KÖSTENBERGER, 2009. p. 169.

<sup>61</sup> DOGLIO, 2018, p. 194-195.

<sup>62</sup> KÖSTENBERGER, 2009, p. 170.

<sup>63</sup> DOGLIO, 2018, p. 92.

<sup>64</sup> Alguns autores como Doglio (2018, p. 117) e Brown (2020, p. 378) fazem a delimitação de tal perícopo tendo por início o v.4 que afirma que era necessário que Jesus atravessasse pela Samaria, outros autores, como por exemplo Pedrolí (2013, p. 171), deixam o v.4 unido ao sumário contido no início do capítulo, considerando como o texto do perícopo em si do encontro de Jesus com a Samaritana Jo 4,5-42.



A unidade narrativa presente em Jo 4,5-42 se insere no meio de dois sumários. O primeiro encontra-se em Jo 4,1-4 e descreve o deslocamento que Jesus havia planejado realizar, partindo da Judeia rumo à Galileia e, de acordo com o v.4, a necessidade de passar pela região da Samaria. O segundo sumário está em Jo 4,43-45 e, após apresentar as circunstâncias temporais (“dois dias”), mostra Jesus que parte para a Galileia, chega lá e é acolhido pelos galileus. Em uma leitura sequencial de Jo 4,1-4 e Jo 4,43-45, pode-se constatar uma continuidade, porém sem o diálogo de Jesus com a samaritana (Jo 4,5-42) tal “sanduiche” ficaria sem o recheio. A partir daquilo que propõe Brown<sup>65</sup>, e feitas as devidas adaptações, pode-se dizer do ponto de vista narrativo que a perícope está organizada do seguinte modo:

#### QUADRO 2 – Proposta de organização da perícope Jo 4,16-19

<b>Introdução</b>	4-6	Ambientação do encontro
<b>Cena 1</b>	7-26	<b><i>Diálogo com a mulher samaritana</i></b>
<b>1a</b>	7-15	Água Viva
<b>1b</b>	16-19	Os esposos
<b>1c</b>	20-26	Adoração em Espírito e Verdade
<b>Cena 2</b>	27-38	<b><i>Diálogo com os discípulos</i></b>
<b>2a</b>	27-30	<i>Climax da narrativa</i> : a samaritana deixa sua vasilha e corre chamar a gente, enquanto chegam os discípulos...
<b>2b</b>	31-38	Jesus conversa com os discípulos
<b>Conclusão</b>	39-42	A conversão da população local.

Fonte: Elaborado pelos autores, 2024.

Conforme se pode observar graficamente acima, no quadro 2, a microunidade textual de Jo 4,16-19 ocupa a parte central da *Cena 1* no que se refere ao diálogo de Jesus com a mulher samaritana. O critério para a delimitação da microunidade textual está centrado no tema dos esposos daquela mulher, utilizando-se do termo “*ἄνθρωπος/homem, esposo*” que, numa pequena quantidade de versículos, vem repetido 5 vezes e que, por meio dum pronome relativo, a esse mesmo vocábulo se faz referência por uma sexta vez, representando a maior concentração do uso do termo dentro de uma perícope do Quarto Evangelho. O início de tal texto é bastante evidente porque há uma mudança abrupta de assunto

<sup>65</sup> BROWN, 2020, p. 378-381.



da temática da *água viva* para a temática dos *esposos*, conforme observa Botha em seu artigo “Jo 4,16: Um difícil texto de ato de fala teoricamente revisitado”, publicado em inglês, em 2019<sup>66</sup>.

No que tange ao final da microunidade textual em questão, se for observado rigorosamente o critério do tema dos esposos da mulher, servindo-se do vocábulo “ἀνὴρ/*homem, esposo*”, tal texto deveria ser considerado somente até o v.18. No entanto, levando em conta que Jesus revelou coisas ocultas da vida pessoal daquela mulher e, justamente por causa disso, a mulher exclamou “κύριε, θεωρῶ ὅτι προφήτης εἶ σύ/*Senhor, percebo que tu és um profeta*” (Jo 4,19bc), justifica-se manter o v.19 unido aos vv.16-18. Isso está em conformidade com a concepção da samaritana presente no livro do Deuteronomio – “προφήτην ἀναστήσω αὐτοῖς ἐκ τῶν ἀδελφῶν αὐτῶν ὥσπερ σὲ καὶ δώσω τὸ ῥῆμά μου ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ, καὶ λαλήσει αὐτοῖς καθότι ἂν ἐντείλωμαι αὐτῷ/*Um profeta suscitar-lhes-ei dentre seus irmãos e colocarei a minha palavra na boca dele e ele lhes falará conforme o que eu comande a ele*” (Dt 18,18).

Com relação ao tema sponsal no Quarto Evangelho, dentro daquilo que é a proposta de Pedrolí, falando do “Tríptico Sponsal” cuja iconóstase central traz a figura de João Batista, que, explicitamente, intitula-se como “ὁ δὲ φίλος τοῦ νυμφίου/*o amigo do esposo*” (Jo 3,29) ao se referir a Jesus, pode-se dizer que:

*À luz dessas considerações, também a colocação desse capítulo se torna emblemática. Na estruturação do Evangelho de João, de fato, ele se encontra entre o segundo capítulo, centrado no primeiro sinal, o das bodas de Caná, e o quarto capítulo, que se desenvolve em torno do encontro de Jesus com a mulher samaritana. Agora, é como se, na trama que constitui o tecido da narrativa, as referências que surgiram no diálogo com Nicodemos e pela boca do Batista quisessem nos levar, em primeiro lugar, a identificar no Senhor o verdadeiro esposo que emerge do quadro nupcial de Caná e, portanto, a reconhecer quem é a noiva<sup>67</sup>.*

Assim sendo, o texto Jo 4,16-19, que é objeto deste estudo, bem como toda a perícopo referente ao encontro de Jesus com a samaritana

<sup>66</sup> BOTHA, Eugene. John 4.16: A difficult text speech act theoretically revisited. In: STIBBE, Mark W. G. (ed.). *The Gospel of John as Literature*. Leiden: Brill, 2019. p. 183-192.

<sup>67</sup> PEDROLI, 2013, p. 164. (Tradução nossa).



(Jo 4,5-42), conjuntamente com o texto das Bodas de Caná (Jo 2,1-12) e o texto do testemunho de João Batista (Jo 3,29-31), formam o Tríptico esponsal que dará o tom teológico de Jesus como o Cristo-Esposo ou o esposo messiânico dentro da simbologia matrimonial do Evangelho de João. Conforme Van Tilborg<sup>68</sup>, o encontro de Jesus com a samaritana não é o único caso de encontro de Jesus com uma mulher. Jesus teve uma relação positiva igualmente com outras mulheres, como, por exemplo, com Marta e Maria (Jo 11,1-12,11) e com Maria Madalena (Jo 20,1-18).

### 3.2 Elementos nupciais em Jo 4,16-19 e contatos com o Antigo Testamento

#### a) *Cena-tipo de encontros ao poço*

A microunidade textual Jo 4,16-19, que ocupa a parte central da *Cena 1*, isto é, a parte central do diálogo de Jesus com a samaritana, ocorreu próximo ao poço de Jacó. Encontros entre um homem e uma mulher próximos a um poço são *cenatipos* do ambiente patriarcal que se tornam ocasiões propícias para romances que culminarão com possíveis matrimônios (Gn 24,1-67; 29,1-30; Ex 2,14-22). Dentro do *topos* patriarcal, conforme descreve Vignolo<sup>69</sup>, o futuro esposo, ou quem o representa, vai até uma terra estrangeira; próximo ao poço encontra uma moça; ele ou ela tira água; há uma troca ativa de funções em que o futuro esposo demonstra coragem ou riqueza, ou força e afeto; a mulher corre a anunciar aos seus familiares sobre o seu recente encontro e, ao final, é oferecida hospitalidade ao estrangeiro, combina-se o casamento e segue-se um banquete.

#### QUADRO 3 – Cenas de encontro ao redor do poço

Evento	Patriarcas	Jesus
a) o futuro esposo, ou quem o representa, vai até uma terra estrangeira	Gn 24,1-10; 29,1; Ex 2,14-15	Jo 4,1-6
b) próximo ao poço encontra uma mulher e ele ou ela tira água	Gn 24,11-21; 29,2.7-9; Ex 2,15-17	Jo 4,7-15

<sup>68</sup> VAN TILBORG, Sjef. *Imaginative Love in John*. Leiden: Brill, 1993. p. 169-208.

<sup>69</sup> VIGNOLO, Roberto. *Personaggi del quarto Vangelo*. Figure della fede in San Giovanni. Milano: Glossa, 1994. p. 133-134.



c) o encontro tem uma troca ativa de funções em que o futuro esposo demonstra...	Gn 24,22-30: riqueza (servo de Abraão); Gn 29,10: força e afeto (Jacó); Ex 2,17: coragem (Moisés);	Jo 4,16-26: Jesus conhece a vida da mulher e se dá a conhecer
d) a mulher corre a anunciar aos seus familiares sobre o encontro	Gn 24,28-30; 29,12 Ex 2,18-19	Jo 4,28-30.39-42
e) hospitalidade ao estrangeiro, combina-se o casamento e segue-se um banquete	Gn 24,31-67; 29,15-30; Ex 2,20-22	Jo 4,31-38.43

Fonte: Elaborado pelos autores, 2024.

Segundo a análise de Vignolo<sup>70</sup>, conforme indicado no quadro 3, pode-se observar que, em Jo 4,5-42, houve a adoção de uma *cena-tipo* que traz referências típicas do ambiente patriarcal cujo contexto é claramente sponsal. No entanto, mesmo havendo alusão clara aos patriarcas e ao encontro de suas esposas – Jesus está perto do poço de Jacó, doado a José (Gn 48,21-22) e, quando chega a mulher, ele pede água para beber –, não é possível estabelecer uma *synkrisis* perfeita entre o texto do Evangelho e os textos veterotestamentários supramencionados, pois o esquema geral recebeu várias alterações, pois a Samaria não é propriamente uma terra estrangeira para um judeu como Jesus; ao poço não chega uma moça núbil, mas uma mulher que teve cinco esposos e convive com alguém que não é o seu marido (Jo 4,16-18)<sup>71</sup>, embora “segundo o ponto de vista judaico uma mulher podia casar-se somente duas vezes, ou no máximo três”<sup>72</sup>, porém, não era proibido a uma mulher casar-se mais vezes, visto que “tecnicamente isso não era contrário à lei de Moisés”<sup>73</sup>, embora não fosse bem aceito na opinião dos rabinos<sup>74</sup>; quem oferece alimento são os discípulos (Jo 4,31), inclusive eles tinham achado estranho Jesus estar conversando com a mulher perto do poço, lugar de possíveis encontros românticos (Jo 4,27); nenhuma cena de poço apresenta um diálogo tão

<sup>70</sup> VIGNOLO, 1997, p. 134-137.

<sup>71</sup> BOOR, Werner de. *Evangelho de João I*. Comentário Esperança. Curitiba: Esperança, 2002. p. 109.

<sup>72</sup> SCHNACKENBURG, 1973, p. 642. (Tradução nossa).

<sup>73</sup> BEASLEY-MURRAY, 1987, p. 61. (Tradução nossa).

<sup>74</sup> CARSON, 2007, p. 222.



desenvolvido e com tantos assuntos; a mulher deixa para trás a sua vasilha e volta sozinha para o povoado; os samaritanos vão até Jesus e ele aceita a hospitalidade por “dois dias”; a situação final instaurada não é a de uma relação romântica entre Jesus e a mulher com uma possível união, mas é a relação da fé (Jo 4,41-42), cujo êxito esponsal pode ser colocado na união do Messias com a comunidade samaritana que passa a crer.

### *b) Os cinco esposos*

Conforme mencionado antes, no Quarto Evangelho, o vocábulo ἀνὴρ é empregado 8 vezes. A maior concentração do uso de tal termo se localiza justamente no diálogo entre Jesus e a mulher samaritana, mais especificamente em Jo 4,16c.17c.17f.18a.18c. Ou seja, dentro da microunidade textual objeto deste estudo, em apenas três versículos, o termo ἀνὴρ é usado 5 vezes e, através do uso de um pronome relativo, a ele se faz referência de modo indireto por mais uma vez (a sexta), no segmento Jo 4,18b. Em busca de alusões ao AT, algo interessante de se observar é o uso do termo ἀνὴρ feito pela LXX, que o usa para traduzir o vocábulo hebraico בעל, quando esse significa “esposo, marido, homem casado”<sup>75</sup>.

De acordo com De Moor<sup>76</sup>, a palavra בעל é um termo de etimologia semita (*ba'lu*) que, de modo genérico, significa “senhor” e, acompanhado de genitivo, pode significar “patrão” ou “proprietário” (da casa, de campo, de rebanho etc.), inclusive pode ser “proprietário do poço”, como em Ex 21,34, e “proprietário/patrão da sua mulher”, significando “marido, esposo” (Gn 20,3; Ex 21,3.22; Dt 22,22 etc.). Também pode ser usado para designar alguém que faz parte da aristocracia. Em contexto mesopotâmico, a forma apelativa *bēlum* era usada como epíteto de diversas divindades, inicialmente em construções ao genitivo – “Senhor de...” –, até chegar ao ponto em que se indicava a divindade apenas “b'l/senhor”. É sobretudo a mitologia ugarítica (mas também a hitita e a egípcia) que fornece os elementos para a ascensão de Baal como o principal deus estrangeiro, lembrando, porém, que também havia os *baais* locais<sup>77</sup>.

<sup>75</sup> OEPKE, 1965, col. 971-972.

<sup>76</sup> DE MOOR, Johannes Cornelis; MULDER, Martin J. בעל. In: BOTTERWECK, Gehard. Johannes; RINGGREN, Helmer (ed.). *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. V. I. Brescia: Paideia, 1988, p. 1436-1437.

<sup>77</sup> DE MOOR; MULDER, 1988, p. 1445-1458.



*No ambiente semítico ocidental, portanto, b'1 ou b'lm são usados em senso absoluto, a partir da segunda metade do séc. II a.C., [porém, não se sabe ao certo] se tem a ver apenas com um único deus Baal, que certamente podia assumir diferentes formas e com certeza existiu em muitas expressões locais, mas foi acompanhado em todo lugar pela mesma ideia de deus<sup>78</sup>.*

No AT, segundo Mulder<sup>79</sup>, o termo בַּעַל ocorre 76 vezes como nome de divindade, sendo 58 vezes no singular e 18 no plural. Em linhas gerais, os escritores veterotestamentários sempre manifestaram desinteresse pelos ídolos e grande reprovação (Jz 2,11; 3,7; 10,6; 1Sm 12,10; 1Rs 18,18; Jr 2,23). Nos profetas e escritos mais tardios, Baal sempre recebe designações pejorativas, por exemplo, como em 2Rs 17,13-18 e Os 2,18-19. De acordo com o que se pode extrair do AT, Baal tinha muitos adoradores desde a época dos juízes. Oseias, Jeremias, mas também outros profetas, tiveram uma grande influência no combate a tal culto. Por meio da imagem sponsal de YHWH com o seu povo escolhido, os profetas começarão a denunciar as infidelidades e a prostituição com os falsos deuses, de tal forma que fala do “adultério como metáfora da idolatria”<sup>80</sup>. Ezequiel, por exemplo, usa duras palavras sobre a infidelidade de Jerusalém (Ez 16,23), sem jamais citar o nome de Baal, e em Ez 23, servindo-se de uma história simbólica sponsal, aborda as infidelidades de Jerusalém e da Samaria, a qual, no ano de 721 a.C., foi tomada pelos assírios que, por sua vez, deportaram os seus habitantes (2Rs 17,5-6), acusados justamente de infidelidade<sup>81</sup>, razão pela qual Israel caiu sob o domínio Assírio (2Rs 17,16)<sup>82</sup>.

<sup>78</sup> DE MOOR; MULDER, 1988, p. 1442.

<sup>79</sup> DE MOOR; MULDER, 1988, p. 1458.

<sup>80</sup> MARCHESELLI, Maurizio. *Il Quarto Vangelo*. La testimonianza del “discepolo che Gesù amava”. Reggio Emilia: San Lorenzo, 2012. p. 202; CASTRO SÁNCHEZ, 2008, p. 100; MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *O Evangelho de São João*. Análise Linguística e Comentário Exegético. São Paulo: Paulinas, 1999. p. 225.

<sup>81</sup> LIVERANI, Mario. *Oltre la Bibbia*. Storia antica di Israele. Roma: Laterza, 2003. p. 165-168.

<sup>82</sup> SIMOENS, 2002, p. 276; MATEOS; BARRETO, 1999, p. 227; ZUMSTEIN, Jean. *Il Vangelo secondo Giovanni*. Volume I: 1,1-12,50. Torino: Claudiniana, 2002. p. 204; KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João*: Amor e fidelidade. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 127; MALZONI, Cláudio Vianney. *Evangelho Segundo João*. São Paulo: Paulinas, 2018. p. 105; BRUCE, Frederick Fyvie. *João*. Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1987. p. 101; MARTÍNEZ LOZANO, Enrique. *En el principio era la vida*. Comentario al evangelio de Juan. Espanha: Desclée De Brouwer, 2019. p. 118.



Conforme 2Rs 17,24, os assírios trouxeram para a região da Samaria **cinco povos** distintos: 1) da Babilônia; 2) de Cuta; 3) de Ava; 4) de Hamate e 5) de Sefarvaim. Tais populações se apossaram das cidades samaritanas e trouxeram também o culto às suas divindades<sup>83</sup>: “E cada nação fez os seus deuses e os colocaram em casa (templos) das alturas, que construíram os samaritanos, cada nação nas cidades deles, nas quais habitavam” (2Rs 17,29).

De acordo com aquilo que é descrito em 2Rs 17,25-28, quando esses cinco povos se estabeleceram na região da Samaria, o culto a YHWH foi deixado de lado. O Senhor enviou leões que assolavam toda a região e, por causa disso, o rei da Assíria ordenou que um dos sacerdotes deportados da Samaria fosse trazido de volta para se reestabelecer novamente o culto a YHWH e, então, tal sacerdote se estabeleceu em Betel (2Rs 17,27-28). De modo que os povos que passaram a compor a Samaria veneravam o Senhor e, ao mesmo tempo, serviam os outros ídolos (2Rs 17,41).

Portanto, retornando à microunidade textual de Jo 4,16-19, tendo como pano de fundo tais elementos próprios da história da formação da Samaria, bem como a sua situação religiosa, conforme descritos em 2Rs 17,5-41, é possível estabelecer uma *synkrisis* cujos paralelos podem ser estabelecidos entre: a) a região da Samaria e a mulher samaritana; b) o culto aos *Baais* dos **cinco povos** trazidos pelos assírios e os **cinco esposos** que a mulher samaritana teve, mas que, na verdade, são “faltos maridos”<sup>84</sup>; e há quem relacione os cinco maridos aos cinco livros do Pentateuco e mulher representaria a Samaria, que, embora tenha a tradição, segue infiel aos laços com Deus<sup>85</sup>; c) e o culto imperfeito a YHWH (2Rs 17,41) é como o **sexto companheiro** da samaritana que é **não esposo**, representado pelo pronome relativo do segmento Jo 4,18b<sup>86</sup>. Assim, de acordo com Michaels, poder-se-ia dizer que “esta interpretação reduz a mulher a um mero símbolo ou representante da ‘Samaria’, cujo amante atual e ilegítimo é o Deus de Israel”<sup>87</sup>. Mas, afinal de contas, quem seria o **sétimo**, o **esposo perfeito**?

<sup>83</sup> SIMOENS, 2002, p. 276; FABRIS, 2003, p. 244; ZUMSTEIN, 2002, p. 205.

<sup>84</sup> CASTRO SÁNCHEZ, 2008, p. 100; LÉON-DUFOUR, Xavier. *Leitura do Evangelho segundo João I* (caps. 1-4). São Paulo: Loyola, 1996. p. 277; ZEVINI, 1987, p. 129.

<sup>85</sup> BEUTLER, 2016, p. 120; ZUMSTEIN, 2002, p. 205; CARSON, 2007, p. 222.

<sup>86</sup> MARCHESELLI, 2012, p. 203.

<sup>87</sup> MICHAELS, John Ramsey. *The Gospel of John*. Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 2010. p. 246-247 – “This interpretation reduces the woman to a mere symbol or representative of ‘Samaria’, whose present illegitimate lover is the God of Israel”.



### c) O esposo perfeito

Diante da mudança abrupta de assunto no diálogo entre Jesus e a samaritana, mudando do tema da “água viva”<sup>88</sup> para o dos esposos e do comando “ὕπαγε φώνησον τὸν ἄνδρα σου καὶ ἔλθῃ ἐνθάδε/*parte, chama o teu esposo e volta aqui*” (Jo 4,16bcd), aquela mulher respondeu apenas: “οὐκ ἔχω ἄνδρα/*não tenho esposo*” (Jo 4,17c)<sup>89</sup>. Olhando a partir da perspectiva da samaritana, talvez ela simplesmente quisesse se livrar de uma situação incômoda e fugir do assunto, ou, então, estivesse passando uma “mentira branca” porque não queria compartilhar sobre a sua vida íntima e seu drama moral<sup>90</sup>, sobretudo com um judeu e estranho, não conhecido<sup>91</sup>. Mais ainda, pois, segundo a narrativa, “o autor do livro atribui a ela uma vida desordenada, capaz de torná-la três vezes discriminada: porque era mulher, porque era samaritana e porque era polígama”<sup>92</sup>. No entanto, também não se pode deixar passar despercebida a hipótese de que a mulher samaritana, no drama de sua busca por um amor verdadeiro com o qual pudesse matar a sede de sua existência, após tantas experiências frustradas, no palco onde os patriarcas encontraram suas caras-metades (junto ao poço), estivesse dando uma chance para aquele judeu com pretensões de ser maior que Jacó. Poderia se iniciar ali, talvez, um futuro romance passível de matrimônio, seria o encontro do amor verdadeiro, o sétimo esposo, o perfeito<sup>93</sup>.

Mal sabia ela que o seu interlocutor conhecia toda a sua história. Diante do desvelar inesperado da verdade de sua vida<sup>94</sup>, o fato de ter tido cinco maridos e conviver com um que não é o seu esposo (Jo 4,17e-18d), ela reconhece Jesus como um profeta – “κύριε, θεωρῶ ὅτι προφήτης εἶ σύ/*Senhor; percebo que tués um profeta*” (Jo 4,19bd)<sup>95</sup>. Se tal encontro romântico fosse levando em frente, a união de Jesus seria semelhante ao matrimônio do profeta Oseias (Os 1,2)<sup>96</sup>. Dadas todas as circunstâncias

<sup>88</sup> ORLANDO, 2022, p. 100; ZUMSTEIN, 2002, p. 204.

<sup>89</sup> GRASSO, 2008, p. 199.

<sup>90</sup> PÉREZ MILLOS, 2016, p. 422.

<sup>91</sup> BRUCE, 1987, p. 101.

<sup>92</sup> SLOYAN, 2002, p. 78.

<sup>93</sup> ERNST, Haenchen. *John 1. Hermeneia. A Critical and Historical Commentary on de Bible*. Minneapolis: Fortress Press, 1984. p. 221.

<sup>94</sup> BOOR, 2002, p. 109.

<sup>95</sup> MOLONEY, 2022, p. 148.

<sup>96</sup> MATEOS; BARRETO, 1999, p. 221; BEUTLER, 2016, p. 119.



do referido encontro, Alonso Schökel<sup>97</sup> propõe que o leitor contemple Jo 4, tendo por pano de fundo Os 2<sup>98</sup>, isto é, em primeiro plano, faz-se mister contemplar Jesus e a mulher samaritana junto ao poço e, em segundo plano, a Samaria e o profeta cujo matrimônio é uma metáfora, um símbolo, do relacionamento esposal de Deus com o povo de Israel.

Em Jo 4,16-18, quando a mulher responde “não tenho esposo” (v.17c), porém ela tinha tido cinco e agora um sexto, vai na mesma linha de pensamento descrita por Oseias: “ὄτι αὐτὴ οὐ γυνή μου, καὶ ἐγὼ οὐκ ἀνὴρ αὐτῆς/porque ela não é mais a minha mulher e eu não sou mais o seu esposo” (Os 2,4), falando de amantes no plural (Os 2,7.9.12.14.15.19), até que ela voltasse de verdade para marido legítimo (Os 2,9.18)<sup>99</sup>. Alonso Schökel chama a atenção para o paralelismo entre os textos: “a que não satisfaz definitivamente sua sede com água, tampouco satisfaz seu apetite sexual (Os 4,10). A denúncia da fornicação é reiterada em Os 2,4; 4,10.12; 5,4; 6,10; 8,9-11; 9,1. Sem empregar tal termo, Jesus acusa do mesmo a mulher”<sup>100</sup>. A respeito da samaritana, “simplesmente é afirmado que o homem atual dela não é seu marido. Isso significa que esse homem é seu amante. Poderia ela ter algo de Oolá, a mulher adúltera e excessivamente sensual de Ez 23, que simboliza Samaria?”<sup>101</sup>; mas isso é assunto para futuras pesquisas.

Colocando Jo 4 e Os 2, lado a lado, é possível estabelecer uma *sýnkrisis* entre os seus personagens cujos paralelos podem ser estabelecidos entre o profeta Oseias e a sua mulher de um lado e Jesus e a mulher samaritana do outro. Portanto, há uma tipologia profética aplicada a Jesus (Jo 4,19), mas cabe lembrar que o matrimônio do profeta Oseias é uma metáfora da relação entre Deus e o povo de Israel – recordando que a capital do reino do norte era a Samaria –, também temos uma tipologia divina aplicada a Jesus, que sente a necessidade missionária de passar pela Samaria (Jo 4,4) e que, ao final da períclope, atrai o povo samaritano a si e é reconhecido como “ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου/o salvador do mundo” (Jo 4,42), portando a cumprimento Os 2,18 – “καλέσει με Ὁ ἀνὴρ μου, καὶ οὐ καλέσει με ἔτι Βασιλιμ/chamar-me-á: ‘esposo meu’

<sup>97</sup> ALONSO SCHÖKEL, Luis. *Símbolos matrimoniales en la Biblia*. Navarra: EVD, 1999. p. 179.

<sup>98</sup> CARDONA RAMÍREZ, 2015, p. 61; MARTÍNEZ LOZANO, 2019, p. 118.

<sup>99</sup> LÉON-DUFOUR, 1996, p. 277.

<sup>100</sup> ALONSO SCHÖKEL, 1999. p. 181. (Tradução nossa).

<sup>101</sup> VAN TILBORG, 1993, p. 185. (Tradução nossa).



*e não me chamará mais: ‘Baal (meu patrão)’*” – e Os 2,25 – “καὶ ἐρῶ τῷ Οὐ-λαῶ-μου Λαός μου εἶ σύ, καὶ αὐτὸς ἐρεῖ Κύριος ὁ θεός μου εἶ σύ/e direi a Não-povo-meu: ‘Tu és meu Povo’; e ele dirá: ‘Senhor, tu és o meu Deus’”.

## Conclusão

Conforme afirmado neste estudo, a simbologia esponsal perpassa toda a Sagrada Escritura judaico-cristã desde seu o início até o fim. Há uma moldura nupcial que se abre com o Gênesis e se conclui com o Apocalipse. Eis, pois o amor humano entre um homem e uma mulher como símbolo da aliança de amor de YHWH e seu povo, ou de Cristo e sua Igreja. Dentro desse grande panorama esponsal, João apresenta já no início de seu Evangelho um tríptico esponsal<sup>102</sup> composto pelas Bodas de Caná (Jo 2,1-11), pelo testemunho de João Batista que se apresenta como o “amigo do esposo”, identificando explicitamente Jesus como “o esposo” (Jo 3,29-31), e pelo encontro de Jesus com a samaritana (Jo 4,5-42). Nesse último texto citado se insere Jo 4,16-19, uma microunidade textual que concentra 5 vezes o uso de “ἀνὴρ/homem, esposo” e uma sexta referência que é feita por meio do pronome relativo em Jo 4,18b.

Jo 4,16-19 ocupa a parte central (da *Cena I*) do diálogo de Jesus com a samaritana. Tal diálogo ocorreu próximo ao poço de Jacó. Conforme descreve Vignolo<sup>103</sup>, tal encontro reproduz uma *cena-tipo* do *topos* patriarcal, isto é, encontros entre um homem e uma mulher próximos a um poço se tornam ocasiões propícias para romances que culminam com possíveis matrimônios, a exemplo de: Isaac e Rebeca (Gn 24,1-67); Jacó e Raquel (Gn 29,1-30); Moisés e Séfora (Ex 2,14-22)<sup>104</sup>. Diante do encontro de Jesus com a samaritana o que se pode esperar?

*No caso da mulher que a tradição conhece como Photina, a Samaritana, é o cenário, como já notado, que indica os motivos eróticos. O poço, o tipo de lugar onde os patriarcas de Israel encontraram as suas doces metades, sugere alguma coisa a respeito das dimensões potencialmente nupciais à história. [...] Ao final do dia, a história sofre transformações de vários tipos. [...] Ela se torna a primeira porta-voz provisória para*

<sup>102</sup> PEDROLI, 2013, p. 163-164.

<sup>103</sup> VIGNOLO, 1994, p. 133-134.

<sup>104</sup> PEDROLI, 2013, p. 171.



*Jesus, muito antes que os seus discípulos se empenhassem com algum tipo de evangelização. Em poucas palavras, eros se torna ágate e, depois, missão<sup>105</sup>.*

Com relação ao tema dos cinco esposos e o sexto que não é esposo, um tema textualmente registrado por meio da quántupla repetição do vocábulo ἀνὴρ (Jo 4,16c.17c.17f.18a.18c) e uma sexta referência feita por meio do pronome relativo (Jo 4,18b), foi levado em consideração o fato de que a LXX usa tal termo para traduzir o vocábulo hebraico אָמִיב quando esse significa “esposo, marido, homem casado”<sup>106</sup>. Porém, cabe lembrar que o vocábulo אָמִיב também pode se referir a divindades pagãs ou ao deus Baal. Neste sentido, em busca de alusões no AT, torna-se possível estabelecer uma conexão com 2Rs 17,5-41<sup>107</sup>, de tal modo que os cinco maridos seriam uma alusão às divindades cultuadas pelos cinco povos trazidos pelos assírios à Samaria e o sexto representaria o culto imperfeito prestado a YHWH (2Rs 17,41). Tal tipo de conexão com o segundo livro de Reis pode ser sustentada pelo fato de que a sequência do texto do Evangelho aborda o tema da “Adoração ao Pai em Espírito e Verdade” (Jo 4,20-26).

O sincretismo religioso e o culto a outras divindades<sup>108</sup> – “o culto aos ídolos misturado com o culto ao Deus de Israel”<sup>109</sup> –, sempre foram fortemente reprovados pelos profetas e considerados como um ato de infidelidade e prostituição<sup>110</sup>. A relação de Deus com o seu povo é descrita como uma aliança de caráter sponsal sobretudo nos livros proféticos. Em busca de textos proféticos que possam ter alguma ligação com Jo 4,16-19, merece destaque o profeta Oseias (Os 2,4-25) cujo matrimônio funciona como símbolo da relação de Deus com Israel (Os 1,2-9). Assim, por meio da *sýnkrisis* entre os personagens (Oseias e Gomer || Jesus e a samaritana), há uma tipologia profética aplicada a Jesus e reconhecida pela samaritana quando a sua vida pessoal foi desvelada (Jo 4,19). Ao mesmo tempo, considerando o matrimônio do profeta como símbolo da

<sup>105</sup> ATTRIDGE, Harold. Cosa ci faceva Gesù ad um matrimonio? Considerazioni sull'episodio di Cana. In: PEDROLI, Luca. *L'analogia nuziale nella Scrittura*. Saggi in onore di Luis Alonso Schökel. Roma: G&BPress, 2019. p. 109-110. (Tradução nossa).

<sup>106</sup> OEPKE, 1965, col. 971-972.

<sup>107</sup> ERNST, 1984, p. 221.

<sup>108</sup> LIVERANI, 2003, p. 134-135; MALZONI, 2018, p. 106; BRUCE, 1987, p. 101.

<sup>109</sup> KONINGS, 2000, p. 126.

<sup>110</sup> LÉMONON, 2020, p. 151.



relação entre Deus e Israel, há uma tipologia divina aplicada a Jesus, que, como “ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου/o salvador do mundo” (Jo 4,42), porta a cumprimento Os 2,18.25, e a mulher samaritana torna-se uma figura que representa a Samaria. Conforme Pedrolí,

*A samaritana ascende como símbolo da noiva, agora prometida como esposa do Messias, tanto que, ao final, uma vez cumprido o seu papel, a configuração precisa de seu personagem parece desvanecer, abrindo espaço para o povo, capturado na comunhão inédita e definitiva com Cristo, o esposo<sup>111</sup>.*

A microunidade textual Jo 4,16-19 funciona como texto-chave por meio do qual se estabelece a ação transformadora da narrativa. A partir do momento que Jesus revela a verdade sobre a vida daquela mulher, ela se dá conta que encontrou o homem de sua vida e torna-se anunciadora da salvação para a gente que antes ela tentava evitar<sup>112</sup>. Segundo Pedrolí<sup>113</sup>, pode-se dizer que a mulher samaritana constitui um símbolo de seu povo, cujo nome não é relevante para a narrativa, basta que seja mulher e samaritana. O Senhor pretende criar um vínculo familiar novo, profundo e indissolúvel com a sua comunidade de fé. Ela exerce a função simbólica de noiva e futura esposa em nome do seu povo, que agora pode conhecer o seu Senhor como uma noiva que se une ao seu esposo. Isso se concretiza em Cristo, que finalmente pode inaugurar as bodas messiânicas. Ele é o esposo perfeito!

## Referências

ALONSO SCHÖKEL, Luis. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Paulus, 1997.

ALONSO SCHÖKEL, Luis. *Símbolos matrimoniales en la Biblia*. Navarra: EVD, 1999.

ATTRIDGE, Harold. Cosa ci faceva Gesù ad um matrimonio? Considerazioni sull'episodio di Cana. In: PEDROLI, Luca. *L'analogia nuziale nella Scrittura*. Saggi in onore di Luis Alonso Schökel. Roma: G&BPress, 2019. p. 93-120.

<sup>111</sup> PEDROLI, 2013, p. 174-175. (Tradução nossa).

<sup>112</sup> DOGLIO, 2018, p. 119.

<sup>113</sup> PEDROLI, 2013, p. 177.



BAUER, Walter; DANKER, Frederick William. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 4. ed. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2021.

BEALE, Gregory Kimball. *Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: Exegese e Interpretação*. São Paulo: Vida Nova, 2013.

BEALE, Gregory Kimball; CARSON, Donald Arthur. *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*. São Paulo: Vila Nova, 2014.

BEASLEY-MURRAY, Georg Raymond. *John*. Word Biblical Commentary. USA: Word, Inc., 1987.

BELLI, Filippo *et al.* *Vetus in Novo: El recurso a la Escritura em el Nuevo Testamento*. Madrid: Encuentro, 2006.

BETZ, Otto. φωνέω. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (org.). *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. V. XV, Brescia: Paideia, 1988. col. 340-345.

BEUTLER, Johannes, *O Evangelho Segundo João*. São Paulo: Loyola, 2016.

BÍBLIA DE JERUSALÉM, Nova edição, revista e ampliada, São Paulo: Ed. Paulinas, 2012.

BLASS, Friedrich; DEBRUNNER, Albert; REHKOPF, Friedrich. *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*. Paideia Supplementi 2. 2. ed. Brescia: Paideia, 1997.

BOOR, Werner de. *Evangelho de João I. Comentário Esperança*. Curitiba: Esperança, 2002.

BOTHA, Eugene. John 4.16: A difficult text speech act theoretically revisited. In: STIBBE, Mark W. G. (único não encontrado por extenso) (ed.). *The Gospel of John as Literature*. Leiden: Brill, 2019. p. 183-192. [Doi: <https://doi.org/10.1163/9789004379879>].

BROWN, Raymond Edward. *Comentário ao Evangelho Segundo João*. Capítulos 1 ao 12. Vol. I. Santo André, SP: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2020.

BRUCE, Frederick Fyvie. *João*. Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1987.

CARDONA RAMÍREZ, Hernán. *El Evangelio Según San Juan*. Rasgo Bíblico y Teológico. Medellín: UPB, 2015.



CARSON, Donald Arthur. *O Comentário de João*. São Paulo: Shedd, 2007.

CASTRO SÁNCHEZ, Secundino. *Evangelio de Juan*. Comentário a la Nueva Biblia de Jerusalén. Espanha: Desclée De Brouwer, 2008.

DELLING, Gerhard. ὑπάγω. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (org.). *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. V. XIV, Brescia: Paideia, 1984. col. 535-542.

DE MOOR, Johannes Cornelis; MULDER, Martin Jan. נָעַל. In: BOTTERWECK, Gehard Johannes; RINGGREN, Helmer (ed.). *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. V. I. Brescia: Paideia, 1988, p. 1435-1478.

DOGLIO, Claudio. *La testimonianza del discepolo*: Introduzione alla letteratura giovannea. Graphé 9. Torino: Elledici, 2018.

ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (ed.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

ERNST, Haenchen. *John 1*. Hermeneia. A Critical and Historical Commentary on de Bible. Minneapolis: Fortress Press, 1984.

FABRIS, Rinaldo. *Giovanni*. Traduzione e Commento. Roma: Borla, 2003.

FLAVIO, Giuseppe. *Antichità Giudaiche*. A cura di Luigi Moraldi. Novara: UTET, 2013.

GONZAGA, Waldecir. A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia. In: MAZZAROLLO, Isidoro; FERNANDES, Leonardo Agostini; CORRÊA LIMA, Manria de Lourdes (org.). *Exegese, Teologia e Pastoral, relações, tensões e desafios*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Santo André: Academia Cristã, 2015. p. 201-235.

GONZAGA, Waldecir. O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. In: *ReBiblica*, Porto Alegre, V. 1, N. 2, p. 155-170, 2019. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/ReBiblica/article/view/32984>. Doi: <https://www.doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.ReBiblica.2596-2922>.

GONZAGA, Waldecir; ALMEIDA FILHO, Victor Silva. O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Filipenses. In: *Cuestiones Teológicas*, Medellín, V. 47, N. 108, p. 1-18, jul./dez., 2020. Doi: <https://doi.org/10.18566/cueteo.v47n108.a01>.



GONZAGA, Waldecir. A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. In: *ReBiblica*, Rio de Janeiro, V. 2, N. 3, p. 09-41, jan./jun. 2021. Doi: <https://www.doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.ReBiblica.2596-2922.2021v2n3p9>.

GONZAGA, Waldecir; BELEM, Doaldo Ferreira. O Uso Retórico do Antigo Testamento na Carta aos Colossenses. In: *Theologica Xaveriana*, Bogotá, V. 71, p. 1-35, Año 2021. Doi: <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx71.uratcc>.

GONZAGA, Waldecir; RAMOS, Diego da Silva; DE CARVALHO SILVA, Ygor Almeida. O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na Epístola de Paulo aos Romanos. In: *Kerygma*, Engenheiro Coelho, SP, V. 15, N. 2, p. 9-31, 2020. Doi: <http://dx.doi.org/10.19141/1809-2454.kerygma.v15.n2.p9-31>.

GONZAGA, Waldecir; SILVEIRA, Rogério Goldoni. O uso de citações e alusões de salmos nos escritos paulinos. In: *Cuestiones Teológicas*, Medellín, V. 48, N. 110, p. 248-267, jul./dic., 2021. Doi: <https://doi.org/10.18566/cueteo.v48n110.a04>.

GONZAGA, Waldecir; LACERDA FILHO, Jair Pereira. O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Efésios. In: *Coletânea*, Rio de Janeiro, V. 22, N. 43, p. 13-48, jan./jun., 2023. Doi: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v22i43-2023-1>.

GONZAGA, Waldecir; TELLES, Adalberto do Carmo. O uso do Antigo Testamento na 2Coríntios. In: *Davar Polissêmica*, Belo Horizonte, v. 16, n. 2, jul./dez., 2022, p. 395-413. Disponível em: <https://revista.fbmgb.edu.br/index.php/davar/article/view/52>.

GRASSO, Santi. *Il Vangelo di Giovanni*. Commento esegetico e teologico. Roma: Città Nuova, 2008.

GRILLI, Massimo. *Quale rapporto tra i due Testamenti?* Riflessioni critica su modelli ermeneutici classici concernente l'unità delle Scritture. Bologna: EDB, 2007.

HAYS, Richard Bevan. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven/London: YALE University Press. 1989.

KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João: Amor e fidelidade*. Petrópolis: Vozes, 2000.



KÖSTENBERGER, Andreas Johannes. *A Theology of John's Gospel and Letters*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2009.

LÉMONON, Jean-Pierre. *Pour lire l'Évangile selon Saint Jean*. Paris: Cerf, 2020.

LÉON-DUFOUR, Xavier. *Leitura do Evangelho segundo João I* (caps. 1-4). São Paulo: Loyola, 1996.

LIVERANI, Mario. *Oltre la Bibbia*. Storia antica di Israele. Roma: Laterza, 2003.

MALZONI, Cláudio Vianney. *Evangelho Segundo João*. São Paulo: Paulinas, 2018.

MARCHESELLI, Maurizio. *Il Quarto Vangelo*. La testimonianza del “discepolo che Gesù amava”. Reggio Emilia: San Lorenzo, 2012.

MARTÍNEZ LOZANO, Enrique. *En el principio era la vida*. Comentario al evangelio de Juan. Espanha: Desclée De Brouwer, 2019.

MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *O Evangelho de São João*. Análise Linguística e Comentário Exegético. São Paulo: Paulinas, 1999.

MEYNET, Roland. *L'Analyse Retorica*. Brescia: Queriniana, 1992.

MEYNET, Roland. A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia. In: *Brotéria*, Lisboa, V. 137, p. 391-408, 1993.

MEYNET, Roland. I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica. In: *Gregorianum*, V. 77, N. 3, p. 403-436, 1996.

MEYNET, Roland. *Trattato di Retorica Biblica*. Bologna: EDB, 2008.

MEYNET, Roland. La retorica biblica. In: *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, V. 24, N. 65, p. 431-468, maio/ago. 2020. Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.49825>.

MICHAELS, John Ramsey. *The Gospel of John*. Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 2010.

MOLONEY, Francis Joseph. *Evangelio de Juan*. Navarra. Verbo Divino, 2022.

NESTLE-ALAND (ed.). *Novum Testamentum Graece*. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.



OEPKE, Albrecht. ἀνὴρ. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (org.). *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. V. I. Brescia: Paideia, 1965. col. 969-978.

OEPKE, Albrecht. γυνή. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (org.). *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. V. II. Brescia: Paideia, 1966. col. 691-730.

ORLANDO, Luigi. *Giovanni*. IV Vangelo dela Vita. Bari: Ecumenica Editrice Scrl, 2022.

PEDROLI, Luca. Il trittico sponsale di Giovanni (Gv 2,1-11; 3,29-31; 4,5-42) In: Seminario per gli studiosi di Sacra Scrittura (Roma 21-25 gennaio 2013). *La letteratura giovannea* (Vangelo, Lettere e Apocalisse). Roma: e-Biblicum 1: Gregorian & Biblical Press, 2013, p. 163-177.

PÉREZ MILLOS, Samuel. *João*. Comentario Exegético al Texto Griego del Nuevo Testamento. Barcelona, 2016.

RAHLFS, Alfred; HANHART, Robert (ed.). *Septuaginta*. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

ROBERTSON, Alexandre Wood. *El Antiguo Testamento em el Nuevo*. Buenos Aires: Nueva Creación: Grand Rapids: Eerdmans, 1996.

SCHMIDT, Karl Ludwig. καλέω; προσκαλέω. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (org.). *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. V. IV. Brescia: Paideia, 1968. col. 1453-1464; 1488-1490.

SCHNACKENBURG, Rudolf. *Il vangelo di Giovanni*. Parte prima. Testo greco e traduzione. Vol IV/I. Brescia: Paideia, 1973.

SCHNEIDER, Johannes. ἔρχομαι. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (org.). *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. V. III, Brescia: Paideia, 1967. col. 913-937.

SILVA, Cassio Murilo Dias. *Metodologia de exegese biblica: versão 2.0*. 4. ed. rev. e atual. São Paulo: Paulinas, 2022.

SILVA, Moisés. O Antigo Testamento em Paulo. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (org.). *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. São Paulo: Paulus: Edições Vida Nova: Edições Loyola, 2008. p. 76-92.

SIMOENS, Yves. *Secondo Giovanni*. Una Traduzione e un'interpretazione. Bologna: EDB, 2002.



SLOYAN, Gerard. *Giovanni*. Torino: Claudiniana, 2002.

THE HOLY BIBLE: *New International Version (NIV)*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2011.

VAN TILBORG, Sjef. *Imaginative Love in John*. Leiden: Brill, 1993.

VIGNOLO, Roberto. *Personaggi del quarto Vangelo*. Figure della fede in San Giovanni. Milano: Glossa, 1994.

ZEVINI, Jorge. *Evangelho segundo João: Comentário Espiritual Vol. I*. São Paulo: Salesiana, 1987.

ZUMSTEIN, Jean. *Il Vangelo secondo Giovanni*. Volume I: 1,1-12,50. Torino: Claudiniana, 2002.



# Valores espirituais inspiradores à nossa fé: a Primeira Carta de São João

Spiritual values inspiring our faith: the First Letter of Saint John

*Osmar Debatin\**

FACASC

*Norberto Moro\*\**

FACASC

Recebido em: 05/04/2024. Aceito em: 12/06/2024.

**Resumo:** *Na Primeira Carta de São João (1Jo) encontramos os valores inspiradores à nossa fé e o poder redentor no amor vivido por Jesus, na contemporaneidade. Mas, como os cristãos na atualidade vão meditar em seu cotidiano e realizar essa práxis social do amor fraterno exigido por Jesus? Para responder a esta questão, este artigo tem como objetivo descrever os valores espirituais inspiradores à nossa fé e resiliência cotidiana a partir da 1Jo, realizado com base na pesquisa bibliográfica a partir da visão de quatro estudiosos desta carta: Zuleika Silvano, Isidoro Mazzarolo, Joseph-Oreol Tuñi e Xavier Alegre. O artigo foi estruturado em dois capítulos: no primeiro, descrevemos a crença em Jesus Cristo e o amor ao próximo, onde, se temos fé nesta conexão com este Deus Amor, somos chamados a vivenciar em nossa história o início “da civilização do amor”. No segundo, tratamos da práxis amorosa de Jesus segundo a Primeira Carta de São João, que foi um movimento construído sobre o amor incondicional e original do Deus Pai pela criação. A grande novidade trazida por Jesus Cristo,*

\* Doutor em Teologia Bíblica (Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino, Angelicum, Roma, 2020). Mestre em Teologia (Faculdades EST, São Leopoldo, RS, 2011). Docente na Faculdade Católica de Santa Catarina, FACASC.]

E-mail: peosmar@gmail.com.

\*\* Mestre em Engenharia Civil (Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC (2013). Especialização em Doutrina Social da Igreja (Faculdade Católica de Catarina, FACASC, 2016). Especialização em Catequese – Iniciação à Vida Cristã (Faculdade Católica de Santa Catarina, FACASC, 2018). Bacharel em Teologia (Faculdade Católica de Santa Catarina, FACASC, 2023). Professor de Mecânica no Instituto Federal de Santa Catarina (IFSC) desde 1981.

E-mail:norbertomoro@gmail.com.





resumida pela 1Jo é esta: “Deus é Amor” ou, podemos dizer também “Deus é amar”, conforme 1Jo 4, 8-16. Mas esta novidade testemunhada por Jesus só terá crédito frente ao mundo se Ele observar em nossa atitude, uma práxis amorosa para com todos os irmãos, especialmente os mais pobres.

**Palavras-chave:** amor ágape; Primeira Carta de São João; comunidades; civilização do amor.

**Abstract:** *In the First Letter of Saint John (1Jo) we find the values that inspire our faith and the redemptive power in the love experienced by Jesus, in contemporary times. But, how are Christians today going to meditate in their daily lives and carry out this social praxis of fraternal love demanded by Jesus? To answer this question, this article aims to describe the spiritual values that inspire our faith and daily resilience from 1Jo, carried out based on bibliographical research from the vision of four scholars of this letter: Zuleika Silvano, Isidoro Mazzarolo, Joseph-Oreol Tuñi and Xavier Alegre. The article was structured into two chapters: in the first, we describe the belief in Jesus Christ and love for others, where, if we have faith in this connection with this Love God, we are called to experience in our history the beginning of “the civilization of love”. In the second, we deal with the loving praxis of Jesus according to the First Letter of Saint John, which was a movement built on the unconditional and original love of God the Father for creation. The great news brought by Jesus Christ, summarized by 1Jo is this: “God is Love” or, we can also say “God is loving”, according to 1Jo 4, 8-16. But this novelty witnessed by Jesus will only be credible to the world if He observes in our attitude, a loving practice towards all our brothers, especially the poorest.*

**Keywords:** *agape love; First Letter of Saint John; communities; civilization of love.*

## Introdução

Nos evangelhos, Jesus de Nazaré nos fala do poder do amor em transformar tudo e a todos como elemento fundamental na construção de seu Reino. O Papa Paulo VI chama esse Reino, nos anos 60, após o Concílio Vaticano II (CV II), de “civilização do amor”, e deixou claro, para nós cristãos, a obrigação de construí-la no porvir.

Sobre o poder do amor nos evangelhos, destaca-se o evangelista João, que cita, entre os vários chamamentos amorosos, as afirmações de Jesus: “Permanecei no meu amor para dar muitos frutos” (Jo 15,9-10) e a poderosa exigência da Primeira Carta de São João: “que nos amemos uns aos outros” (1Jo 3,11).

A comunidade joanina, vista nesta sua 1Jo, se caracteriza pelo acolhimento de todas as pessoas, chamadas a assumir o amor ágape de Jesus, de serviço, até as últimas consequências. Sim, a vivência do



amor como sinal do discipulado de Jesus é a principal herança que João transmite à sua comunidade, e que chega até aos nossos dias de hoje.

Como os cristãos de hoje vão meditar em seu cotidiano e realizar essa práxis social do amor fraterno exigido por Jesus? É um desafio que, mais que a simples esperança, é um se levantar, ir atrás, construir, não desistir dos sonhos de transformar o mundo a sua volta num patamar mais civilizatório e, ao mesmo tempo, se converter numa pessoa mais generosa e solidária.

Para responder a esta questão temos como objetivo geral descrever os valores espirituais inspiradores à nossa fé e resiliência cotidiana a partir da Primeira Carta de São João.

Explicitando teologicamente estes valores, buscamos o aporte bibliográfico de quatro estudiosos joaninos: Zuleica Silvano, em seu livro *Crer em Jesus Cristo e amar os outros*; Izidoro Mazzarolo: *As três cartas de São João*; e, por fim, Josep-Oriol Tuñí e Xavier Alegre: *Escritos joaninos e cartas católicas*. Os autores destacados abordam dois temas teológicos centrais para os cristãos: crer no Messias Jesus, filho de Deus, o qual entrega sua vida por amor a toda humanidade e amar os irmãos, sobretudo os mais necessitados, tanto espiritual como materialmente. Desta forma, este artigo foi estruturado em dois capítulos: Crer em Jesus Cristo e amar uns aos outros e A práxis amorosa de Jesus segundo a 1Jo.

A grande novidade trazida por Jesus Cristo, resumida na Primeira Carta de São João, é esta: “Deus é Amor” ou, podemos dizer também “Deus é amar”, conforme 1Jo 4,8-16. Mas esta novidade testemunhada por Jesus só terá crédito frente ao mundo, se Ele observar em nossa atitude cotidiana uma práxis amorosa para com todos os irmãos, principalmente os mais pobres.

## 1 Crer em Jesus Cristo e amar uns aos outros

Para Zuleica Silvano (2019, p. 9) a Primeira Carta de São João pode ser considerada como uma carta exortativa (parenética), que foi facilmente admitida no cânon na metade do século II, sendo endereçada:

*A um grupo, com a finalidade de anunciar o amor de Deus manifestado em Jesus Cristo, além de indicar um itinerário cristão para aqueles que aderem a Jesus, o Filho de Deus, após o Batismo, e de manter a fé da comunidade diante das falsas doutrinas propagadas pelos chamados*



*falsos profetas. Por isso, é o escrito que mais estabelece uma relação entre fé e amor, entre professar que Jesus é o Cristo e o agir cristão.*

Silvano (2019, p. 11) propõe o seguinte esquema literário para essa carta:

*Na primeira parte, o cristão é convidado a caminhar na luz, pois 'Deus é Luz' (1Jo 1,5-2,17); na segunda, há uma contraposição entre a manifestação do anticristo e a revelação de Cristo (1Jo 2,18-28; na terceira, os seguidores de Jesus Cristo são exortados a praticar a justiça, dado que 'Deus é justo' (1Jo 2,29-3,2); e o fiel é considerado filho de Deus (1Jo 4,8.16); na última parte, apresenta-se a necessidade de viver a comunhão com Deus e com o outro, pois 'Deus é amor' (1Jo 5,18-21).*

O tema e o personagem central de 1Jo é Jesus Cristo, mas a carta é também perpassada por referências a Deus Pai e ao Espírito Santo. Esse foco em Jesus embasava uma interpretação equivocada da Primeira Carta de São João por pessoas que pertenciam à comunidade. Estas não concediam significado salvífico à pessoa de Jesus de Nazaré e, assim, não aceitavam a redenção. Este comportamento negacionista criou um problema antropológico. Diziam que viviam em união com Deus, portanto, estavam isentos de pecado (1Jo 1,8-10) e não precisavam amar o irmão (1Jo 2,9-11; 3,11-18; 4,20). Por isso, o valor redentor da morte de Jesus como expressão da salvação de Deus (1Jo 1,7; 2,2; 4,10; 5,6.8) é enfatizado nessa carta.

Zuleika Silvano pontua ainda que:

*A comunidade cristã, portanto, é chamada a crer em Jesus e a segui-lo na prática do mandamento do amor e da justiça. Aquele que diz que ama e conhece a Deus, mas não ama o seu irmão, como sublinha João, é um mentiroso (1Jo 2,4). De fato, a fé tem como conteúdo fundamental acreditar no amor de Deus revelado em Jesus Cristo, e não há compatibilidade entre professar a fé nesse amor e não agir de acordo com essa fé (2019, p. 18).*

Podemos afirmar que Deus é luz e amor, e que, segundo Silvano (2019, p. 19):

*Ele ama a humanidade, convida cada pessoa batizada a amar o próximo (1Jo 4,11-12) e permanece em estreita comunhão com aqueles que creem em seu Filho (1Jo 4,12.15-16.) Outra referência a Deus está em 1Jo 3,20 quando João afirma que Ele conhece todas as coisas e é misericordioso*



*e benevolente e ressalta que o plano salvífico é de Deus Pai, por isso envia seu Filho para conceber a vida eterna para todos (1Jo 5,11-20).*

Para Isidoro Mazzarolo (2010, p. 28), há uma interpretação de dualidade equivocada e separada, na comunidade da 1Jo sobre a natureza divina de Cristo e seu aspecto humano, onde, o messias Filho de Deus ocupa o centro desta nova doutrina, por isso, o autor destaca que:

*É a mais forte polêmica que o autor joanino defende contra os cerintianos. Cerinto e seus adeptos afirmavam que Jesus de Nazaré era humano e o Cristo era Deus. Essa dualidade prejudicava toda a compreensão da pessoa de Jesus, da pessoa humana e dos fundamentos da fé cristã. O Autor Joanino, enquanto combate essa heresia, esclarece aos seus leitores que Jesus é Unigênito, o Filho de Deus, o Verbo da Vida.*

Assim, a Primeira Carta de São João acentua algo novo aos agnósticos que se diziam sem pecado e muito próximos a Deus, sem necessitar de mediação alguma, porém eles não compreendiam a mensagem mística do Jesus Amoroso, o qual afirmava que ninguém está em comunhão com Deus se inicialmente, não está unido aos irmãos, principalmente os mais sofridos (1Jo 3,16-17).

Os agnósticos estabeleciam uma separação entre a fé cristã e as exigências éticas, supervalorizando somente uma experiência intimista e individualista de Deus. Por isso, a 1Jo insiste em afirmar que a fé não é desconectada do amor ao próximo, e a fé em Jesus, como filho de Deus, está na base do mútuo amor. Assim, a expressão “Deus é Amor” sintetiza a relação existente entre Deus e a humanidade e é uma das expressões mais profundas do cristianismo. O amor não é somente um modo com que Deus se comporta, mas faz parte do seu ser, é intrínseco a Ele (Silvano, 2019, p. 120). E Deus Pai nos deu Jesus Cristo, que veio ao mundo para demonstrar a nós a sabedoria deste infinito amor que deve ser vivido entre nós.

### 1.1 Permanecer no amor de Jesus

Para permanecermos no amor de Jesus, precisamos ser testemunhas da ética cristã na vida privada e na pública, como assinala Zuleica (2019, p. 127):

*Permanecer em Deus é morar em Deus e ele em nós, de modo permanente, ou seja, Deus faz em nós sua morada; estamos unidos*



*permanentemente em Cristo e, assim, estamos constantemente em sua presença. Esse permanecer em Deus não é uma experiência abstrata ou mero espiritualismo, mas é expresso no amor fraterno, e esta é também a forma de professar a fé em Cristo, como vemos em 1Jo 4,13-14.*

Outra novidade importante que se destaca na 1Jo é a exigência do seguimento de Jesus, onde seguir seus passos de amor ágape se dá em dois mandamentos: crer em Jesus Cristo ressuscitado e amar a Deus e o irmão e a irmã que padecem de problemas espirituais ou materiais para terem uma vida digna.

Assim, na 1Jo espera-se que neste Reino haja comunidades fraternas, marcadas pelo cuidado mútuo, por ações solidárias e pela prática da justiça. O amor e a fé são dons concedidos por Deus, mas também supõem um empenho de cada membro da comunidade em escutar a vontade de Deus e colocá-la em prática no mandamento do amor (1Jo 4,11).

Logo, a maior missão evangelizadora hoje é o sinal da vivência desse amor serviço-ágape, manifestada entre as pessoas próximas de nós ou não, ou seja, de se importar com elas desde os simples gestos de cumprimentá-las e de escutá-las. Nisto, sim, consiste em sermos sinais do seguimento de Jesus, nossa verdadeira humanização em todos os espaços, sobretudo nos públicos e não somente em nossas comunidades.

Esta vivência se expressa na compaixão em sentir no lugar dos que sofrem e assim tentar superar suas aflições cotidianas. Atitude que caracteriza o ser cristão, um estilo de vida, mas que está em processo, sempre pode ser aprimorada, ou seja, sua práxis amorosa porque este encontro consiste ver no outro o rosto do próprio Deus-Amor.

Deste modo, na carta Encíclica *Laudato si*, (2015, n. 231) o Papa Francisco menciona explicitamente este “amor civil e político”, onde:

*O amor, cheio de pequenos gestos e cuidado mútuo, é também civil e político, manifestando-se em todas as ações que procuram construir um mundo melhor. O amor à sociedade e o compromisso pelo bem comum são uma forma eminente de caridade, que toca não só as relações entre indivíduos, mas também ‘as macrorrelações como relacionamentos sociais, econômicos e políticos’. Por isso, a Igreja propôs ao mundo o ideal duma ‘civilização do amor’.*

Nesta ótica, Francisco de Aquino Júnior (2019, p. 217) afirma que não se pode perder de vista a dimensão sócio estrutural da opção



pelos pobres. E, aprofunda este pensamento ao destacar que para esse agir concreto, não basta só a *conversão do coração*. É preciso insistir, outrossim, na necessidade e urgência de *transformação das estruturas da sociedade*. Aqui, precisamente, emerge o tema da justiça: não em oposição ou como alternativa à caridade, mas como expressão social e política da caridade assumida numa sociedade injusta e desigual.

Por isso, Zuleica Silvano (2019, p. 160), descreve o que vivemos na contemporaneidade:

*mergulhados numa densa rede de informações; mas, muitas vezes, permeada de pouca relação e de muito isolamento. Somos, portanto, desafiados a recuperar ou estar atentos a um processo sempre maior de acolhimento, por meio da escuta e da atenção ao outro. Isso requer diálogo, perdão, comunhão, busca da unidade na diversidade e uso de meios adequados para gerenciar as convivências e os conflitos. Nasce também o desafio de desenvolver processos de comunicação autênticos, capazes de ampliar e desbravar novos horizontes.*

Assim, encontrar-se com Jesus Cristo, o Filho de Deus e com seu Reino, significa também assumir o seu projeto, pautando a própria vida pelo princípio do amor. (1Jo 5,1). Jesus nos chama a uma nova caminhada marcada pela solidariedade, compaixão, justiça e mais, termos um estilo de vida interpelado pela ética. A ética, portanto, não é uma mera exigência de viver a justiça e o direito, mas é um agir permeado pela experiência do Jesus histórico e pela fidelidade ao projeto do Pai (Mazzarolo, 2010, p. 72).

Enfim, este princípio do amor conduz à perspicácia em buscar formas de responder às necessidades de traduzir a mensagem cristã para as várias realidades culturais, sociais e políticas evidenciadas na 1Jo, e de como deve ser o comportamento do cristão em sua comunidade e na sociedade e para isso, precisamos permanecer no amor de Jesus.

## 2 A práxis amorosa de Jesus segundo a 1Jo

Para Josep-Oriol Tuñi e Xavier Alegre (1999, p. 167), o amor fraterno de Jesus Cristo é um dos principais temas da 1Jo. Uma breve referência estatística o torna evidente: a 1Jo utiliza o verbo amar (*agapan*) em vinte e oito ocasiões (duas vezes na 2Jo). O evangelho de João, por sua vez, o utiliza em dezoito ocasiões, a maioria nos capítulos 13-21. Para muitos autores, esse tema é o fio condutor fundamental da carta.



A realidade mais profunda do amor foi conhecida através de Jesus: “nisto conhecemos o amor: Ele deu a sua vida por nós. E da mesma forma, nós devemos dar a nossa vida pelos irmãos” (1Jo 3,16). Mas a implicação deste dar a vida não é deixada à improvisação de cada um, pois: “se alguém possuindo os bens deste mundo, e vê o seu irmão passando necessidade e lhe fecha o coração, como permanecerá nele o amor de Deus? Filhinhos, não amemos com palavras nem com a língua, mas com ações e em verdade” (1Jo 3,17-18).

Neste sentido, para Eduardo da Silva Martins (2022, p. 23) a esmola corporal se realiza nas circunstâncias em que as necessidades do próximo dizem respeito ao seu corpo. Cada miséria corporal tem a sua esmola, ou obra de misericórdia: dar de comer a quem tem fome; dar de beber a quem tem sede; vestir os nus; recolher os peregrinos; visitar os enfermos; redimir os cativos; sepultar aos mortos. Dentre as indicações de esmola corporal na Sagrada Escritura, destaca-se o discurso de Jesus sobre o último julgamento, no qual seremos julgados pela quantidade de amor que entregamos ao mundo:

*Vinde, benditos de meu Pai, recebei por herança o Reino preparado para vós desde a fundação do mundo. Pois tive fome e me destes de comer. Tive sede e me destes de beber. Era forasteiro e me acolhestes. Estive nu e me vestistes, doente e me visitastes, preso e viestes ver-me. [...]. Em verdade vos digo: cada vez que fizestes a um desses meus irmãos mais pequeninos, a mim o fizestes (Mt 25,34-36.40).*

Assim, Josep-Oriol Tuñi e Xavier Alegre (1999, p. 170), destacam que o amor de Jesus não é original: “assim como o Pai me amou, eu também vos amei. Permaneci em meu amor” (Jo 15,9); pois a origem do amor de Jesus aos seus, conforme Jo 13,1, é o amor do Pai e para completar, o amor do Pai significa a sua entrega incondicional: “o Pai ama o Filho e tudo entregou em suas mãos” (Jo 3,35); “para que contemplem a minha glória, que me deste porque amaste antes da criação” (Jo 17,24). A relação entre Jesus e o Pai é fundamentalmente amorosa porque o Pai entregou tudo ao filho: a vida, o poder de julgar, o poder de dar a vida, o poder de ressuscitar (Jo 5,26.27; Jo 6,40.57).

Logo, Josep-Oriol Tuñi e Xavier Alegre (1999, p. 170), destacam que podemos afirmar que o amor de Jesus é de dar a vida, porque, por sua vez, Jesus a recebeu do Pai. Jesus a recebe e, depois pode doá-la entregando a vida. Nesse sentido, o amor de Jesus aos seus até a morte, coincide com o mandamento que Jesus recebeu do Pai.



## 2.1 Conhecer e praticar o mandamento do amor

Segundo Isidoro Mazzarolo, (2010, p. 59-60), unir fé pela oração e a práxis cotidiana do ser cristão, significa,

*Conhecer e praticar os mandamentos é uma equação simples, uma estrada de mão dupla. Não é possível fazer uma coisa só, como um trem que não anda sobre um único trilho. Nos ensinamentos de Jesus, não há como chegar a Deus pela oração unicamente: ou se reza e se pratica a vontade do Pai, ou não há como o encontrar, conforme Mt 7,21. Não é possível conhecer a Jesus sem praticar seus ensinamentos. Essa forma clássica de relacionamento entre a vontade de Deus, o conhecimento de Jesus Cristo e o amor ao próximo tira qualquer dúvida a respeito do seguimento ou não de Jesus, conforme o evangelho de João 13,34-35.*

Com essa instrução do Reino em Jo 13,34-35 “Dou-vos um novo mandamento de amar-vos uns aos outros...como eu vos amei...”, não ficam dúvidas sobre se vincular ou não a essa nova comunidade. Se permanecermos só na oração que não leve a uma prática cristã reflexiva não fundamentada no amor cotidiano aos irmãos, ficaremos fora desse plano de amor e compromisso com o Novo Mandamento. Como bem menciona Jesus em Mt 7,21: “Nem todo aquele que me diz ‘Senhor! Senhor!’ entrará no Reino dos Céus, mas sim aquele que pratica a vontade de meu Pai, que está nos céus”.

Isidoro Mazzarolo (2010, p. 60) afirma ainda que a prática da Palavra aperfeiçoa o amor, pois essa não é uma realidade completa e acabada, e quem o consegue encontrar e praticar verdadeiramente, se aproximará de Deus.

Embora o amor entre as pessoas seja tão antigo e presente em todas as culturas, povos, línguas e raças, ainda é a melhor receita para a convivência humana. Jesus trouxe novo sabor ao amor no Novo Testamento. Agora há uma revolução, uma inovação no judaísmo porque o amor ágape de Jesus da Galileia designa ao mesmo tempo, esse amor atemporal de Deus pelos homens e mulheres, mas inclui esse amor fraternal entre os que estão próximos quanto a seu inimigo e eis aí a grande revolução amorosa que só podia vir do Filho do Deus-Amor.

Esse amor ágape de Jesus, amor de serviço, amor desinteressado, amor fraternal com os mais fracos e perdidos é o que devemos testemunhar a fim de cativar mais pessoas a segui-lo com afínco e esperança. Contudo, apesar desse conhecimento, há ainda resistência a esta prática



do amor, haja vista que vemos a questão do ódio e da ganância no nosso meio. O amor não é teoria, “porque o vosso amor não é hipocrisia”, conforme Rm 12,9. Como cita Isidoro Mazzarolo (2010, p. 61), quem ama liberta, transforma, constrói o bem e a justiça. Noutras palavras: “O ódio tem afinidade com a treva e o pecado; o amor se aproxima da luz e do bem; amor e ódio não se casam!” (Mazzarolo, 2010, p. 61).

Reforçando a importância desse amor ágape de Jesus transpassar nossos corações, Isidoro Mazzarolo (2010, p. 62) esclarece:

*O amor passa pelos gestos, pelo olhar, pelo falar e pelo fazer. Quem age sem amor não constrói, pois só o amor constrói, conforme 1Cor 8,1. Não há como fazer algo diretamente a Deus, pois Jesus já havia deixado claro que ninguém vai ao Pai, senão por Ele (Jo 14,6). Só é possível ir a Deus junto com o outro e só se pode servir a Deus servindo o outro (Mc 10,45). Portanto, quem pratica o amor ao seu próximo é discípulo de Jesus Cristo e ama a Deus. O amor não se resume em gestos generosos, mas é fonte da generosidade. O amor é a força interior que move todo o agir do ser humano, pode ser percebido nas atitudes concretas e não pode ser confundido com gestos de simpatia e graça. Na graça do amor brotam o perdão, a justiça e a caridade.*

Assim, para a 1Jo, os 10 mandamentos estão resumidos em um único, ou seja, viver esse amor ágape ao próximo que sofre do jeito que Jesus amou e ensinou, sobretudo, a amar os desvalidos (1Jo 3,23). O essencial da estrutura do amor passa pela comunhão recíproca, a qual exige um amor oblato, incondicional e radical, de sacrifício ao estilo de Jesus (Fl 2,5-8).

Desta forma, Isidoro Mazzarolo (2010, p. 78) acentua que existe algo novo na interpretação sobre a morte de Jesus na cruz:

*Se faz mister corrigir algumas posturas teológicas impróprias, tais como: Jesus veio para morrer na cruz a fim de nos salvar! Jesus deu sua vida na cruz por amor! Na cruz Jesus nos resgatou do pecado e da morte! Tais sentenças são inadequadas para um cristão, pois Jesus não veio para morrer na cruz. A morte na cruz foi o resultado dos filhos de Caim (como exemplificação do mal para João), que guardavam o Templo, mas não o projeto de redenção do Pai. Jesus veio para nos ensinar o caminho para o Pai através da solidariedade.*

Destarte, não podemos nos esquecer de que a integridade do ser humano é constituída não só do corpo, mas de valores espirituais irrenunciáveis para uma plena realização. Há uma liberdade verdadeira de ser feliz, renunciar a si mesmo e os valores mundanos, seguindo os



rastros amorosos de Jesus. O que preenche verdadeiramente e por completo o nosso ser é Ele, pois,

*Aquele que ama pai ou mãe mais do que a mim não é digno de mim. E aquele que ama filho ou filha mais do que a mim não é digno de mim. Aquele que não toma sua cruz e não me segue não é digno de mim. Aquele que acha a sua vida, a perderá, mas quem perde sua vida por causa de mim, a achará (Mt 10,37-39).*

## 2.2 Amar é colocar em prática os mandamentos

Quem está em sintonia com o poder do amor divino, deve seguir no cotidiano, com os seus mandamentos e seu projeto de amor para a nova “civilização do amor” destacada por Jesus nas bem-aventuranças como um estado pleno de felicidade ainda não visto por nós. Segundo Isidoro Mazzarolo (2010, p. 91), o amor tem duas direções: a confissão de Jesus Cristo como Filho de Deus e a prática do amor ao próximo. Logo, quem nasceu de Deus ama tudo o que é nascido deste Ser. Ou seja, pertencente a Ele e da mesma natureza.

Por isso, na 1Jo, em seu capítulo 4, versículo 20, afirma: “quem não ama seu irmão, a quem vê, a Deus, a quem não vê, não poderá amar”. Assim, se alguém pretende afirmar que ama a Deus, deveria estar consciente das exigências sociológicas, éticas, políticas e econômicas que essa assertiva impõe. Não há amor a Deus sem justiça social, sem luta concreta pela dignidade do outro, sem libertação total e completa de todas as prisões (Lc 4,18 e Is 61,1-2). Neste texto, Isaías 61 relata a espera do novo Messias, que traria a verdadeira justiça de Deus. Jesus é o novo Messias, pois, na sinagoga, em leitura, declara que Nele tinha se cumprido a profecia de Isaías Lc 4,18-19:

*O espírito do Senhor Iahweh está sobre mim, porque Iahweh me ungiu; enviou-me a anunciar a boa nova aos pobres, curar os quebrantados de coração e proclamar a liberdade aos cativos, a libertação aos que estão presos, a proclamar um ano aceitável a Iahweh e um dia de vingança do nosso Deus, a fim de consolar todos os enlutados.*

Portanto, o Novo Mandamento do amor integra todas as pessoas que se dispõem a amar os outros, desde a sua família de origem biológica até a comunidade social, onde pessoas de origens diversas, idiomas diferentes e culturas distintas se integram numa mesma perspectiva, numa única linguagem, que é a do Espírito Santo (At 2,42-46).



### 2.2.1 Acolher a práxis amorosa de Jesus

A 1Jo destaca que todo fiel que crê que Jesus é o Cristo, o nascido de Deus, e todo aquele que ama a quem o gerou, também ama ao que Dele é nascido. Nesse ato de fé se percebe que amamos os filhos de Deus quando amamos a Deus e guardamos os seus mandamentos amorosos de convivência fraterna. Esse ato de fé é descrito nesta carta com palavras inspiradas em 1Jo 3,23-24:

*Este é o seu mandamento: crer no nome de seu Filho Jesus Cristo e amar-nos uns aos outros conforme o mandamento que ele nos deu. Aquele que guarda seus mandamentos permanece em Deus e Deus nele; e nisto reconhecemos que ele permanece em nós, pelo Espírito que nos deu.*

Assim, Josep-Oriol Tuñi e Xavier Alegre (1999, p. 171) sobre como devemos amar nossos irmãos, segundo a 1Jo 3,23 e 2Jo 5, destacam:

*O amor da pessoa que crê não é original: vem de Jesus. Mas para que o amor alcance o seu objetivo (isto é, os irmãos), o crente há de acolher primeiro o amor que Jesus lhe oferece. Este primeiro passo é fundamental: se não se acolhe o amor de Jesus não se pode amar os irmãos com o mesmo amor que Jesus nos ama em (1Jo 3,16). O mandamento, portanto, tem uma primeira parte: acolher. É preciso acolher para poder dar. Aqui está a força do “como” em Jesus. Não é um simples exemplo como se vê em Jo 13,15, vai muito mais além. O amor de Jesus deve ser acolhido, e então, gera dom, gera amor, dá vida. É, portanto, a aceitação da doação de Jesus (do amor de Jesus) o que capacita o crente para a doar-se aos demais: ‘nisto conhecemos o amor: ele deu a sua vida por nós. E nós, também devemos dar a nossa vida pelos irmãos’ (1Jo 3,16).*

Desta forma, passamos da morte para a vida, isto é, da morte do pecado à vida da graça por uma certeza moral, quando vivenciamos o amor ao próximo. Aquele que não ama a Deus e ao próximo permanece na morte. Aquele que odeia seu irmão em grau considerável, é um assassino. Esse texto de (1Jo 3,14) deve ser relido para meditarmos diariamente de que o amor ao próximo é a porta de entrada à eternidade, ou seja, passamos da morte para a vida porque amamos os irmãos, pois, aquele que não ama permanece na morte (1Jo 3,14).



### 2.3 Amar a Deus e/ou ao próximo

A questão do amor na teologia tem sido uma constante nas reflexões e estudos bíblicos. Vários estudiosos deram importância à teologia do amor: dentre os santos padres e doutores da Igreja, podemos citar Agostinho de Hipona, João Crisóstomo e Santo Tomás de Aquino. No magistério da Igreja recente e atual, a teologia do amor se faz presente nos documentos pontifícios. Dentre estes, aborda-se neste artigo: *Deus caritas est*, do Papa Bento XVI, e *Fratelli tutti*, do Papa Francisco. Ambos os documentos são categorizados como encíclicas sociais. Através delas, os papas apresentam a sua compreensão acerca do amor e propõem modos práticos para que os fiéis vivam o amor a Deus e ao próximo no tempo presente, nas condições sociais, políticas, culturais e econômicas em que estão inseridos.

Neste contexto, Eduardo da Silva Martins (2022, p. 17) comenta a virtude teologal do amor, vivenciada pelos atuais cristãos:

*A teologia do amor tem como seu objeto o amor enquanto atributo de Deus, lei divina de amor a Deus e ao próximo, virtude teologal da caridade e capacidade humana de amar. As suas contribuições servem às áreas da teologia sistemática, pastoral e espiritual. Mais recentemente, o Papa Francisco tem expandido o horizonte da teologia do amor para oferecer contribuições à teologia política e à política mundial. Por isso, abordar tal tema na perspectiva da Sagrada Escritura, de teólogos e do magistério é relevante e pode contribuir com o estudo teológico.*

Logo, a questão não é escolher entre o amor a Deus e o amor ao próximo, como sugere o pensamento que opõe à dedicação a Deus à dedicação às pessoas humanas, ou como de fato acontece num ativismo social voltado só para a realização prática da solidariedade, mas, segundo Johan Konings (1996, p. 49), há que se aprofundar ainda mais sobre esse amor fontal vindo do Deus Pai criador, uma vez

*que, na ótica joanina, não exige ser amado, mas se alegra quando seu amor é comunicado, como o dono da vinha se alegra com a colheita (Jo 15,8). Esta compreensão joanina explica a preponderância do mandamento do amor fraterno no Novo Testamento em comparação com o mandamento do amor a Deus. “Nisto está o amor: não que nós temos amado a Deus, mas que ele nos amou primeiro enviando seu Filho dileto [...]. Amados, se Deus assim nos amou, nós também devemos amar-nos*



*uns aos outros” (1Jo 4,10-11). Oxalá nosso amor fraterno tenha essa gratuidade com que nos amou aquele que é Amor e Fonte do nosso amor.*

### 2.3.1 Deus se manifesta no amor de Cristo e no próximo

O ser de Deus, que é amar, manifestou-se no fato de Ele nos ter enviado seu filho Jesus, para que tenhamos a vida por Ele (Jo 3,16). O “amoroso” neste amar consiste em sua gratuidade: não fomos nós que amamos Deus, mas Deus que amou a nós e enviou seu Filho para ser aquele que expiasse o peso dos nossos pecados. E como Jesus realizou essa expiação? Fazendo aquilo que Deus gosta: amando. Em 1Jo 4,11-12, lemos: “Amados, se Deus assim nos amou, devemos nós também amar-nos uns aos outros”.

O Papa Francisco, na sua Carta Encíclica *Fratelli Tutti* (2020, Ft 92) defende que a estatura espiritual da vida humana é medida pelo quanto conseguimos amar. Assim, seremos mais felizes na medida em que tornarmos mais pessoas felizes a nossa volta:

*A estatura espiritual duma vida humana é medida pelo amor, que constitui «o critério para a decisão definitiva sobre o valor ou a inutilidade duma vida humana». Todavia há crentes que pensam que a sua grandeza está na imposição das suas ideologias aos outros, ou na defesa violenta da verdade, ou em grandes demonstrações de força. Todos nós, crentes, devemos reconhecer isto: em primeiro lugar está o amor; o amor nunca deve ser colocado em risco, o maior perigo é não amar (1Cor 13,8-10).*

Contudo, o importante é perceber que o mandamento por excelência, o mandamento do amor, não é uma regra abstrata, mas uma atitude de vida que se concretiza em práticas diversificadas, que, como os preceitos da antiga Lei, orientam todos os momentos de nossa vida. Assim, para Johan Konings (2019, p. 80), não basta dizer “eu amo tanto”, é preciso mostrar isso nas diversas ações do nosso cotidiano. Mas a razão principal para dizer que os preceitos não são difíceis é esta: quem os observa é filho de Deus; quem nasceu de Deus vence o mundo, e a vitória que vence o mundo é a nossa fé (1Jo 5,4).

Isto o Papa Francisco evidencia na Carta Encíclica supracitada (FT 95), ao destacar que, viver o amor nos desafia diariamente a se viver também em comunhão universal:



*Enfim, o amor coloca-nos em tensão para a comunhão universal. Ninguém amadurece nem alcança a sua plenitude, isolando-se. Pela sua própria dinâmica, o amor exige uma progressiva abertura, maior capacidade de acolher os outros, numa aventura sem fim, que faz convergir todas as periferias rumo a um sentido pleno de mútua pertença. Disse-nos Jesus: 'Vós sois todos irmãos' (Mt 23,8).*

Logo, em Jo 5,13-21, João formulou sua preocupação em termos de fidelidade à profissão de fé e de praticidade no amor fraterno no final dos tempos. Neste sentido, Johan Konings (2019, p. 81), destaca que geralmente o que se traduz como vida eterna, é literalmente “vida da eternidade” e trata-se de uma vida de outro nível, que começa já agora, dentro de nossa existência terrestre, se aderirmos a Jesus e amarmos nossos irmãos. Para tanto, é necessário confiar em Jesus Salvador, filho de Deus, para que Ele atenda o que lhe pedimos conforme seu desejo, em nome da união de vontade entre Cristo e nós.

## Conclusão

Para os cristãos, vivemos a verdadeira liberdade quando temos consciência de que participamos de uma relação amorosa com Deus Pai criador, com Jesus Cristo, seu Filho Redentor dileto e com o Espírito Santo, a Trindade Santa que nos renova cotidianamente na práxis do amor desde a eternidade. Somos marcados indelevelmente por essa graça gratuita, dom do Deus Trino o qual sempre vem acompanhando nossa trajetória de amor fraterno, em especial para os irmãos mais necessitados. É a força deste Deus Amor que aposta e nos dá sustento necessário para a dialética tensionada do “já” e do “ainda não” definitivo, que é o Reino de Deus e a sua justiça.

Mas sabemos também que todo o ser humano tem, em seu íntimo, o sinal da criação de Deus e assim podemos chegar até Deus, basta abrir o canal de amorosidade para com Ele, afinal, todo o ser humano é “imagem e semelhança” d’Ele (Gn 1, 26). Esta graça é um dom primeiro e absoluto, imerecido talvez, mas é revelado para a toda a humanidade, este grande e infinito amor de Deus para com a toda a criação.

A grande novidade trazida por Jesus Cristo, resumida na 1Jo é esta: “Deus é Amor” ou, podemos dizer também “Deus é amar” (1Jo 4,8.16). Mas esta bela novidade testemunhada pelo Jesus Amoroso só terá crédito frente ao mundo secularizado e materialista, se Ele observar



em nossa atitude cotidiana uma práxis amorosa para com os irmãos, principalmente os mais pobres.

Atitudes de solidariedade e de misericórdia não são fáceis de serem praticadas numa sociedade permeada pelo ódio, pelo egoísmo, pela ganância e com ausência de valores coletivos. Nesta tarefa desafiadora de seguir os passos de Jesus, devemos nos fortalecer espiritualmente para estarmos fortes a este grande desafio que é de levar o amor gratuito às pessoas que nos cercam.

Seremos fortes na fé, enquanto aprofundarmos a graça da mensagem do “Deus Amor” destacada na 1Jo, a qual será alimento espiritual indispensável para também darmos a vida pelos irmãos, sobretudo os mais pobres e necessitados.

Enfim, resumidamente apresentamos os valores espirituais inspiradores à nossa fé a partir da 1Jo, referendados pelos estudiosos destacados acima:

- 1) Crer no Messias Jesus, filho de Deus, o qual entrega sua vida por amor a toda humanidade e exige que amemos os irmãos, sobretudo os mais necessitados, pois o amor de Jesus deve ser acolhido, e então, gera dom, amor e dá vida. É, portanto, a aceitação da doação de Jesus que capacita o crente para doar-se aos demais;
- 2) O agir cristão cotidiano é sermos felizes na medida em que tornamos as pessoas felizes a nossa volta, ou seja, o amor se expressa no compromisso de construir comunidades fraternas, marcadas pelo cuidado mútuo, por ações solidárias e pela prática da justiça para com todos;
- 3) Esta espiritualidade para habitar em nossos corações necessita que tenhamos em nosso cotidiano uma práxis amorosa de equilíbrio conosco, com o mundo material, com o nosso Ser Transcendente que é a força vital para se construir uma sociedade mais humana, e assim, não nos tornarmos apenas intelectuais insensíveis, etilistas, sem bondade e burocratas do sagrado;
- 4) Um sintoma agnóstico ainda presente em nossas comunidades é aquele que estabelece uma separação entre fé cristã e as exigências éticas sociais, supervalorizando a experiência intimista e individualista de Deus. Por isso, a 1Jo insiste em



afirmar que a fé não é desconectada do amor ao próximo, e a fé em Jesus, como filho de Deus, está na base do amor mútuo. A fé é um estilo de vida pelo amor;

- 5) O verdadeiro cristão, a exemplo de Jesus Cristo, evita o pecado (desamor) por meio de um comportamento justo, alertado, conduzido pelo Espírito Santo, e é convidado a uma constante revisão de seu modo de agir, da sua práxis amorosa. Nesse sentido, o amor é um dos temas centrais da 1Jo;
- 6) O amor não é somente um modo como que Deus se comporta, mas faz parte do seu ser, é intrínseco a Ele. Deus Amor é também Deus Ama, é a origem do amor universal e quem vive em comunhão com Ele é interpelado a amar. Somente pode conhecer verdadeiramente Deus Amor quem pratica o amor para com o próximo, pois o amor e o conhecimento de Deus estão intrinsecamente unidos;
- 7) Importante destacar que é Deus Pai quem nos revela os dois mandamentos: o amor e a fé. Ele é a origem, a fonte e a meta da humanidade, pois somente Deus é amor e é fonte de amor e este amor foi trazido pelo seu filho Jesus Cristo, ou seja, é um novo mandamento. Por conseguinte, este mandamento do amor é um apelo constante à justiça em todos os âmbitos: social, político, cultural e religioso;
- 8) Não se pode esquecer da dimensão sócio estrutural da opção pelos pobres. E, para isso, não basta a *conversão do coração*. É preciso insistir também na necessidade e urgência de *transformação das estruturas da sociedade*, ou seja, uma caridade menos assistencialista e mais focada nas pessoas vulneráveis e necessitadas;
- 9) Atualmente precisamos desenvolver o diálogo, o perdão, a comunhão, a busca da unidade na diversidade e o uso de meios adequados para gerenciar as convivências e os conflitos. Nasce também o desafio de desenvolver processos de comunicação autênticos, capazes de ampliar e desbravar novos horizontes de consenso e irmandade, para estabelecermos uma verdadeira amizade social;
- 10) Encontrar-se com Jesus Cristo, significa também assumir o seu projeto, pautando a própria vida pelo princípio do amor. É sair de nós mesmos para ir ao encontro do outro. É também uma



mudança em nosso modo de conceber, de olhar a realidade, partindo da experiência da mensagem evangélica. Isso exige a reflexão crítica da prática e a perspicácia em buscar formas de responder à necessidade de traduzir a mensagem cristã para as várias realidades culturais, sociais, políticas, e para isso, precisamos escutar profundamente essas realidades;

- 11) Enfim, só queremos realçar a dinâmica “fontal” de Deus, que, na 1Jo, não exige ser amado, mas Ele se alegra quando seu amor é comunicado entre nós, pois, se o Deus Amor mais gosta é de amar, devemos nós também, sempre, amar-nos uns aos outros.

## Referências

AGOSTINHO, SANTO. *Confissões*, Cap. I, Coleção Patrística. São Paulo: Paulus, 1997.

AQUINO JUNIOR, Francisco de. *Nas periferias do mundo*. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2017.

AQUINO JUNIOR, Francisco de. *Nas periferias do mundo*. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2019.

BÍBLIA de Jerusalém. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2002.

FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato si’*. Vaticano: 2015. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html). Acesso em: 12 fev. 2024.

FRANCISCO. *Carta Encíclica Fratelli tutti*. Vaticano: 2020. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html). Acesso em: 10 mar. 2024.

KONINGS, Johan. *Amar a Deus e/ou ao Próximo*. Estudos Bíblicos 51. Petrópolis: Vozes, 1996.

KONINGS, Johan. *Tiago, Pedro, João e Judas: Cartas às comunidades*. São Paulo: Edições Loyola, 2019.

MARTINS, Eduardo da Silva. “*Vai e faz o mesmo*”: A parábola do Bom Samaritano à luz da teologia do amor de Santo Tomás de Aquino.



122 p. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação), Curso de Teologia, Faculdade Católica de Santa Catarina, Florianópolis - SC, 2022.

TUÑÍ, Josep-Oriol; ALEGRE, Xavier. *Escritos Joaninos e Cartas Católicas*. 1. ed. São Paulo: Editora Ave-Maria, 1999.

MAZZAROLO, Isidoro. *As três cartas de São João: exegese e comentário*. 1. ed. Rio de Janeiro: Isidoro Mazzarolo, 2010.

SILVANO, Zuleica. *Primeira Carta de João: Crer em Jesus Cristo e amar uns aos outros*. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2019.





# O Bom Pastor como identidade no sacerdócio ministerial em tempos de pós-modernidade: uma discussão à luz da *Pastores Dabo Vobis*

The Good Shepherd as identity in ministerial  
priesthood in post-modernity: a discussion in light  
of *Pastores Dabo Vobis*

*Rodolpho Raphael de Oliveira Santos\**

UFPB

Recebido em: 04/10/2023. Aceito em: 04/06/2024.

**Resumo:** A vocação é dom gratuito e no transcurso da história, jovens e adultos desejam ardentemente doar sua vida pelo Reino, tornando-se a pessoa de Cristo Bom Pastor. O presente estudo se debruça em realizar uma discussão acerca da identidade do sacerdote em tempos de pós-modernidade entendendo qual o seu papel enquanto configuração à Cristo Bom Pastor em meio a um período em que prioriza-se o trabalho puramente temporal e esquece-se do ministério espiritual, da evangelização e da promoção humana. Aspectos considerados importantes e que serão discutidos à luz da Exortação Apostólica Pastores Dabo Vobis. Como metodologia, utiliza-se a pesquisa exploratória de cunho bibliográfica a partir da obra de São João Paulo II, somada aos textos do magistério da Igreja possibilitando desta forma, entendimento desta temática atual

\* Mestre em Computação, Comunicação e Artes com linha de Pesquisa em Mídias em Ambientes Digitais pela Universidade Federal da Paraíba, UFPB, João Pessoa, 2019). Pós-Graduado em Mídias Digitais, Comunicação e Mercado pelo Centro de Educação Superior Reinaldo Ramos, CESREI, Campina Grande, PB, 2014); Didática no Ensino Superior (FMU – Centro Universitário das Faculdades Metropolitanas Unidas, São Paulo, 2020); ABA – Análise do Comportamento Aplicada (Faculdade Conexão, Belo Horizonte, 2024); Bacharel em Comunicação Social (Universidade Estadual da Paraíba, UEPB, Campina Grande, PB, 2013). Bacharel e Licenciado em Filosofia (Uninter Centro Universitário, Curitiba, 2022). Bacharel em Teologia (Uninter Centro Universitário, Curitiba, 2023). Professor do Curso de Teologia da Faculdade Três Marias, João Pessoa, PB.

E-mail: rprofessorpb@gmail.com.





*e atemporal. Como resultados, é possível discutir meios e estratégias para o enfrentamento da insatisfação pessoal no tocante ao ministério reflexo muitas vezes da depressão ou até mesmo da solidão em meio ao povo de Deus.*

**Palavras-chave:** *Bom Pastor; pós-modernidade; identidade*

**Abstract:** *With epochal changes, humanity has undergone constant transformations, yet the Lord's promise remains vivid for each of those who receive God's call. Vocation is a free gift, and throughout history, young people and adults ardently desire to dedicate their lives to the kingdom, becoming the person of Christ the Good Shepherd. This study delves into discussing the identity of the priest in times of post-modernity, understanding his role as configured to Christ the Good Shepherd amidst a period that prioritizes purely temporal work and forgets about spiritual ministry, evangelization, and human promotion. Important aspects considered and to be discussed in light of the Apostolic Exhortation Pastores Dabo Vobis. As methodology, exploratory bibliographic research is used based on the Works of Saint John Paul II, combined with texts from the Church's magisterium, thus enabling understanding of this current and timeless theme. As results, it is possible to discuss means and strategies to address personal dissatisfaction regarding ministry, often reflecting depression or even loneliness amid the people of God.*

**Keywords:** *Good Shepherd; modernity; identity.*

## Introdução

“Dar-vos-ei pastores segundo o meu coração, os quais vos apascentarão com inteligência e sabedoria”.<sup>1</sup> A vocação para o sacerdócio é considerada um dom divino, conforme ensinado pela Igreja. Ao longo da história, tanto homens quanto mulheres têm buscado incessantemente discernir sua vocação diante das oportunidades oferecidas pela sociedade. O Papa Francisco ensina que a vocação é dom e tarefa, fonte de vida nova e de verdadeira alegria. Muitos dos homens, acabam por transitar entre diversas profissões, sem perceber que sua verdadeira vocação reside no sacerdócio. Como entendê-la? Como descobri-la? Como vivê-la? Talvez sejam perguntas que muitos vocacionados fazem no decorrer do seu processo de autoconhecimento.

No contexto atual, as mudanças históricas têm introduzido novas oportunidades para vivenciar essa vocação, que se mantém atemporal e é revigorada continuamente, independentemente do tempo de ministério do sacerdote. Muitos indivíduos estão começando a perceber que viver plena-

<sup>1</sup> (Jr 3, 15). In: BIBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. 2. impres. São Paulo: Paulus, 2003. Todas as citações serão retiradas dessa BJ.



mente a vocação sacerdotal está intrinsecamente ligado a uma única razão maior: a busca pela felicidade plena, encontrada somente em Cristo Jesus.

Essas mesmas transformações nos levam a refletir sobre o que Bauman (2011, p. 17) apresenta no contexto da humanidade e da modernidade, caracterizado por tempos líquidos, nos quais os relacionamentos começam e terminam rapidamente. Esse aspecto tem afetado profundamente o sacerdócio ministerial, que, embora tenha uma marca profunda e indelével, enfrenta desafios significativos. Muitos sacerdotes em todo o mundo estão lutando para lidar com o cenário apático e volátil formado pelos fiéis em suas experiências pastorais paroquiais. Tal hipótese, é confirmada com a divulgação dos dados do Censo 2022 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em que, o percentual de católicos já é inferior a 50% e destes quem participa da Santa Missa pelo menos uma vez por semana é de aproximadamente 19%. Um número que diminuiu um terço em dezoito anos.

É crucial reconhecer que, mesmo em meio a uma era marcada por crises e turbulências, onde a humanidade continua a enfrentar desafios tanto físicos quanto espirituais, especialmente refletidos pelas inovações tecnológicas, a modernidade impactou significativamente a formação de um estilo de vida urbano, tendo um impacto direto na prática pastoral e no papel do sacerdote.

O que a sociedade vivencia, foi predito de forma ousada e profética no Concílio Vaticano II e de modo mais intenso por São João Paulo II em sua Exortação Apostólica *Pastores Dabo Vobis* preparando desta forma, os sacerdotes para os desafios do novo milênio e o jeito novo de se fazer Igreja uma vez que o modelo presbiteral está intimamente relacionado ao modelo de Igreja e o modelo de Igreja está relacionado ao modelo de sociedade.

O Catecismo da Igreja Católica (2000, p. 420) nos lembra que o sacerdote por vocação e natureza se configura à Cristo que é o sumo sacerdote e único mediador que fez da Igreja um reino de sacerdotes para Deus, seu Pai. Desta forma, o sacerdote é escolhido dentre os homens, constituído em favor dos homens nas coisas que dizem respeito a Deus. (Hb 5,1) e passa a agir na própria pessoa do Cristo Ressuscitado, que se faz presente com sua ação realmente eficaz.

Atuando dessa maneira, o sacerdote assume a identidade do Bom Pastor, caracterizado como servo que conhece suas ovelhas pelo nome,



pronto a deixar as demais para buscar a ovelha perdida (Lc 15,3-7), tornando-se assim um homem de escuta e misericórdia. Isso suscita várias questões, incluindo: Como tem evoluído a prática pastoral nos últimos anos? Qual é a relação entre a missão de Cristo como o Bom Pastor e o sacerdócio ministerial? Qual é o papel do sacerdote enquanto configuração à Cristo do Bom Pastor em uma era pós-moderna, onde há uma ênfase no trabalho secular em detrimento do ministério espiritual, da evangelização e da promoção humana? Como a Igreja tem se preparado e enfrentado essas mudanças, e como elas afetam a formação de novos sacerdotes e a manutenção do ministério dos já ordenados? Buscando responder a essas indagações e inquietações, este estudo se propõe a discutir e contrastar a identidade do sacerdote como Bom Pastor em meio a esta era fluida de mudanças da pós-modernidade, à luz da Exortação Apostólica Pastores Dabo Vobis.

Sua relevância se dá em virtude de discutir-se uma temática tão antiga, mas ao mesmo tempo tão atual contrastando com as realidades presentes e iminentes nos dias de hoje e de modo particular, no ambiente ao qual estamos inseridos: a Igreja Católica Apostólica Romana.

Mais ainda, ao celebrarmos os 30 anos da Exortação Apostólica de São João Paulo II, que podemos até chamar de ‘profética’, é importante reforçar o papel de Deus no chamado dos seus sacerdotes em meio a diversos contextos humanos e eclesiais. Esta exortação ressalta que a vocação sacerdotal permanece como um chamado vivo, único e contínuo ao sacerdócio de Cristo Jesus, mesmo quando os padres vivenciam ou vivenciaram uma sociedade marcada pelo consumismo, materialismo, imediatismo, hedonismo, utilitarismo e egocentrismo. Nesse cenário, que valoriza a corporeidade, exterioridade e artificialidade, é evidente a instabilidade e a funcionalidade nas relações sociais, o que gera uma crise de identidade tanto individual quanto social, levando a questionamentos sobre a verdade e o papel do homem no mundo.

No contexto acadêmico, esta pesquisa desencadeia uma análise reflexiva entre estudantes, seminaristas, sacerdotes, professores e teólogos sobre a identidade sacerdotal nos dias atuais, bem como suas diversas compreensões formativas e dos carismas, compreende que a espiritualidade deve se moldada especialmente pelos formadores ao longo do processo formativo rumo ao sacerdócio. Destaca-se que a espiritualidade é fundamental na construção da identidade sacerdotal, representando o ponto inicial na conformação à imagem de Cristo.



É relevante salientar que este estudo é fundamentado em uma abordagem bibliográfica, utilizando como principal referência o Papa São João Paulo II, que oferece uma visão abrangente do sacerdócio em suas quatro dimensões (humana, intelectual, espiritual e pastoral), as quais acompanham o sacerdote desde os estágios iniciais de sua jornada no discipulado de Cristo.

## O sacerdócio veterotestamentário e neotestamentário à luz da carta aos Hebreus

A tradição sacerdotal veterotestamentária tem início em Abraão que recebe de Deus uma aliança acompanhada de promessas, bênção, terra e uma descendência incalculável. É partir desse ciclo que os sacerdotes foram constituídos como mediadores entre Deus e o povo e inicia-se desta forma a tradição sacerdotal.

Importante se faz ressaltar que o encontro com Melquisedec, rei de Salem (Gn 14,18) e sacerdote do Deus Altíssimo, confirma a eleição de Deus à Abrão. Com o coração grato, o rei para agradecer a vitória de Abrão, o serve com pão e vinho prefiguração perfeita do sacerdócio de Cristo, uma vez que os evangelistas Mateus (Mt 26,26-28) e Lucas (Lc 22,19-20) relatam na última ceia a ação, onde Jesus toma o pão e o vinho e realizou a oferta dizendo que “isto (pão e vinho) é o meu corpo”. Este momento da Última Ceia é uma clara conexão com o encontro entre Abrão e Melquisedec, demonstrando como o sacerdócio de Cristo é prefigurado nas escrituras do Antigo Testamento.

*Quando chegou a hora, ele se pôs à mesa com seus apóstolos e disse-lhes: “Desejei ardentemente comer esta Páscoa convosco antes de sofrer; pois eu vos digo que já não a comerei até que ela se cumpra no Reino de Deus”. Então, tomando um cálice, deu graças e disse: “Tomai isto e reparti entre vós; pois eu vos digo que doravante não beberei do fruto da videira, até que venha o Reino de Deus”.<sup>2</sup>*

De acordo com o CIgC (2000, p.367) A Igreja vê no gesto de Melquisedec, rei e sacerdote, que ofereceu pão e vinho (Gn 14,18), uma prefiguração da sua própria oferenda. Por meio de Abraão, Deus passa a constituir o povo como um povo sacerdotal, assembleia santa,

<sup>2</sup> (Lc 22,14-18). In: BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. 2. impres. São Paulo: Paulus, 2003. Todas as citações serão retiradas dessa BJ.



a Ele consagrado (cf. Ex 18-19). E como sinal aberto desse sacerdócio, escolhe a tribo de Levi para que se consagrasse ao exercício litúrgico. É dessa tribo que Deus escolhe Aarão e Moisés para o serviço de sua mensagem de salvação (Ex.12). Tal exercício é acompanhado da teofania (manifestação visível de Deus) que visa aproximar a divindade do criador com as criaturas (seu povo) de maneira simples, palpável, tangível e audível e até mesmo como aviso profético por meio de sonhos:

*Para os estudiosos, a Espiritualidade sempre está presente e suas características atendem a três momentos na Teologia, que são: mensagens úteis, reveladas e autênticas [...] A narrativa no Velho Testamento apresenta a revelação de Deus ao homem rompendo os modelos habituais de contato e estabelecendo uma relação muito mais próxima e apartada das leis naturais com uma característica de sobrenatural.<sup>3</sup>*

O livro do Deuteronômio ilustra três funções do sacerdócio Levítico: o discernimento, ou estabelecer a justiça, o ensino da Lei e o ministério cultural de invocar bênçãos e oferecer sacrifícios e oblações pelo povo (cf. Dt 33,8-10; cf. 1Sam 14,41-42). Em contrapartida, percebe-se que este sacerdócio se dá a partir da eleição de Deus, de uma predileção d'Ele para com uma tribo de pastores que certamente, possuíam famílias, casas e indivíduos, pastores chamados a este múnus sacerdotal.

Na seleção de um segmento específico da humanidade, Deus revela Seu plano de salvação, atribuindo a esse grupo um papel representativo, simbolizando a aliança e a vontade divina que Ele busca realizar em cada indivíduo. A partir deste ponto crucial, aqueles que aderiram à fé e passaram a adorar o Deus de seus antecessores, como Abraão, Isaac e Jacó, demonstraram sua submissão aos preceitos divinos, conforme estabelecidos na lei mosaica. Importante se faz ressaltar que o intento de YHWH era transformar este povo em uma comunidade sacerdotal, devotada à Sua divindade e comprometida com a obediência estrita aos Seus mandamentos. Esse propósito emergiu como uma das características essenciais tanto do sacerdote quanto do sacerdócio.

Para Ribeiro:

<sup>3</sup> RIBEIRO, Jacob. *A Identidade Teológica do Sacerdócio Comum e do Sacerdócio Ministerial à Luz da Constituição Dogmática Lumen Gentium*. 1 ed. São Paulo: TEOS, 2014.



*Os sacerdotes ainda são responsáveis por garantir a santidade do povo pelo ensino da Lei e a transmissão das tradições de Israel. A finalidade disso é garantir na verdade a fidelidade do povo à Aliança firmada com o senhor no monte Sinai. Desta fidelidade, unilateralmente inquebrantável, porque Deus é sempre fiel, gera no meio do povo a liberdade, prosperidade e a fecundidade. Estas são as três promessas feitas por IHHW e a condição para se realizar é a fidelidade no cumprimento da Torah [...] nesse contexto, surgem os vaticínios dos profetas maiores por um Messias Sacerdote, Profeta e Rei – seja um único com as três funções, sejam diversos para cada uma.<sup>4</sup>*

Não obstante, o Novo Testamento interpreta o sacerdócio Levítico como prefiguração do sacerdócio de Cristo. Na Carta aos Hebreus é onde encontra-se a exposição mais profunda acerca do sacerdócio de Jesus no Novo Testamento. “Temos um sumo sacerdote” (8,1), destaca como afirmação central tal carta, logo após asseverar que este mesmo sacerdote “foi aperfeiçoado por toda a eternidade” (7,28).

*Às vezes deixando entender que este messias possua uma missão vicária, outras vezes que é o próprio Deus a agir criando céus e terra. Dentro deste ambiente de esperança messiânica, é chegada a plenitude dos tempos (cf. Gl4, 4-6) então Deus envia o seu Filho a fim de consumir sua obra salvífica que na carta aos Hebreus tem clara conotação sacerdotal.<sup>5</sup>*

Enquanto revelação divina, para que Cristo se tornasse mediador (sacerdote), foi necessário que Ele recebesse a existência humana e dessa forma participasse do contexto da criação. A carta aos Hebreus, aponta perspectivas condizentes a esta essência teológica, tendo em vista que Cristo recebeu um corpo (10,5), participou em tudo da fragilidade humana, com exceção no pecado (4,15), pois sua vida foi de total obediência (5,8), realizando em tudo a vocação humana de ajustar-se à vontade de Deus (10,7).

Ao ser apresentado na Carta aos Hebreus Jesus é o Filho de Deus gerado desde toda eternidade (Hb 5,5), e desta forma, por meio da encarnação do verbo Ele passa a nos conceber diante de Deus, pois se torna irmão entre os irmãos experimentando das nossas limitações (2,11-18) a um ponto alto de ir até a morte de cruz (2,14-15). Estando à mercê

<sup>4</sup> RIBEIRO, Jacob. *A Identidade Teológica do Sacerdócio Comum e do Sacerdócio Ministerial à Luz da Constituição Dogmática Lumen Gentium*. 1 ed. São Paulo: TEOS, 2014. p.12.

<sup>5</sup> RIBEIRO, 2014, p. 12.



da violência humana, e submetendo-se às fraquezas que são comuns a humanidade, dentre elas, o temor a morte (5,7).

Seu sacerdócio, outorgado desde toda a eternidade e culminado no princípio do verbo, aponta Jesus como Aquele que executa o seu ofício sacerdotal em caráter sacrificial – expiatório – latrêutico – eucarístico. Tornando-se mediador entre Deus e os homens e prefigurando que o sacerdócio deve tornar-se perspectiva de mediação; onde este sacerdote pertença tanto à esfera da criação quanto à do Criador.

Ao assumir tal identidade, Jesus rompe a estrutura sacerdotal veterotestamentária que tinha como principal função, ter sacerdotes separados do povo, para exercer suas funções ao serviço de Deus (5,1). Cristo, não somente faz a vontade do Pai, como também corrobora e se engaja nas realidades humanas mais degradantes, passando a exercer um sacerdócio solidário onde o povo de Deus é santificado, plenificado para todo o sempre e redimidos do pecado por meio da ação sacrificial de Cristo Jesus.

Embora Jesus não pertencesse a casta sacerdotal levita, cujo sacerdócio por natureza não era hereditário, carnal e humano, somado à morte na Cruz que o separaria definitivamente da esfera do culto. Seu sacerdócio passaria então a ser de outra forma e o autor da carta aos Hebreus é enfático em seu capítulo seis, quando afirma: “Jesus foi feito Sumo Sacerdote segundo a condição de Melquisedeque para sempre” (6,20) Tal afirmação é fundamentada no Salmo 110,4: “Tu és sacerdote para sempre segundo a ordem de Melquisedeque”.

*Jesus, pessoalmente, não se atribui nunca o título de sacerdote, porém ele define a sua missão servindo-se de termos sacerdotais emprestados do Antigo Testamento. Quando o autor da carta se refere à morte de Jesus, ora a compara ao sacrifício expiatório do Servo de YHWH (Mc 10,45; 14,24; Is 53), ora ao sacrifício da Aliança de Moisés aos pés do Sinai (Mc 14,24; Ex 24,8), ora ao sacrifício do cordeiro pascal (Mc 14,24; Ex 12,7.13.22). A partir da sua morte, ele aplica a expiação dos pecados, a instauração da nova e eterna Aliança e a salvação do seu povo.<sup>6</sup>*

Desta forma, tal sacerdócio não se baseia na lei de filiação carnal, mas no poder de uma vida indestrutível, tendo em vista a vitória de Cristo sobre a morte e conseqüentemente a sua introdução no Santuário

<sup>6</sup> RUFINO, 2021, p. 53.



Celeste, levando consigo toda a humanidade a partir da sua encarnação e do compadecimento daqueles que sofrem. Jesus revela o seu sacerdócio, a partir da dupla identidade que assume: Homem e Deus, Senhor e Servo, sua Paixão e Glória; sua relação com Deus (1,5-14) e com os seres humanos (2,5-16).

Pela fé somos inseridos neste mistério (Hb 12,2), como também, usufruímos do fruto da ação sacerdotal de Jesus: a expiação dos nossos pecados e a nossa introdução no santuário celeste, reflexo da perfeição de Cristo como sumo sacerdote. Tal realidade, transforma a existência e essência sacerdotal, pois Ele tornou-se tenda, santuário, oferenda, sacrifício e libação como fruto de uma nova aliança entre Deus e os homens.

Para sustentar a conclusão de que Jesus é o sumo sacerdote digno de confiança e compassivo, o autor de Hebreus apresentou uma extensa linha de raciocínio. Inicialmente, destacou a constante intervenção de Deus na história da humanidade através dos antepassados e profetas. No entanto, essa intervenção alcançou sua plenitude no Filho (Hebreus 1,1-4). Ele é um mediador superior aos anjos, não só por estar posicionado à direita de Deus, o que inspira confiança, mas também por compartilhar da natureza humana e assim ser solidário aos irmãos em toda e qualquer circunstância:

*O fato de Cristo estender o sacerdócio a todos os fiéis é fundamental para compreendermos a intuição do sacerdócio no antigo Testamento. Na verdade, Cristo não fez mais do que dar plenitude à lei antiga e estabelecer seu pleno cumprimento na nova aliança. Com isso, deu uma nova dinâmica ao sistema sacerdotal antigo e fez que o culto da nova aliança superasse a dimensão estática e mergulhasse na dimensão extática da liturgia. Em outras palavras, passasse da admiração estática à adoração extática, que define o culto cristão. Essas duas posturas culturais não denotam ruptura nem oposição, mas uma evolução, pois ambas refletem o desejo humano de comunicação com Deus.<sup>7</sup>*

Costa afirma que em (Hb 10, 16-17; Hb 10, 19-25), “o ‘sacerdote eminente’ é o próprio Cristo, e a ‘casa de Deus’ também é Cristo, ‘ministro das coisas santas e do verdadeiro tabernáculo (SC 8)<sup>8</sup>. O sacerdócio de Cristo é o cerne da fé cristã, representando o ápice da relação entre Deus e a humanidade. Essa compreensão transcende a ideia de um sacerdócio

<sup>7</sup> COSTA, V. S., *Sacramento da Ordem*, p. 46-47.

<sup>8</sup> *Sacrossantum Concilium*.



exclusivo e hierárquico, abraçando a todos os crentes como participantes ativos dessa comunhão sagrada.

Jesus segundo o autor da Carta aos Hebreus, abandona os princípios de separação cerimonial e enfatiza a importância da solidariedade fraterna. No que diz respeito a Glória: “aquele que foi feito um pouco menor que os anjos, Jesus, é agora coroado de glória e honra por causa da morte que sofreu” (Hebreus 2,9). Ele alcança a perfeição através do sofrimento e, assim, facilita a salvação de todos. Aquele que santifica e os que são santificados têm todos a mesma origem; por isso, ele não se envergonha de chamá-los irmãos” (Hebreus 2,11).

Desta forma, Cristo torna-se singular na realização plena da vocação humana, visto que sua solidariedade com a condição humana foi absoluta. Ao mesmo tempo, ele concretizou o plano divino para a humanidade. Sua transformação foi genuína, alcançando êxito ao mudar profundamente a partir de seu próprio interior.

Importante se faz ressaltar que no sacerdócio do Antigo Testamento, o foco estava na conexão com Deus. Por meio de Cristo, experimenta-se uma união íntima com Deus e uma profunda solidariedade com a humanidade. O papel do sacerdócio tem em sua centralidade, agir como mediador, mantendo uma relação dupla, tão perfeita quanto possível, tanto com Deus quanto com os seres humanos. Ao mesmo tempo, o texto retrata Cristo como o sumo sacerdote em quem se pode confiar e nos abre à seguinte indagação: Qual é o resultado de seguir Cristo?

Ao se unir a Ele, as pessoas se tornam santuários de Deus. Isso elimina qualquer ideia de fé individualista, já que a fé tem duas dimensões intrínsecas: estabelece uma conexão pessoal com Deus por meio de Jesus Cristo glorificado e, ao mesmo tempo, integra o crente na comunidade de fé. Essas dimensões não podem ser separadas, pois juntas definem a mediação de Cristo. Ele é o sumo sacerdote digno de confiança diante de Deus (cf. Hebreus 2,17) e digno de confiança em toda a sua comunidade (cf. Hebreus 3,2). Por um lado, os crentes já são considerados santuários divinos, mas também serão plenamente incorporados a ele quando entrarem na pátria celeste.

Ao se tornar o mediador entre o homem e o santuário divino, Cristo ofereceu a si mesmo como um sacrifício único, decisivo e irrevogável. A paixão e a glorificação de Jesus formam uma unidade inseparável, representando um sacrifício autêntico. O que antes era apenas uma



figura ou metáfora no Antigo Testamento agora se torna uma realidade incrivelmente tangível.

É evidente que a Cristologia se concentra no sacerdócio de Cristo, argumentando que, com sua ascensão, ele entrou de maneira definitiva no santuário celestial, onde permanece eternamente à direita do Pai, intercedendo por nós. Desta forma, a oferta de Cristo trouxe a reconciliação do homem com Deus e a possibilidade do homem ser capaz de Deus. E se Cristo realizou essa perfeita mediação, ele é, portanto, o único mediador entre Deus e os homens porque participa das duas condições: humana e divina.<sup>9</sup>

## O bom Pastor como identidade do Sacerdócio Ministerial

Em um dos relatos mais antigos, o livro do profeta Ezequiel, especificamente no capítulo 34, apresenta uma exortação aos pastores de Israel, abordando como discernir quem são os bons e maus pastores, como também as consequências de ser um mau pastor:

*A palavra de Iahweh me foi dirigida nestes termos: Filho do homem, profetiza contra os pastores de Israel, profetiza e dize-lhes: Pastores, assim diz o Senhor Iahweh: Ai dos pastores de Israel que se apascentam a si mesmos! Não devem os pastores apascentar o seu rebanho? Vós vos alimentais com leite, vos vestis de lã e sacrificais as ovelhas mais gordas, mas não apascentais o rebanho! Não restaurastes o vigor das ovelhas abatidas, não curastes a que está doente, não tratastes a ferida da que sofreu fratura, não reconduzistes a desgarrada, não buscastes a perdida, mas dominastes sobre elas com dureza e violência.<sup>10</sup>*

Para apascentar o rebanho, o grupo de Ezequiel apresenta Deus como o pastor do seu povo: “Assim diz o Senhor Javé: eu mesmo vou procurar minhas ovelhas para cuidar delas. Como o pastor conta seu rebanho quando está no meio de suas ovelhas que se haviam dispersado, eu também contarei minhas ovelhas e as reunirei de todos os lugares por onde se haviam dispersado, nos dias nebulosos e escuros” (Ez 34,11-12).

<sup>9</sup> LIMA, Regimário, *O Sacerdócio de Cristo na Carta aos Hebreus: Elementos Teológicos*, 2021, p. 15.

<sup>10</sup> (Ez 34, 1-4) In: BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. 2. impres. São Paulo: Paulus, 2003. Todas as citações serão retiradas dessa BJ.



No exílio, surge a promessa de que o próprio Javé-pastor dará ao seu povo o messias-pastor, como Davi, que liberta seu povo e o reúne num só rebanho: “Providenciarei um só pastor para cuidar de minhas ovelhas. Será o meu servo Davi. Ele cuidará delas e será seu pastor” (Ez 34,23). Segundo o grupo de Ezequiel, Javé, por meio do seu Messias como rei, governará seu povo.

É o messias rei que as autoridades religiosas judaicas pregariam ao longo dos anos posteriores até o tempo do Novo Testamento. Na época de Jesus, por exemplo, o povo judeu sonhava com um messias pastor como o rei Davi, que poderia estabelecer o reinado definitivo de Israel, derrotando os romanos e expulsando os governantes corruptos e opressores.

*Para os antigos, o Messias rei era também um representante da divindade semelhante ao sumo sacerdote da nação. Assim era Melquisedec, rei de Salém, que o autor da Carta aos Hebreus apresenta como um arquétipo provisório do Messias.<sup>11</sup>*

Este tema continua a ser abordado nos evangelhos sinóticos, tendo em vista que as comunidades cristãs compreendem e apresentam o seguimento de Jesus no caminho do messias servo: “Se alguém quiser seguir após mim, negue-se a si mesmo, carregue sua cruz e me siga” (Mc 8,34). Retrata desta forma, a fidelidade ao amor e à justiça do Deus da vida.

Sua prática como o messias servo é do carinho e do amor de um pastor também retratado na passagem de Marcos: “Quando Jesus desceu da barca, viu uma grande multidão e se encheu de compaixão, porque eram como ovelhas sem pastor” (Mc 6,34). Nas narrativas evangélicas, atenua-se a especialmente a de João em que Jesus é descrito diretamente como o bom pastor, com características do Messias Servo (Jo 10,1-18) que conhece suas ovelhas e elas o conhecem, e ninguém pode arrebatar-las de sua mão. Como os pobres da terra no exílio da Babilônia, a comunidade sofrida de João sonhava e rezava para que fosse conduzida e protegida por Jesus, o bom pastor.

A dimensão sacerdotal tem no cerne da sua essência, continuar a missão do Cristo Bom Pastor e prefigurar-se a Ele segundo seu coração. São João Paulo II na sua Exortação Apostólica Pastores Dabo Vobis

<sup>11</sup> PÉREZ, 1971, p. 27.



(1992, p. 32)<sup>12</sup>, aponta que os presbíteros são, na Igreja e para a Igreja, uma representação sacramental de Jesus Cristo o Bom Pastor.

Escolhidos por Deus para anunciarem autenticamente o Evangelho de Cristo, evitando uma religiosidade sem Deus, mesmo em meio a uma sociedade que tem enfrentado o esfriamento da fé e se preenchido de forma superficial, tem-se a missão de abastecer cada um dos fiéis como ovelhas que precisam de cuidado, zelo e carinho do seu pastor.

Ao assumir tal identidade, o sacerdote traz para si o pastoreio de Jesus que revela, uma dimensão social transcrita pelos evangelistas com a figura do rebanho, em um plano mais restrito, mas de forma mais ampla, na figura do Reino de Deus. Cristo, o Bom pastor, comunica vida em abundância (Jo 10,10).

Desta forma, assim como Jesus, o sacerdote estabelece com as pessoas relações de amizade e confiança, passando a conhecer cada uma delas. Neste aspecto, o verbo conhecer significa ter relações de intimidade e de comunhão. É o amor que cria a união: “Ele, que tinha amado os seus que estavam no mundo, amou-os até o fim” (Jo 13,1; 16,27; 17,26).

*Não se pode então definir a natureza e a missão do sacerdócio ministerial, se não nesta múltipla e rica rede de relações; que brotam da Santíssima Trindade, que se prolongam na comunhão da Igreja, como sinal e instrumento, em Cristo, da união com Deus e da unidade do todo gênero humano. Neste contexto a eclesiologia de comunhão torna-se decisiva para colher a identidade do presbítero, sua original dignidade, sua vocação e missão no povo de Deus e no mundo. A referência à Igreja, é, portanto, necessária é até prioritária na definição da identidade do presbítero.*<sup>13</sup>

Este é um aspecto de seu ser e de sua missão: ser vida e comunicar vida eterna. Tal é a missão de todo sacerdote amparado a luz da espiritualidade do Bom Pastor: comunicar vida, vida de Deus, com tudo o que diz, faz e é. Dar a vida é gesto máximo de liberdade e amor até o fim. Esta mesma liberdade é pregada e vivida por de Jesus juntamente com seu compromisso para a defesa da vida ameaçada. Não obstante, esta mesma identidade assume o papel da misericórdia, tendo em vista

<sup>12</sup> Exortação Apostólica *Pastores Dabo Vobis*, 1992, p. 32.

<sup>13</sup> Exortação Apostólica *Pastores Dabo Vobis*, 1992, p. 77.



que bondade e fidelidade são binômios dados nos escritos veterotestamentários e neotestamentários no que se refere a imagem do bom Pastor.

Tais apontamentos, revelam o cuidado de Deus para com seu povo desde toda a eternidade. É assim também na parábola do Bom Pastor, (Jo 10,1ss.), o Evangelista João ensina-nos que o Bom Pastor conhece as suas ovelhas e as chama pelo nome. Isto significa dizer que cada alma, é única aos olhos de Deus. Por essa razão, não há construções estereotipadas, válidas para todos, mas é preciso, tanto quanto possível, um apurado atendimento pessoal. Assim como o pastor, o sacerdote deve ser aquele que dá a vida pelas ovelhas e dar a vida é também possibilitar um distinto atendimento pessoal, que alimenta, renova e faz crescer a vida interior de cada um dos fiéis.

Este mistério apontado na construção do Bom Pastor, por natureza, tem sua origem no mesmo Senhor que dá a vida e nos comunica sua consagração e missão. Tal mistério é um dom, fonte inesgotável da graça de Cristo que a transmite por meio da vida dos seus sacerdotes para a vida da comunidade e sua realidade de pastor que está inserida no sacerdócio real de Cristo e onde brota novas vocações, fazendo com que a promessa de Deus ao seu povo seja renovada constantemente independentemente das mudanças de épocas que a sociedade viveu, vive e viverá.

Bento XVI corrobora:

*o ministério ordenado é descrito com a manifestação da imagem bíblica do bom Pastor que dá a vida para o seu rebanho, como participação na missão de Cristo e como presença sacramental de Cristo cabeça da Igreja [...] O próprio Cristo continua a sua missão sacerdotal de cabeça do seu povo por meio de ministros que, através dos apóstolos e de seus sucessores, Ele mesmo escolhe. O ministério ordenado se religa assim à unção e missão próprias de Cristo e d'Ele participada pelos apóstolos. Pelos seus sucessores e seus colaboradores.<sup>14</sup>*

De fato, aquilo que o Senhor prometeu, Ele cumpriu, cumpre e cumprirá na vida de seu povo que ao ter um encontro verdadeiro com o seu Senhor, reconhece a figura do Bom Pastor no sacerdote enquanto ministro da palavra, da eucaristia e de modo especial da misericórdia e do justo juízo ao procurar a ovelha perdida, não fazer acepção de pessoas e ter

<sup>14</sup> BENTO XVI, 2005.



um juízo ao mesmo tempo, justo e misericordioso durante o sacramento da penitência e visando salvar almas para o reino de Deus.

O sacerdote assume também a identidade de pastor de almas e este por sua vez, deve em primeiro lugar preocupar-se com aqueles que creem e vivem com a Igreja, que nela procuram o caminho da vida e que, como pedras vivas, edificam a Igreja e sustentam o sacerdote, que por sua vez, em primeiro lugar, é homem do sacrifício, pelo qual Deus é perfeitamente adorado.

Ao oferecer o sacrifício, Ele dirige as orações e súplicas dos homens e mulheres por meio de Jesus que é o ápice da vida e unidas à ação do Espírito Santo que vivifica e plenifica a Igreja, aproxima-os de Deus. Ao mesmo tempo, o sacerdote enquanto pessoa de Cristo Bom Pastor, traz aos homens a graça de Deus que excede todas as coisas, tendo em vista seu caráter de mediação a partir dos sacramentos, mas também pela transmissão fiel dos ensinamentos.

Por sua vez, Deus quis perpetuar a obra da redenção, especialmente no meio da comunidade e a partir da sua experiência paroquial. Entender que a paróquia é o lugar privilegiado da cultura do encontro onde todos, podem e devem fazer sua experiência de fé de uma forma enraizada a partir de sua realidade, é um ponto fundamental e primordial no caminho vocacional, seja ele para santidade, familiar, leigo e consagrado ou à vida sacerdotal. É na vida paroquial que os fiéis em especial, os jovens que aspiram o sacerdócio, encontram seu lugar, é a paróquia que o ajudará a discernir sua vocação.

É a partir das realidades vividas, do seu comprometimento, da participação na eucaristia, no serviço pastoral e missionário, das motivações – doutrinal, espiritual e eclesial que o jovem terá uma experiência concreta e assim, desenvolverá, alimentará e discernirá sua vocação de Bom Pastor, pois, esta não é sua, não é ideal ou ideia pessoal. Mas, sim, uma oferta paroquial à Deus.

## O Sacerdote e a seu caráter identitário

Se faz necessário entender que desde sua origem, o sacerdócio está intrinsecamente ligado a uma comunidade. Assim, como a Igreja, que é o embrião do Reino de Deus já presente neste mundo e destinado a se manifestar completamente no futuro, o sacerdócio representa a comunhão entre Cristo, como Cabeça, e o corpo composto por muitos membros.



Ele não é apenas um componente secundário da Igreja, tampouco um entre vários outros; ao lado da Palavra de Deus e dos Sacramentos, ele constitui os elementos essenciais desta comunidade que é o Cristo em sua totalidade.

O Vaticano II, nos aponta que o ministro ordenado atua “em nome de Cristo Cabeça, em favor de todo o Corpo, que é a Igreja”. Isso não é uma atividade abstrata e aleatória, mas sim a obra redentora do Filho, que se oferece ao Pai em prol dos seres humanos, que, no Espírito Santo, são feitos filhos no Filho <sup>15</sup>

Ressuscitado onde já não morre mais, e subindo aos céus, Cristo a Direita do Pai envia aos seus Apóstolos no cenáculo, o Espírito Santo com intuito de realizarem de forma plena a sua missão de serem dispensadores dos ministérios de Deus (1Cor 4,1), testemunhas do Evangelho da Graça (Rm 15,16; At 20,24) e o ministério do Espírito e da Justiça (2Cor 3, 8-9), ou seja, santificar, ensinar e governar:

*O Senhor Jesus Cristo, Sumo Pontífice, está presente no meio dos crentes na pessoa dos Bispos, assistidos pelos presbíteros. Assentado à destra de Deus Pai, não está ausente da congregação dos pontífices, mas sobretudo pelo exímio serviço deles prega a todas as gentes a palavra de Deus e continuamente administra os sacramentos da fé a todos os crentes. Com ofício paternal (cf. 1Cor 4, 15) deles, Cristo incorpora novos membros a Seu Corpo pela regeneração sobrenatural. E finalmente pela sabedoria e prudência deles dirige e ordena o Povo do Novo Testamento na sua peregrinação para eterna bem-aventurança.*<sup>16</sup>

Necessário se faz entender que a unidade e a comunidade estão estreitamente ligadas, pois o que mantém a unidade do sacerdócio ministerial, apesar da multiplicidade de sacerdotes ao longo dos séculos desde sua instituição por Cristo, é o fato de que cada sacerdote não apenas está inserido, mas também se identifica, pelo poder do Espírito Santo e pela graça do Sacramento da Ordem, transmitido pela imposição das mãos, com o mesmo sacerdócio de Cristo confiado aos Apóstolos.

Isso significa que aquele que é investido com tal dignidade não exerce simplesmente uma função delegada, mas atua na pessoa de Cristo Sacerdote e Pastor. Essa união é tão íntima que quando ele proclama,

<sup>15</sup> *Lumen Gentium*, n. 28, p. 73.

<sup>16</sup> VATICANO II, *Lumen Gentium*, n. 21, p. 62.



anuncia e ensina a Boa Nova, é o próprio Cristo presente no meio de seu povo realizando a mesma ação. Quando o sacerdote administra os Sacramentos, especialmente a Eucaristia, é o próprio Cristo quem se oferece como a perfeita e agradável vítima, conduzindo necessariamente à presença do Pai.

O presbítero é desta forma, convocado a estender a presença amorosa de Cristo, o Bom e Belo Pastor. Ser pastor é estar sempre junto das ovelhas, e exercer o pastoreio seguindo o exemplo de Jesus, o Supremo Pastor, no qual toda a prática pastoral encontra seu significado mais profundo, revelando-se no dom da vida, para oferecer às ovelhas a plenitude da existência verdadeira.<sup>17</sup> Outro elemento fundamental é reconhecer que o rebanho não pertence ao sacerdote, mas pertence ao Bom Pastor. Os padres são apenas encarregados do rebanho de Cristo Jesus. O texto da Primeira Epístola de São Pedro (5,1-4), fornece orientações sobre como devemos cuidar do rebanho que nos foi confiado:

*Aos presbíteros que estão entre vós, eu, que sou presbítero como eles, testemunha dos sofrimentos de Cristo e participante da glória que será revelada, exorto: pastoreai o rebanho de Deus que está entre vós, cuidando dele, não por constrangimento, mas de livre vontade, como Deus quer; não por ganância desonesta, mas com generosidade; não como dominadores dos que vos foram confiados, mas sendo exemplos para o rebanho. E quando aparecer o Pastor supremo, receberéis a coroa da glória que não se desvanece.*<sup>18</sup>

Em outras palavras, o cuidado e o zelo para com o rebanho do Senhor, significa procurar ter as mesmas atitudes que Deus tem para com o seu povo, o seu rebanho. Não devendo, pois, o sacerdote ser pastor segundo seus caprichos ou neuroses, mas, buscar ser uma presença misericordiosa como a do Bom Pastor, especialmente para aquelas ovelhas que estão perdidas e necessitam de seu amor, da misericórdia e da reconciliação com Deus.

O papel do sacerdote é de ser um sinal visível e tangível da presença de Cristo; além disso, o cristianismo se manifesta primeiramente na vida real: a palavra só ganha significado quando relacionada com a experiência vivida. Nesse contexto, os sacerdotes devem constantemente

<sup>17</sup> SCHNACKENBURG, R., *Il Vangelo di Giovanni*, Parte seconda, 492.

<sup>18</sup> 1Pe (5,1-4) In: BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. 2. impres. São Paulo: Paulus, 2003. Todas as citações serão retiradas dessa BJ.



lembrar-se da importância de sua conduta diária. Suas ações e preocupações devem refletir genuinamente a natureza pastoral e sacerdotal de seu ministério, dirigindo-se tanto aos fiéis quanto aos não fiéis, tanto aos católicos quanto aos não católicos. Eles devem testemunhar a verdade e uma vida de acordo com essa verdade para todos. O encargo pastoral, por sua vez, envolve o cuidado em levar esse testemunho a todos os crentes e não crentes, mantendo-se atentos às necessidades espirituais daqueles aos quais servem.

Quando a mensagem divina é recebida e internalizada, ela capacita a cada um deles a serem livres e produtivos. Isso foi evidente na vida dos notáveis personagens bíblicos ao longo da história da redenção, e ainda hoje, continua a manifestar essa mesma transformação na vida de inúmeros homens e mulheres.

### A importância do Processo Formativo na configuração à Jesus Bom Pastor

As Diretrizes para a formação dos presbíteros destacam o propósito principal da formação: “Formar pastores do povo de Deus para seguir os passos de Jesus Cristo”; “guiá-los para alcançar a santidade e se tornarem discípulos missionários, assumindo plenamente o papel de pastores autênticos do Povo de Deus”. Além disso, as Diretrizes delineiam o objetivo específico da formação dos futuros presbíteros: “que desenvolvam uma profunda relação com Deus, moldados pelo coração compassivo do Bom Pastor, receptivos à orientação do Espírito Santo, alimentando-se da Palavra de Deus, da Eucaristia e da vida de oração<sup>19</sup>.”

São João Paulo II apresenta a identidade sacerdotal sempre associada à figura do Bom Pastor, que para ele, tem sua gênese no seio da Santíssima Trindade. Por sua vez, recebido o sacramento, o sacerdote é configurado a Cristo cabeça da Igreja e recebe nova capacidade de agir e uma vez ordenados, os presbíteros tornam-se homens novos, inseridos ontologicamente no mistério de Cristo que se atualiza constantemente, ou seja, há uma continuidade intrínseca e fundamental entre o ministério sacerdotal instituído e a missão do Cristo Redentor.

Tal construção se dá por meio da vivência pastoral da comunidade, onde brotam novas vocações e há um encontro consigo mesmo daqueles

<sup>19</sup> CNBB, *Diretrizes*, p. 87.



que são vocacionados à vida sacerdotal. O convite atendido por tantos jovens que anseiam ardentemente doar a sua vida pelo reino, pelos outros e pela Igreja e mais que isso, serem um outro Cristo, um Bom Pastor que conheça as suas ovelhas pelo nome e que deixa as 99 no redil para buscar a ovelha perdida, muitas vezes torna-se desprezado pelas equipes formativas dos seminários durante o processo de discernimento.

Entende-se que o discernimento vocacional é construído com o passar dos dias e através da vivência espiritual com o Cristo Bom Pastor através das etapas necessárias ao processo formativo. Muitos dos jovens e agora com as mudanças epocais, adultos que apresentam vocações maduras e que aspiram a vocação sacerdotal, são ‘dispensados’ de forma não humanizada, sem caridade pastoral por aqueles que estão à frente do processo de discernimento e que na maioria das vezes, não conhecem seu histórico de conversão, luta diária para viver a santidade e a sua realidade pastoral e social à luz das dimensões humana, afetiva, comunitária, pastoral e intelectual, mesmo quando o pároco responsável por estes jovens e adultos, que convive com eles diariamente e os conhece bem, chancela os sinais de vocação respectivamente.

A participação da Pastoral Vocacional na seleção dos futuros seminaristas é imprescindível. De acordo com o Documento de Aparecida, essa Pastoral deve começar na família e continua na comunidade cristã. As dificuldades que surgem dentro do processo, muitas vezes se dão pela falta de assessoria de especialistas. As pesquisas realizadas por Gaston de Mézerville apresentam uma multiplicidade de problemas posteriores que se explicam pelo fato de que faltou acompanhamento sério por parte de um profissional habilitado.

Como decorrência do batismo, a vocação sacerdotal não deve ser vista como uma promoção, uma ascensão de status social alcançada através do sacerdócio. O discernimento vocacional deve ser orientado pelo exemplo do pastor que serve e sacrifica sua vida, ou seja, pela gratuidade. Portanto, é crucial enfatizar que a vocação vai além de um convite para participação; é um chamado para que todos os batizados se inspirem nas primeiras comunidades cristãs.

Os erros iniciais no processo de escolha dos candidatos a viverem o tempo da formação, podem acarretar escolhas errôneas por parte da equipe formativa, fazendo com que o candidato escolhido por eles, siga no processo e após sua ordenação, haja uma grande probabilidade de se deixar o ministério ou entrar em crise vocacional. O abandono da



vida ministerial aponta suas causas na frequente designação de recém-ordenados para atender as necessidades pastorais mais urgentes, em paróquias mais distantes e isoladas.

Isto nos abre a seguinte indagação a partir do momento em que nós enxergamos o nosso contexto social: A formação oferecida nos seminários é capaz de configurar o futuro presbítero a Jesus Pastor, e a lhe oferecer ferramentas suscetíveis para que saiba lidar com as várias situações pastorais?

De fato, a vocação é dom de Deus, e seus sinais são visíveis. E uma das maneiras de deixar com que Jesus fale conosco e desperte um questionamento interno acerca do chamado pessoal é o processo formativo no Seminário que nos configura à Cristo Bom Pastor.

Esse itinerário produz nos candidatos ao sacerdócio muito mais que apenas um encontro com Ele, mas um real processo de decisão, isto é, possibilita ao vocacionado à vida presbiteral, desde já, ter o seguimento ao Senhor como uma opção fundamental para a sua vida. Isso é possível perceber na medida em que se deixa a Palavra encontrar espaço para armar a sua tenda (Sl 18[19],5) e vencer as resistências do coração (Jt 16,14), tornando-se cada vez mais livre para dizer: Faça-se tudo o que queres (Mt 26, 39).

Bento XVI expressa numa ótica formativa o que de fato é o lugar de encontrar-se consigo mesmo e com a vocação:

*O seminário é tempo de caminho, de busca, mas sobretudo, de descoberta de Cristo. De fato, à medida que se faz uma experiência de Cristo, o jovem pode compreender verdadeiramente a sua vontade e em consequência a própria vocação. Quanto mais conheceis Jesus, tanto mais o seu ministério vos atrai; quanto mais o encontrais, tanto mais estareis impulsionados a procurá-lo. É um movimento do espírito que dura toda a vida e que encontra no seminário uma estação repleta de promessas, a sua primavera.<sup>20</sup>*

O Papa Francisco em sua Exortação Apostólica *Christus Vivit*, corrobora ao dizer que a busca incessante pela vocação, tem em seu caminho, um segundo estágio que é permitir-se a escuta interior, o que auxiliará o candidato em seu discernimento:

<sup>20</sup> BENTO XVI, *Aos seminaristas em Colônia*, 19 de agosto de 2005.



*Uma expressão do discernimento é o esforço por reconhecer a própria vocação. É uma tarefa que requer espaços de solidão e silêncio, porque se trata duma decisão muito pessoal que mais ninguém pode tomar no nosso lugar. Embora o Senhor nos fale de muitos e variados modos durante o nosso trabalho, através dos outros e a todo o momento, não é possível prescindir do silêncio da oração prolongada para perceber melhor aquela linguagem, para interpretar o significado real das inspirações que julgamos ter recebido, para acalmar ansiedades e recompor o conjunto da própria vida à luz de Deus. Este silêncio não é uma forma de isolamento, pois devemos lembrar-nos que o discernimento orante exige partir da predisposição para escutar: o Senhor, os outros, a própria realidade que não cessa de nos interpelar de novas maneiras. Somente quem está disposto a escutar é que tem a liberdade de renunciar ao seu ponto de vista parcial e insuficiente [...]. Desta forma, está realmente disponível para acolher uma chamada que quebra as suas seguranças, mas leva-o a uma vida melhor, porque não é suficiente que tudo corra bem, que tudo esteja tranquilo. Pode acontecer que Deus nos esteja a oferecer algo mais e, na nossa cômoda distração, não o reconhecamos.<sup>21</sup>*

São João Paulo II, por sua vez, reconhece que essa escuta ativa se dá por meio da espiritualidade, na vivência da vida paroquial e no desenvolvimento do apostolado dos leigos. Ele destaca a necessidade de ter sacerdotes bem formados e santos para que essa escuta seja eficaz.

*Quanto mais se aprofunda o sentido da vocação própria dos leigos, tanto mais se evidencia o que é próprio do sacerdócio. De fato, a obra não é nossa, mas de Deus. Aquele que nos chamou e nos convidou, permanece conosco todos os dias de nossa vida. [...] Devem se reconhecer além disso que os jovens de hoje, são portadores dos ideais que fazem caminho na história: a sede da liberdade, o reconhecimento do valor incomensurável da pessoa, a necessidade de autenticidade e de transparência, um novo conceito e estilo de reciprocidade nas relações entre o homem e a mulher abrindo-se ao diálogo e promovendo um mundo mais justo e solidário. Os jovens se tornam cada vez mais ativos e protagonistas pela participação e pela experiência de uma Igreja solicitada para a “Nova Evangelização” e pela fidelidade ao Espírito que anima e pelas exigências do mundo afastado de Cristo, mas necessitado dele.<sup>22</sup>*

Outro aspecto apontando pelo Pontífice é o conhecimento da natureza e da missão do sacerdócio ministerial. Para ele, é o pressuposto

<sup>21</sup> Exortação Apostólica *Christus Vivit*, 2019.

<sup>22</sup> Exortação Apostólica *Pastores Dabo Vobis*, 1992, p. 77.



irrecusável, e, ao mesmo tempo, o guia mais seguro, e estímulo mais premente para desenvolver na Igreja a ação pastoral de formação e discernimento das vocações sacerdotais e da formação dos chamados ao ministério ordenado.

A PDV<sup>23</sup> também aponta que no seguimento fiel a Jesus Cristo, o autor aponta que o formando precisa e deve conhecer a si mesmo em profundidade, aprender a amar as pessoas, grupos, comunidades, especialmente os mais pobres, e conferir sentido teológico e espiritual às opções, escolhas, sacrifícios e renúncias feitas em plena liberdade e na força do amor, características fundamentais para aqueles que desejam configurar-se a Cristo Bom Pastor.

Outro aspecto crucial que não pode ser negligenciado é a relação entre sinodalidade e vocação presbiteral. O candidato ao sacerdócio deve compreender e estar integrado ao contínuo processo de evangelização dentro das realidades estruturais em que está inserido, promovendo cada vez mais a sinodalidade junto ao Povo de Deus, que deve caminhar ao seu lado.

Além disso, ele deve procurar ser Igreja na unidade, estabelecendo uma relação dialógica entre a proposta de uma Igreja sinodal e o presbiterato almejado por ele, lembrando-se que o sacerdote, enquanto homem, é retirado do meio do povo e, como padre, é enviado de volta à comunidade para caminhar com este povo, fazendo com que sua identidade esteja profundamente ligada a cada um deles em todos os sentidos.

Um ponto de alerta que pode impedir a realização plena desta relação simbiótica no tocante a identidade de Bom Pastor para com o povo de Deus, é o reflexo e os efeitos do seminário na formação no candidato ao ministério sacerdotal. É onde entra a importância de um formador com uma boa estrutura intelectual e psicológica na condução do processo. Segundo Cozzens,<sup>24</sup> muitos dos seminaristas são ‘dominados’ por um longo período e levados a acreditar que o que quer que o formador diga é a voz de Deus. Este por sua vez, quando recebe o Sacramento da Ordem e alcança autoridade, torna-se dominador, opressor e intransigente. Para a autora, sua caminhada foi constituída de tantas frustrações e opressões, que agora ele como padre, acredita que pode fazer tudo do seu jeito.

Esse comportamento, é um dos fatores preponderantes para que haja um perigo significativo de que um clericalismo exacerbado,

<sup>23</sup> Exortação Apostólica *Pastores Dabo Vobis*, 1992, p.77.

<sup>24</sup> COZZENS, *A face mutante*, p. 37.



alimentado pelo individualismo, possa emergir, fazendo com que o seu ministério seja visto como um poder a exercer e não como um serviço gratuito e generoso a oferecer.

O Papa Francisco nos lembra que o clericalismo é um espinho, é um flagelo, é uma forma de mundanismo que contamina e prejudica o rosto da noiva do Senhor [a Igreja]; escravizando desta forma, o povo santo e fiel de Deus.

Se faz necessário lembrar que o Concílio Vaticano II (1962-1965) introduziu uma mudança significativa ao enfatizar um princípio da Tradição antiga: a igualdade fundamental entre clérigos e leigos como batizados e membros do Povo de Deus. Em vez de destacar a tradicional distinção e separação, o Concílio ressaltou a igualdade básica entre todos os membros da comunidade eclesial (cf. LG 9-13).

Além disso, o Concílio criticou a visão limitada do ministério ordenado, que o reduzia à gestão sacral das necessidades religiosas, e ampliou seus horizontes para incluir o serviço aos pobres e marginalizados, o diálogo inter-religioso, a participação social e a adaptação do ministério a contextos desafiadores (cf. PO 3,9,22).

A partir destes contextos, é preciso que a formação propicie ao aspirante ao sacerdócio uma educação para a prática do amor autêntico, que se traduz em compromisso. Ao mesmo tempo, desenvolver o entendimento de que é fundamental que sua vida esteja impregnada de disposição para o serviço e integridade, a fim de participar e mergulhar no mistério de Jesus através de sua ação sacrificial. Isso permite que ele esteja repleto e transbordante da presença do Espírito Santo, capacitando-o a compartilhar generosamente esses dons com seus irmãos. Estando ele, apto a atender os anseios e necessidades do povo de Deus, que clama por atenção, cuidado e compreensão.

## Uma nova configuração e o fenômeno do surgimento das vocações adultas

É evidente que a formação presbiteral tem sido desafiada pelas mudanças de época, o contexto que estamos inseridos tem tido rápidas transformações e constituindo desta forma, um tempo de liquidez onde as estruturas sociais, culturais e até mesmo religiosas parecem fluidas e em constante dinâmica, muitas vezes inalcançáveis por quem está dentro do processo de discernimento.



Essa liquidez afeta profundamente a formação dos futuros sacerdotes, pois demanda uma abordagem flexível e adaptável para prepará-los para o ministério em um mundo em constante mudança, onde os próprios seminaristas são nativos digitais. Os desafios incluem a necessidade de integrar as realidades contemporâneas, como avanços tecnológicos, diversidade cultural e mudanças nas dinâmicas sociais, que vão desde a formação à espiritualidade e prática pastoral. Em outras palavras, o desafio é projetar-se em direção ao futuro, de um modo prospectivo.

Cientes de que o ministério pastoral do presbítero consiste no anúncio e testemunho da salvação em Jesus Cristo, a partir da configuração total a Ele pelo sacramento, cuja missão se cumpre no exercício ministerial, o seminário adota, em seu programa de formação, um caminho que se assemelha ao processo mistagógico, no qual, de forma semelhante ao itinerário catecumenal, o formando é guiado e introduzido nos mistérios pela equipe de formação que o acompanha ao longo do percurso.

Dentro das mudanças de época que tem acompanhado a realidade formativa, encontramos um elemento que tem modificado ou espera-se que modifique a estrutura de formação dos futuros presbíteros. Trata-se das vocações adultas.

Muitos jovens-adultos, após uma certa idade e já tendo percorrido caminhos comuns a outros – como namorar, cursar faculdade e adquirir experiência profissional nas diversas áreas – sentem-se chamados a encontrar paz e sentido na vida religiosa, onde a família e os amigos menos esperam. Decidem sem reservas consagrar suas vidas a Jesus, com o profundo desejo de segui-lo.

Para embasar este tema, traz-se o Evangelho de São Mateus (Mt 20, 1-15), conhecido como a Parábola dos trabalhadores da vinha e que nos ensina que Deus chama em todas as horas, em todas as idades e envia para trabalhar em seu Reino. Algo que parte das equipes formativas ainda não compreenderam.

Entende-se que com as mudanças de época, a inserção dos jovens no mercado de trabalho e na vida acadêmica, somada a mudança de mentalidade, faz com que, estes adultos com mais de 30 anos, tenham decisões importantes para a vida tomadas tardiamente.

Por ter mais idade, personalidade formada, independência financeira, liberdade interior e um determinado grau de sabedoria a partir de experiências de vida, espera-se que o vocacionado tenha maior maturidade,



formação, vivência cristã, comprometimento com a comunidade onde vive, trabalho e uma motivação vocacional consistente. Se a vocação, por um lado, é uma iniciativa gratuita, de outro, depende da maturidade humana, da abertura do indivíduo, de uma tarefa que implica a construção pessoal, que acima de tudo é configuração a Cristo Bom Pastor.

É salutar enfatizar que este fenômeno é notável por diversos motivos e apresenta desafios e oportunidades únicos tanto para os candidatos quanto para a Igreja. Indivíduos que recebem o chamado em idade adulta geralmente trazem uma bagagem considerável de experiências de vida, o que pode enriquecer o ministério sacerdotal com uma compreensão mais profunda das realidades cotidianas dos fiéis.

A história bíblica e da Igreja oferece vários exemplos de chamados tardios. São Paulo, por exemplo, foi chamado após uma dramática conversão adulta. Na história da Igreja, muitos santos e personagens importantes sentiram o chamado à vida religiosa depois de uma vida inicial secular. Documentos da Igreja, especialmente a *Lumen Gentium* e *Presbyterorum Ordinis*, enfatizam a universalidade do chamado de Deus e a importância da resposta pessoal a este chamado, independentemente de qual for a idade. Ao mesmo tempo, o Catecismo da Igreja Católica, em seus parágrafos 1578 e 1598, abordam sobre a importância do chamado de Deus e como a Igreja deve estar aberta a acolher vocações em todas as fases da vida.

Neste sentido, a pastoral vocacional juntamente à equipe formativa, precisam também estar abertos a esta nova realidade, criando subsídios e estratégias didáticas que façam com que os candidatos tenham um processo diferenciado do que é apresentado nos seminários tradicionais, tendo em vista o ‘abismo’ de gerações entre vocações adultas (o que para este homens, o acompanhamento do processo formativo tradicional de formação presbiteral não é o mais apropriado) e vocações jovens, o que termina desmotivando ambos os perfis.

A *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* – Diretrizes para a formação de presbíteros da Igreja no Brasil (2016), propõe que o acolhimento inicial destas pessoas exige um prévio caminho espiritual e eclesial, durante o qual se possa desenvolver um sério discernimento das motivações vocacionais. Corroborado pelo Cân. 233 em seu inciso 2<sup>25</sup>, que orienta aos sacerdotes, e especialmente os Bispos diocesanos,

<sup>25</sup> Código de Direito Canônico, 2024.



mostrarem-se solícitos, para que os homens de idade mais madura que se julguem chamados aos ministérios sagrados, sejam prudentemente auxiliados com palavras e obras e se preparem convenientemente os ministérios sagrados.

A missão da Igreja é aquela de cuidar do nascimento, discernimento e acompanhamento das vocações, em particular, das vocações ao sacerdócio. Em casos específicos que podem e devem se aplicar à formação de vocações adultas, o Cân. 235 em seu inciso 2<sup>26</sup>, propõe que os que legitimamente residirem fora do seminário, sejam confiados pelo Bispo diocesano aos cuidados de um sacerdote piedoso e idóneo, que vele para que se formem diligentemente na vida espiritual e na disciplina.

Estudos conduzidos pelo *Center for Applied Research in the Apostolate* (CARA) mostram que uma proporção significativa de seminaristas adultos que anteriormente tinham carreiras seculares, ao serem admitidos a um processo de discernimento vocacional, trazem uma perspectiva valiosa e uma capacidade de se relacionar com os leigos de maneira mais íntima e prática. É inquestionável que as vocações sacerdotais adultas representam uma dimensão importante e enriquecedora na vida da Igreja, tendo em vista que, ilustram a capacidade de resposta contínua ao chamado de Deus e a diversidade de caminhos que podem levar ao sacerdócio.

Aqui não se trata somente de estar disposto a escutar um ensinamento e aceitar um mandamento com obediência. Trata-se de unir-se à própria pessoa de Cristo, de compartilhar sua vida e seu destino, de participar de sua obediência voluntária e amorosa à vontade do Pai.

Neste sentido, a dinâmica que pode ser adotada a este público, emerge das diferentes realidades e vivências diocesanas ou religiosas. A primeira delas, é aceitar que há operários da última hora e vocações adultas e desta forma, sendo necessário adotar novas propostas de formação presbiteral sejam para dioceses ou congregações religiosas de acordo com um oportuno método pedagógico e didático que leve em consideração o seu perfil pessoal.<sup>27</sup>

Antes de tudo, A formação presbiteral precisa integrar essas vivências, reconhecendo a maturidade emocional e as habilidades adquiridas previamente, e canalizando-as para o serviço pastoral. Esse processo

<sup>26</sup> Código de Direito Canônico, 2024.

<sup>27</sup> *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, p. 16.



pode ser enriquecido com uma compreensão mais profunda das questões contemporâneas e uma abordagem pastoral que ressoe com a experiência de vida adulta.

Ao reconhecer e valorizar as experiências de vida dos candidatos adultos, a Igreja pode preparar sacerdotes que não só estão profundamente enraizados na fé, mas também são capazes de ministrar de maneira eficaz e relevante às comunidades que servem. A abordagem personalizada e flexível da formação presbiteral para este público torna-se essencial para responder aos desafios e aproveitar as oportunidades que essas vocações trazem, contribuindo para uma Igreja mais rica, diversificada e sinodal.

Para embasar nossa linha de pensamento, Pavone (2012) nos aponta:

*Normalmente os esquemas cognitivos, afetivos e conativos típicos da vida adulta se diferenciam daqueles de fases anteriores pelo grau de integração e, portanto, não somente no nível quantitativo, mas também, e sobretudo, no nível qualitativo. Isso significa que o adulto não é uma criança crescida que sabe mais ou sente mais (algo que se dá a entender quando o adulto é colocado no seminário com adolescentes/jovens). Ele conhece de maneira diferente porque é capaz daquela objetividade mediada pelos significados, possibilitada pelas estruturas mentais com as quais é dotado. Agora ele possui não somente um espectro mais amplo de emoções, mas também as vive de modo mais intenso ou pacato.<sup>28</sup>*

Sem uma oportuna formação humana, toda a formação presbiteral ficaria privada do seu fundamento.<sup>29</sup> e de certo, afeta diretamente as outras dimensões, como a Comunitária – que nos traz o sentido da vida e da missão do presbítero que é determinado pela qualidade e profundidade da sua experiência de comunhão.<sup>30</sup>

Isso permite-nos entender o formando diante de duas realidades fundamentais na vida do presbítero: a comunhão de fé com o bispo e com todo o presbitério; e a partilha da vida com o Povo de Deus, a quem deve estimar, acolher, servir e amar. Reflexo da vivência espiritual, onde o formando abre-se à ação do Espírito Santo para se chegar a uma adesão plena à pessoa de Jesus Cristo de tal modo a conformar-se com seus pensamentos, palavras e ações.

<sup>28</sup> PAVONE, 2012, p. 270.

<sup>29</sup> PDV, n. 43.

<sup>30</sup> DAp, n. 278, n. 266.



Tendo desta forma um coração misericordioso como o coração de Jesus, assumindo em sua própria vida aquilo que exprime o apóstolo São Paulo: ter os mesmos sentimentos de Cristo (cf. Fl 2,5). Isso possibilitará que o formando a partir da sua inserção Pastoral princípio unificador de todo o processo formativo, seja qualificada assim o ministério pastoral a partir da ação e condução do Espírito Santo de Deus.<sup>31</sup>

Pavone (2012), ainda nos diz:

*A imagem sentida de Deus que o adulto é capaz de ter também é qualitativamente diferente de antes. Trata-se daquela representação mental da qual depende, de uma maneira ou de outra, a relação que é capaz de estabelecer com Ele. Torna-se evidente, assim, que o desenvolvimento religioso não se resolve aumentando o espectro do saber ou do sentir Deus, mas se realiza na conquista estrutural de uma modalidade mais madura e integrada de vê-Lo, de senti-Lo e de “vivê-Lo”. Com essas considerações, o formador se torna mais consciente de que a vida adulta é a fase da vida não dá diferenciação, da identificação e da experimentação, como é a fase precedente, mas, sim, da integração e da internalização e, portanto, da adesão livre e consistente ao bem em si.” (o que exige outra pedagogia; mais aquela de aprender fazendo e experienciando, mais do que predominantemente adquirir mais conhecimento e viver as regras.<sup>32</sup>*

Importante se faz ressaltar que “Vocações adultas” sempre existiram; na verdade era a regra. Somente a partir do Concílio de Trento (1545-1563) abriu-se a possibilidade de iniciar a caminhada formativa com 12 anos de idade (seminários).

A convivência entre grupos de candidatos ao sacerdócio com idades cronológicas muito discrepantes não é benéfica. Um adulto que passa todo o tempo com jovens em um seminário pode experimentar regressão e desânimo, afetando negativamente o seu processo de discernimento. Nesse contexto, a *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Pastoris Dabo Vobis* corrobora:

*Nem sempre é possível, e muitas vezes nem sequer é conveniente, convidar os adultos a seguir o itinerário educativo do Seminário maior. Deve-se, antes, providenciar, depois de um cuidadoso discernimento acerca da autenticidade de tais vocações, no sentido de programar uma forma específica de acompanhamento formativo que consiga assegurar;*

<sup>31</sup> Doc. 93 CNBB, n. 300.

<sup>32</sup> PAVONE, 2012, p. 277.



*por meio de oportunas adaptações, a necessária formação espiritual e intelectual.*<sup>33</sup>

O perfil aqui tratado destas vocações, são homens entre 29 e 50 anos, candidatos *virii probatti*, ou seja, homens com caráter atestados, solteiros e pré-dispostos a viver o celibato pelo Reino de Deus. Abrir-se a esta realidade, e saber lidar com os candidatos que desejam fazer a passagem de uma profissão secular para a Vida Consagrada e/ou o ministério eclesial e ao mesmo tempo ter consciência pastoral que estes mesmos, merecem atenção especializada e sintonizada com as suas necessidades e possibilidades, sempre enquanto Igreja colocando-se no lugar do candidato para perguntar: “A pessoa vai se realizar (conosco)? Ela poderá ser feliz como religioso(a), presbítero?” Perguntas essenciais, tendo em vista que a Igreja é mãe e não uma empresa. Para isto, Gasperowicz (2010) contribui:

*Deus se adapta a nós para que possamos entrar em um diálogo profundo com Ele. Para fazer-se interceptar, Deus – em sua infinita condescendência – se adapta à nossa linguagem, ao nosso estilo de personalidade. Com Abraão usa o diálogo afetivo; com Jacó se coloca em luta; com Moisés se mostra ciumento; com Oséias se faz dócil..., com Ignácio de Loyola o diálogo é batalhador e sistemático; com Tereza d’Ávila a relação é passional e fortemente erótica; com Teresa de Lisieux a relação é fundada sobre a simplicidade e a ingenuidade da infância”.*<sup>34</sup>

A procura de homens com o perfil mencionado, em busca de apoio da Pastoral Vocacional da arquidiocese de Curitiba (PR), tendo em vista a formação para se tornarem padres fez com que uma nova modalidade de acompanhamento fosse pensada. Surge desta forma, o Instituto Discípulos de Emaús (IDE). Destinado a vocações adultas, que oferece desde 2019, um processo formativo sem necessidade de residência no seminário, destinado à formação de diáconos permanentes e presbíteros. Experiência exitosa no Regional Sul 1, onde, os candidatos trabalham normalmente e todos os vocacionados participam de aproximadamente 20 finais de semana no IDE (por ano), em Curitiba, seguindo o programa formativo integral em grupo.

Além disso, devem estudar Filosofia e Teologia (vocacionados ao presbiterato) ou somente Teologia (vocacionados ao diaconato) pelo

<sup>33</sup> JOÃO PAULO II, *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Pastoris Dabo Vobis*, n. 64.

<sup>34</sup> GASPEROWICZ, 2010, p. 78.



sistema EAD (Ensino a Distância) em uma das instituições conveniadas ao IDE (UNINTER). Aqueles que têm por objetivo ser diáconos permanentes terão uma formação de quatro anos, depois poderão ser ordenados. Aqueles que pretendem ser presbíteros, após quatro anos de formação, deixarão suas residências e suas atividades profissionais a fim de morar por dois anos em uma paróquia, onde realizarão um estágio pastoral.

Em casos em que os candidatos venham com a formação acadêmica completa, estes têm de qualquer maneira, de participar do programa formativo no Instituto. Contudo, a duração total do processo formativo será avaliada, neste caso, conforme cada situação. Importante salientar que o modelo adotado na Arquidiocese de Curitiba lembra também os modelos de institutos deste tipo que existem no norte da Europa, em especial na Holanda.

Um ponto importante, é que é essencial redobrar a atenção com os candidatos, pois os desafios enfrentados por adultos são diferentes e muitas vezes maiores em comparação aos jovens que buscam os seminários. O histórico do candidato adulto deve ser cuidadosamente analisado, para que nenhum aspecto relevante seja negligenciado. Uma pergunta fundamental a ser considerada é: por que o desejo de ingressar na vida religiosa surgiu somente agora? É importante identificar possíveis fatores limitantes, como problemas anteriores em outras casas de formação ou um histórico de fracassos e ambiguidades afetivas e familiares, que devem ser motivos de cautela. Avaliar o engajamento eclesial ao longo da vida do candidato é indispensável. Isso inclui verificar a maturidade da fé, a prática da caridade, e a participação em grupos e movimentos religiosos.

É inevitável que, provocar no adulto a grande mudança do “ser eficiente” (o que aprendeu no século) para “ser (pastoralmente) eficaz”. É uma das grandes missões da equipe formativa, especialmente para sensibilidade pastoral, para ser pastor, pescador, missionário. Este é um dos maiores desafios do trabalho com adultos que desejam deixar o viés secular para se consagrar totalmente a Deus, dedicando a sua vida ao “labor da fé”. Em vez de predominantemente resolver, o adulto deve aprender mais a contemplar. Não se pode “resolver” as questões pessoais do candidato, mas pode-se e deve-se contemplar na pessoa o que Deus nela está realizando e caminhar juntamente com ela.



## Uma discussão sobre a identidade do sacerdote e os conflitos com a pós-modernidade

A identidade é um “produto da construção da sociedade e da história onde mantém-se a relação de poder de acordo com o modelo essencialista” (Hall, 2005, p. 12) O autor ainda aponta que a identidade é erigida e modificada, pois não existem identidades que não passaram por mudanças ao longo dos anos e quando isso ocorre ela muda de acordo como é vista e interpretada pelos outros.

Partindo desta premissa, pode-se analisar o contexto dos últimos 20 anos em que apresenta-se a crise do sacerdócio, haja vista, as constantes mudanças e rápidas transformações sociais e especialmente tecnológicas na pós modernidade somada as incertezas teológicas apontadas pela sociedade e reflexo da secularização que tenta a todo custo adequar a religião às necessidades desta nova sociedade desencadeando uma crise identitária que vai refletindo dos fiéis aos sacerdotes que por sua vez, tem perdido a segurança acerca da sua vocação e a real função do sacerdócio dentro da sociedade.

A construção da identidade presbiteral começa nas primeiras etapas da formação e é vista como uma extensão do “caminho de discipulado” que se inicia com o batismo e se aprofunda com os outros sacramentos da iniciação cristã. Esse percurso atinge um marco importante com a entrada no Seminário e continua ao longo de toda a vida.

A figura do discípulo também indica que o ministério sacerdotal é um caminho de serviço: serviço a Deus e ao próximo, em imitação a Jesus o Bom Pastor. Quanto mais o presbítero reconhece que está em uma caminhada, mais humildemente ele viverá seu ministério, tornando-se um exemplo para o povo de Deus.

Contudo, o sacerdote por sua vez, não sabe mais em que esfera agir, de um lado a doutrina da igreja que para muitos é defasada, de um outro a interação social.

Esta situação, desencadeia no sacerdote pós-moderno o sentimento de indecisão sobre a decisão a ser tomada diante dos problemas cotidianos. Embora muitos teóricos afirmem que a crise institucional foi provocada diante da crise da sociedade, (porque a Igreja não estava preparada para as necessidades desencadeadas do homem pós-moderno), São



João Paulo II nos aponta que o presbítero deve ser, no relacionamento as suas ovelhas e no terceiro milênio, o homem da missão e do diálogo.

Por sua vez, o Papa Francisco alerta sobre os efeitos da pós-modernidade, destacando que eles prejudicam a visão do ser humano e do mundo, gerando um vazio e desorientação. Entre alguns presbíteros, parece haver uma certa dose de indiferença em relação aos desafios pastorais, aos problemas sociais, às dificuldades dos irmãos sacerdotes, aos estudos e à compreensão da própria vida presbiteral.

O Concílio Vaticano II procurou estabelecer uma nova compreensão da verdadeira identidade do sacerdócio, enfatizando que ele deve ser completamente centrado em Cristo. A importância de Jesus para o relacionamento de toda a humanidade e de toda a criação com Deus – ou seja, o reconhecimento de Cristo como o Redentor e Mediador universal da salvação.

Ciente que o ministério é o serviço, essencialmente voltado para Cristo, e isso, inclui o serviço aos outros, visto que Cristo é tanto a fonte quanto o objetivo do serviço apostólico, Ratzinger (2004) afirma:

*É significativo para nossa questão que o conceito de servo seja um conceito de relação. Servo é alguém em relação com outro. Quando o sacerdote é definido como servo de Jesus Cristo, isto significa que sua existência está essencialmente determinada de forma relacional: o fato de estar orientado para o Senhor configura a natureza de seu ministério de uma forma tal que se estende para dentro de seu próprio ser. Ele é servidor de Cristo, para, a partir dele, ser com ele e para ele servidor dos homens. A relação com Cristo não se contrapõe à orientação para a comunidade (para a Igreja), mas, ao contrário, é o seu próprio fundamento e somente esta relação concede a esta orientação a sua profundidade absoluta. Ser remetido a Cristo significa ser introduzido em sua própria existência de servo, e estar com ele a serviço do “corpo”, da Igreja. Justamente porque o sacerdote pertence a Cristo, pertence de forma radical aos homens. Somente assim pode se dedicar a ele de forma tão profunda e incondicional. Isto significa, novamente, que a compreensão ontológica do ministério sacerdotal, que se estende ao interior do ser com o qual está unido, não se opõe à seriedade do funcional, da dimensão social, mas alcança uma radicalidade no servir que não seria pensável no âmbito meramente profano.<sup>35</sup>*

<sup>35</sup> SANTOS, 2020, p. 3.



Em outras palavras, O presbítero é então convocado a superar o apego a si mesmo, vencer a tentação de reter a unção recebida e ungir com o óleo da presença paterna e amorosa a todos quantos forem necessários, especialmente os pobres, presos e doentes.<sup>36</sup>

Neste sentido, a identidade do presbítero está intrinsecamente ligada a uma profunda relação pessoal com Jesus Cristo. Essa relação não é superficial ou meramente funcional, mas constitui o cerne de sua vocação e missão. Para compreender plenamente essa identidade, é essencial considerar o conceito de *kenosis* em Jesus. Este esvaziamento como nos apresenta São Paulo, não é uma perda de divindade, mas uma renúncia voluntária aos privilégios divinos, adotando uma vida de humildade e serviço. Para o presbítero, participar na *kenosis* de Cristo significa abraçar uma vida de serviço e sacrifício. Isso implica renunciar a ambições pessoais, poder e conforto, para se dedicar inteiramente ao serviço dos outros, imitando a humildade e abnegação de Cristo, fazendo da sua própria vida um testemunho vivo do amor e da misericórdia de Deus.

O sacerdote que, na escolha do celibato, renuncia ao amor humano para abrir-se totalmente ao amor de Deus, torna-se livre para a corrente da caridade, que provém de Deus, é livre para todas as tarefas que requer o cuidado das almas. Importante se faz ressaltar que para viver o celibato de maneira autêntica e serena, o presbítero precisa assumir sua afetividade e sexualidade com maturidade. Isto significa reconhecer e integrar essas dimensões de sua personalidade, sem reprimi-las ou negá-las. A maturidade afetiva implica em desenvolver uma capacidade de relacionar-se com os outros de maneira saudável e equilibrada, construindo laços de amizade e fraternidade que enriquecem a vida comunitária.

A sexualidade, por sua vez, é vivida de maneira sublimada. O presbítero é chamado a canalizar suas energias afetivas e sexuais em sua missão pastoral, encontrando alegria e realização no serviço aos outros. Este processo exige uma disciplina interior e uma vida espiritual profunda, onde a oração e a meditação desempenham papéis cruciais. Este ato de amor puro e superior, assim como a castidade, é um dom de Deus. O compromisso de castidade vivido pelo sacerdote o ajuda a identificar diariamente suas disposições para fazer frutificar o dom do celibato que o Senhor lhe concedeu.

<sup>36</sup> FRANCISCO, PP., *Santa Missa Crismal*.



Profundamente radicado na verdade e na caridade de Cristo, o sacerdote é animado pelo desejo e pelo imperativo de anunciar a salvação a todos. Contudo, apesar desse compromisso, muitos sacerdotes acabam, em grande parte, ficando à margem da Igreja, formando um “terceiro homem”.<sup>37</sup> Segundo Santos (2020), este homem nem é conservador, nem progressista, mas, desinteressado na Igreja institucional.

Embora na perspectiva de São João Paulo II, onde o ministério do presbítero é, antes de tudo, comunhão e colaboração responsável e necessária no ministério do bispo, na solicitude pela Igreja universal, trabalhando para a edificação do Corpo de Cristo, que, especialmente em nossos dias, requer múltiplas atividades, há um desencontro com o que a própria Igreja prega em seu magistério, o que se torna um ponto de alerta, atenção e preocupação, tendo em vista que esta crise se alastra consubstancialmente e que segundo Santos (2020), afeta a relação dialógica dos sacerdotes e seus bispos, respectivamente:

*Esta crise se acentua ainda mais no tocante às relações entre padres e bispos que é, na maioria das vezes, simplesmente uma relação de obediência hierárquica, não havendo, por grande parte dos bispos, o interesse num diálogo com os padres e a própria comunidade. “Entre padres e Bispos há desconfianças, distanciamentos, monólogo [...]” e “[...] o relacionamento é frio, formal e diplomático.”<sup>38</sup>*

Este desencontro acresce ainda mais o abismo entre a formação dada aos futuros sacerdotes que buscam a sua felicidade plena em Cristo Jesus e a sociedade que está em constante transição do mundo pós-moderno e, no centro deste abismo está a crise de identidade em que se encontram estes sacerdotes, preparados para a vida sacramental, mas, ao mesmo tempo, em uma luta constante onde a solidão é pertença mesmo em meio ao povo de Deus que emerge uma outra realidade: a depressão e o altar.

Homens escolhidos e eleitos, retirados do meio da comunidade, com coração ardente e pés a caminho para evangelizar e que são contrastados com inúmeras realidades distintas para aquilo que foram formados. Preparados para serem homens de Deus e de fortaleza para o povo que lhe foi confiado, são na verdade vulneráveis e que ao receber a imposição de mãos, muitas das vezes se quer conhecem a sua própria humanidade.

<sup>37</sup> RATZINGER, 2004, p. 168.

<sup>38</sup> SANTOS, 2020, p. 3.



Como um outro Cristo, e prenunciado pelo Profeta Isaías, o sacerdote nos tempos de pós-modernidade é desprezado e rejeitado, e se torna também homem de dores, que conhece o sofrimento mais profundo, visto que o homem deste século vem promovendo uma cultura de morte em todos os sentidos. Esquecendo-se que ele precisa de Deus, de cultivar a fé e a cultura da vida. É justamente nesta sociedade e nestas pessoas que o sacerdote tem que chegar para que elas abram as portas de seus corações, mudem suas atitudes e acolham a mensagem de Cristo em sua vida. Sobre isto, o Papa João Paulo II nos diz:

*Quando se procuram as raízes mais profundas da luta entre a cultura da vida e a cultura da morte, não podemos deter-nos na noção perversa de liberdade acima referida. É necessário chegar ao coração do drama vivido pelo homem contemporâneo: o eclipse do sentido de Deus e do homem, típico de um contexto social e cultural dominado pelo secularismo [...] Perdendo o sentido de Deus, tende-se a perder também o sentido do homem, da sua dignidade e da sua vida.*<sup>39</sup>

Perante um mundo saturado de mensagens consumistas, onde a busca pelo prazer imediato e o individualismo desenfreado predominam, o presbítero enfrenta um desafio significativo: falar acerca de Deus e das realidades eternas. Em uma sociedade que constantemente promove o imediatismo, a gratificação instantânea e o culto ao “eu”, o papel do presbítero se torna ainda mais crucial como um farol de valores espirituais e transcendentais. O desafio de falar sobre Deus e as realidades eternas em um mundo tão focado no presente e no tangível requer uma abordagem que seja tanto firme quanto compassiva. Isso implica em mostrar como os ensinamentos de Cristo não são apenas relevantes, mas essenciais para enfrentar as crises existenciais e os vazios que o mundo não pode preencher.

Pode-se compreender que isto é o reflexo da espetacularização da sociedade, que tem transformado aspectos cotidianos da vida em entretenimento, algo amplamente impulsionado pela mídia e pelas plataformas de redes sociais. Essa dramatização da vida implica em uma distorção dos eventos diários, onde tudo precisa ser grandioso, emocionante e atraente para captar a atenção do público. Infelizmente, essa abordagem tem permeado várias esferas da sociedade, incluindo a compreensão do sacerdócio.

<sup>39</sup> JOÃO PAULO II, PAPA, *Evangelium Vitae*, p. 21.



Ao invés de serem vistos como ‘bons pastores’, focados na orientação e no serviço à comunidade, sacerdotes estão sendo inadvertidamente empurrados para uma posição onde são esperados para desempenhar papéis que se alinham mais com figuras públicas de alto perfil, constantemente visíveis e engajados em atividades espetaculares. Esse fenômeno pode ser parcialmente atribuído à ignorância e à falta de compreensão da verdadeira dimensão sacramental do sacerdócio.

Não obstante, a pressão que muitos sacerdotes enfrentam para se adaptar às expectativas contemporâneas os tem levado a priorizarem atividades que são mais visíveis e espetaculares aos olhos da sociedade digital, em detrimento de funções essenciais e muitas vezes invisíveis, como a oração, o aconselhamento espiritual privado e o acompanhamento pastoral. Essa mudança de foco tem resultado em um enfraquecimento da autenticidade espiritual e na perda do verdadeiro propósito e sentido do sacerdócio ministerial.

Mas, afinal, quais consequências a espetacularização do sacerdócio pode trazer à vocação sacerdotal, ao ministério e ao povo de Deus? Antes de tudo, deve-se enfatizar que as consequências são profundas, visto que, se cria uma desconexão entre a essência da vocação sacerdotal e a imagem pública que é projetada, levando o padre a um esgotamento espiritual e emocional, tendo em vista que se torna compelido a desempenhar papéis que não se alinham com seu verdadeiro chamado e por fim, deixando a desejar na comunidade que está a seus cuidados de Bom Pastor.

As armadilhas da espetacularização têm redefinido o papel do sacerdote pela necessidade de realizar “shows” durante celebrações litúrgicas e paralitúrgicas, transformando momentos que deveriam ser de profunda comunhão espiritual em eventos espetaculares. A liturgia, que deve ser um espaço de encontro privilegiado com Deus, tem sido transformada muitas vezes em uma performance teatral, onde a forma é mais valorizada que a essência. Essa mudança não só deturpa a verdadeira função do sacerdote, mas também compromete a qualidade da vida espiritual dos fiéis, que são levados a enxergar a fé como um espetáculo ao invés de vê-la como uma jornada de transformação interior.

Bento XVI, em sua reflexão sobre o sacerdócio<sup>40</sup>, adverte sobre os perigos dessa tendência. Ele afirma que o ser sacerdote é, fundamentalmente, um novo e radical modo de unificação com Cristo, concedido

<sup>40</sup> Homilia, 3 de maio de 2009.



de forma substancial e permanente através do sacramento da Ordem. Esta unificação não é apenas um estado conferido externamente, mas um chamado a uma transformação contínua e profunda da vida interior do sacerdote. Se o sacerdote não desenvolver sua vida espiritual em consonância com a verdade do sacramento, esta vocação pode se tornar um juízo de condenação, ao invés de um caminho de salvação e serviço.

Essa advertência de Bento XVI sublinha a importância de uma vida interior robusta e de uma prática ministerial autêntica. Para ele, a vida interior do sacerdote não é um aspecto secundário de sua vocação, mas o fundamento que dá sentido e profundidade a todas as suas atividades ministeriais. Sem essa base, o risco é de que o homem do sagrado se torne um mero “showman”, perdendo a verdadeira essência da sua consagração à Deus.

Mesmo quando a sociedade do espetáculo condiciona o padre a perder o verdadeiro sentido da dimensão ontológica e funcional do sacerdócio, este por sua vez, não deve ter receio de estar ‘fora do tempo’ como nos afirma São João Paulo II, visto que o ‘hoje’ humano de cada sacerdote deve estar inserido no ‘hoje’ do Cristo redentor:

*A maior tarefa de cada sacerdote em todo o tempo é o conhecer; o dia a dia, o seu ‘hoje’ sacerdotal no ‘hoje’ de Cristo, naquele ‘hoje’ de que fala a carta aos Hebreus. Este ‘hoje’ de Cristo está inserido em toda a história – no passado e no futuro do mundo, de cada homem e de cada sacerdote. Jesus Cristo é o mesmo, ontem e hoje; Ele o será para a eternidade (cf. Hb 13,8). Se estamos, portanto, inseridos com o nosso ‘hoje’ humano e sacerdotal no ‘hoje’ de Jesus Cristo, não existe o perigo de virmos a ser de ‘ontem’, isto é, desatualizados. Cristo é a medida de todos os tempos.<sup>41</sup>*

A eternidade do “hoje” de Cristo oferece ao sacerdote uma perspectiva de esperança. Em meio às crises e mudanças do mundo, o sacerdote pode permanecer firme e confiante, sabendo que está unido a Cristo, que é a mesma realidade ontem, hoje e para sempre. Esta certeza dá ao sacerdote a coragem de ser um sinal de esperança e de estabilidade para a sua comunidade, apontando sempre para a fidelidade e a eternidade de Deus.

Nos tempos de hoje, espera-se que a identidade presbiteral, seja constituída por um perfil de sacerdote que deva ser: homem da palavra,

<sup>41</sup> JOÃO PAULO II, PAPA, *Dom e Ministério*, p. 97-98.



dos sacramentos, dispensador dos ministérios de Deus, discípulo, missionário, homem do testemunho e da santificação, pastor, misericordioso e sinodal, homem das vocações, do discernimento e da ascese, do amor sem limites e da comunhão. Esta compreensão acerca do presbítero está intimamente ligada à compreensão eclesiológica, haja vista que o ele deve caminhar com a Igreja, da qual é membro pelo batismo.

Numa época em que tudo parece estar se tornando descartável, e diante das crises proporcionadas neste mundo tão complexo, muitos dos sacerdotes tem se tornado vulneráveis a elas. O sacerdote em crise deve entender que a crise não é sinônimo de desespero, abandono ou recomeço de uma nova vida, mas uma oportunidade para aprender a conviver com ela. Muitas vezes, é na crise que Deus se manifesta. A crise, seja ela pessoal, espiritual ou profissional, não deve ser vista apenas como um momento de sofrimento, mas como uma chance significativa de crescimento e transformação.

Para um sacerdote, que dedica sua vida ao serviço do Reino de Deus e da comunidade, essa compreensão é essencial. A crise pode revelar áreas de vulnerabilidade e desafios que necessitam de atenção e desenvolvimento, sendo um chamado para maior introspecção, autocohecimento e fortalecimento da fé.

De fato, os sacerdotes cada vez mais, tem se tornado falíveis como qualquer uma de suas ovelhas. Sua cruz é a sua solidão. E esta solidão não é vazia, pois ela está centrada em Deus. São Paulo VI na sua encíclica *Sacerdotalis Cælibatus* nos afirma:

*“Por vezes a solidão pesará dolorosamente sobre o sacerdote, mas nem por isso há de arrepender-se de tê-la generosamente escolhido. Também Cristo, nas horas mais trágicas da vida, ficou só, abandonado mesmo daqueles que tinha escolhido para testemunhas e companheiros e que Ele tinha amado até ao fim (Jo 13,1), mas declarou: ‘Eu não estou só, porque o Pai está comigo’ (Jo 16,32). [...] Quem escolheu ser todo de Cristo há de encontrar, antes de tudo, na intimidade com Ele e na sua graça, a força de ânimo necessária para dissipar a melancolia e para vencer os desânimos. Não lhe faltará a proteção da Virgem Mãe de Jesus e os maternos desvelos da Igreja a cujo serviço se consagrou. Poderá contar com a solicitude do seu pai em Cristo, o Bispo, com a fraternidade íntima dos irmãos no sacerdócio e com o conforto de todo o Povo de Deus. E se a hostilidade, a desconfiança, a indiferença dos homens lhe tornarem por vezes demasiado amarga a solidão, há de saber compartilhar com dramática evidência a mesma sorte de Cristo, como o apóstolo que não*



*é maior do que Aquele que o envio (cf. Jo 13,16;15,18), como o amigo que foi admitido aos segredos mais dolentes e mais gloriosos do divino Amigo que o escolheu para produzir, num viver aparentemente de morte, frutos misteriosos de vida”.*<sup>42</sup>

A evolução experimentada pela sociedade pós-moderna deixou sua marca na vida da Igreja, provocando uma mudança na imagem que as pessoas têm dela e, por conseguinte, de seus sacerdotes. Embora o fragmento da encíclica seja encorajador e atemporal, a realidade sacerdotal nos últimos tempos, tem culminado na solidão, na depressão e em última instância um grito não ouvido: o suicídio – que tem refletido altos números nos últimos anos. De agosto de 2016 a junho de 2023, 40 padres se suicidaram no Brasil. Pode parecer pouco, mas o suicídio tem se mostrado um fenômeno complexo e multifatorial. No caso dos padres, vários estudos apontam que os principais fatores de risco são o estresse, a solidão e a cobrança excessiva. O Papa Francisco acrescenta mais um fator que é a questão do clericalismo.<sup>43</sup>

Importante se faz ressaltar que existe uma contraposição entre a imagem teológica do sacerdote que é essencialmente definida por seu papel sacramental, litúrgico e de mediação com o sagrado e a imagem sociológica que o sacerdote recebe da sociedade pós-moderna em que, muitas vezes é desprovida da dimensão transcendente, onde o padre visto apenas como líder comunitário, agente social ou até mesmo uma figura marginalizada em um mundo onde a religião perde espaço para outras formas de organização social e cultural.

A contradição entre essas duas imagens pode levar o sacerdote a uma série de dilemas internos e externos. A subvalorização da imagem teológica pode ocorrer quando o sacerdote internaliza a visão sociológica e começa a ver seu papel religioso como secundário ou irrelevante, potencialmente levando a um questionamento de sua vocação e a um sentimento de desilusão. Em contraste, a supervalorização da imagem teológica pode resultar em uma rejeição da realidade sociológica e em um isolamento do sacerdote, que se fecha em sua identidade religiosa de forma a evitar o confronto com uma sociedade que não reconhece plenamente seu valor.

<sup>42</sup> PAULO VI, PP., *Encíclica Sacerdotalis Cælibatus*, 1967.

<sup>43</sup> Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/igreja/news/2023-07/padre-licio-suicidio-padres-brasil.html>.



Seria este um problema de base na formação realizada pelos seminários, mesmo quando prioriza-se trabalhar com as dimensões que constituem à configuração à Cristo, Servo e Pastor? A resposta é “Sim!” A tensão entre a imagem teológica e sociológica do sacerdote, de fato, pode ter suas raízes na formação proporcionada pelos seminários. A ausência de acompanhamento clínico e a redução do seminarista apenas aos estudos e cumprimentos de horários antecipam problemáticas psicossomáticas que só apareceriam anos após o início do ministério. Em alguns seminários, privados de lazer, cultura e promoção humana, os formandos adoecem e aqueles que resistem e chegam à ordenação, na sua primeira crise, adentram à depressão ou à renúncia do seu ministério.

Mesmo quando há um esforço consciente para trabalhar com as dimensões que configuram o sacerdote à imagem de Cristo, vários fatores podem influenciar a maneira como os futuros sacerdotes internalizam e equilibram essas imagens contrastantes. Dentre eles:

1. O isolamento teológico. Se a formação é excessivamente teórica e isolada da realidade vivida das comunidades, os futuros sacerdotes podem desenvolver uma visão descolada da realidade. A supervalorização da dimensão teológica pode levar a uma falta de preparação para lidar com a percepção sociológica de seu papel, causando frustração e desilusão;
2. Ausência de abordagem holística que integra formação intelectual, humana, comunitária, espiritual e pastoral a uma abordagem sociológica, esta última ausente ou insuficiente dentro do processo e não menos importante visto que esta integração é crucial para que os sacerdotes possam equilibrar suas funções religiosas com a realidade social contemporânea;
3. Programas de formação continuada e a presença marcante da Pastoral Presbiteral especialmente aos neossacerdotes, visto que sua finalidade é responsável por oferecer aos presbíteros as condições necessárias para a sua própria realização humana e vocacional, ajudando-os na missão de configurar-se a Cristo Bom Pastor inserido no contexto social, junto ao povo. Zelando pela saúde física, psíquica e afetiva dos presbíteros além de proporcionar os meios necessários para uma formação permanente nas dimensões comunitária, espiritual, humana, intelectual e pastoral.



No que diz respeito às crises enfrentadas, muitos padres acreditam que estando em crise fazem de tudo para sair da mesma, procurando esquecer que estão em crise. Na verdade, o correto seria viver a própria crise, aceitar que se está em crise e ter consciência de uma não correspondência entre o ‘eu ideal e eu atual’, que pede uma opção ou uma conversão acerca de um ponto bem determinado da personalidade, para um novo equilíbrio de relações entre ideal e conduta de vida, e uma definição do eu (Cencini, 2011, p. 48).

Neste sentido, o não enfrentamento da crise, faz com que o sacerdote perca o encanto com o seu primeiro amor ao longo dos anos, deixando esfriar a sua vocação e passando a buscar alternativas desenfreadas compensatórias, os levando ao vazio.

Outro fator preponderante para o desencadeamento de todos estes aspectos é o stress ocupacional. De acordo com uma pesquisa realizada em 2008, pelo Isma Brasil, aponta-se que a vida sacerdotal é uma das profissões mais estressantes. Naquele ano, 448 entre 1,6 mil padres entrevistados (28%) se sentiam “emocionalmente exaustos”. O percentual de clérigos nessa situação era superior ao de policiais (26%), executivos (20%) e motoristas de ônibus (15%).

Dez anos mais tarde, segundo o Instituto Schaeffer, 70% dos sacerdotes lutam constantemente contra a depressão ou fazem uso de medicação ansiolítica, 71% se dizem esgotados e 80% acreditam que o ministério pastoral os tem afetado negativamente.

O Brasil possui atualmente cerca de 30 mil padres, um para cada 7.802 habitantes. Em outras palavras, sobra trabalho, falta tempo e desta forma, o sacerdote muitas das vezes, tem negligenciado sua espiritualidade e passa a trabalhar no piloto automático como um funcionário de uma empresa que lhe suga todas as energias.

A aceitação de uma crise pessoal por parte de um presbítero é um marco crucial para a transformação e crescimento individual. Este reconhecimento da necessidade de ajuda é o primeiro passo para a mudança de vida, pois abre a porta para um processo de autoconhecimento e desenvolvimento espiritual. Viver uma crise de maneira construtiva pode resultar em um amadurecimento significativo e na aceitação de si mesmo e das circunstâncias, transformando o que inicialmente é visto como uma adversidade em uma oportunidade para crescimento pessoal e espiritual.



Importante lembrar que tal problemática torna-se constante desde os primórdios da Igreja e contrasta-se biblicamente ao Apóstolo Paulo, quando o Senhor agiu e usou da chegada de Tito para consolá-lo, quando ele passava por conflitos internos e externos.

Na sociedade contemporânea, no entanto, existe uma dificuldade generalizada em lidar com conflitos, frustrações, sofrimento, traumas e perdas. Esta incapacidade de enfrentar e superar adversidades é especialmente notável entre os jovens, que muitas vezes são vistos como a geração mais frágil. Eles parecem ter mais dificuldade em navegar pelas turbulências emocionais e psicológicas, em parte devido à natureza acelerada e ansiosa da sociedade atual. Vivemos na “sociedade dos excessos”, onde o consumo desenfreado, a busca incessante por prazer e a superficialidade nas relações humanas predominam. Esta cultura do excesso cria uma constante sensação de insatisfação e estresse, pois nada parece ser suficiente; há sempre uma pressão para obter mais, seja em termos materiais, emocionais ou sociais. Para os presbíteros, esta dinâmica social tem um impacto significativo.

Eles não estão imunes às pressões e expectativas impostas pela sociedade contemporânea. Pelo contrário, são frequentemente colocados em uma posição de liderança e expectativa espiritual, o que pode aumentar ainda mais o estresse e a sensação de inadequação. A exigência de serem modelos de virtude e estabilidade em um mundo instável e agitado pode ser esmagadora. No contexto clerical, a crise pessoal e a necessidade de buscar ajuda adquirem uma dimensão especial. O presbítero que admite sua crise e procura ajuda está demonstrando coragem e sabedoria, reconhecendo que mesmo os líderes espirituais precisam de apoio e orientação. Este ato de humildade pode, paradoxalmente, fortalecer sua autoridade moral e empatia, pois mostra que eles também são humanos, sujeitos às mesmas vulnerabilidades que qualquer outra pessoa.

A prevenção do suicídio entre os padres requer uma abordagem holística e proativa por parte da Igreja. Primeiramente, é fundamental oferecer um acolhimento efetivo e sincero, demonstrando verdadeira preocupação com o bem-estar mental e emocional dos clérigos. Isso pode incluir a disponibilização de psicólogos e psiquiatras especializados para acompanhar casos individuais, garantindo um suporte profissional adequado.

Uma medida crucial é a melhoria da formação sobre saúde mental e a conscientização sobre o tema dentro dos seminários. Isso permitirá



que os futuros padres estejam mais bem preparados para lidar com os desafios emocionais e psicológicos inerentes ao ministério sacerdotal.

Por outro lado, é imperativo que as Dioceses e Bispos respectivamente evitem abusos de poder ou autoridade que possam contribuir para o agravamento do sofrimento psicológico dos padres. Isso inclui evitar a prática de enviar um padre para uma paróquia afastada como punição por desempenho insatisfatório, realizar correções públicas humilhantes (algo que também acontece dentro do processo de formação nos seminários e na etapa de síntese pastoral) ou impor tarefas não relacionadas ao serviço religioso. Essas ações podem minar a autoestima e a saúde mental dos padres, além de violar seus direitos fundamentais, como a liberdade de locomoção, a liberdade de consciência e o direito à privacidade.

## Conclusão

Ser sacerdote no século XXI é encarar um desafio que transcende as estruturas e práticas estabelecidas ao longo dos séculos. A rápida evolução da sociedade e das tecnologias tem gerado uma nova dinâmica cultural e espiritual, para a qual os paradigmas anteriores muitas vezes se mostram insuficientes. Adaptar-se a esse novo contexto requer não apenas uma abertura ao diálogo com os desafios contemporâneos, mas também uma disposição para uma constante renovação interior e pastoral.

Nesse cenário em constante mudança, os sacerdotes enfrentam interrogações que não encontram respostas prontas nos manuais do passado. Questões éticas, sociais, tecnológicas e existenciais desafiam os ministros ordenados a reinterpretar e aplicar os princípios evangélicos à luz das realidades atuais. Isso exige uma escuta atenta aos sinais dos tempos, uma capacidade de discernimento espiritual e uma criatividade pastoral que responda às necessidades emergentes das comunidades que servem.

Além disso, ser sacerdote no século XXI implica também um cuidado consigo mesmo. Em um mundo marcado pela pressa, pela superficialidade e pelo excesso de estímulos, os sacerdotes correm o risco de esgotamento físico, emocional e espiritual. Sendo fundamental que cultivem práticas de autocuidado, como a oração, a meditação, o acompanhamento espiritual e o descanso, para que possam continuar a servir de maneira plena e eficaz às ovelhas que lhes foram confiadas.

Muitos dos sacerdotes da pós-modernidade estão infelizes com seu ministério, estão com depressão e tem procurado o suicídio. Ou até



mesmo se refugiado nas paredes das suas casas paroquiais, vivendo a solidão em meio ao povo de Deus. Esta é uma realidade perene que a Igreja tem vivido nos últimos anos e que tem crescido de forma vertiginosa. Afinal, o que fazer? Como identificar esses sinais? Como coibir que uma simples situação chegue ao extremo? São respostas que precisam ser analisadas, estudadas e fundamentadas desde a pastoral vocacional que recebe o jovem ou adulto, passando pela equipe formativa nos seminários, ao Bispo e concomitantemente o povo de Deus.

No Brasil existem 217 dioceses, 45 arquidioceses, 8 prelazias, 3 eparquias, 01 exarcado, 01 rito próprio, 01 ordinariado militar, 01 administração apostólica pessoal e 01 arquieparquia. Até o final deste artigo, em nenhuma dessas se encontrou algum programa de prevenção a depressão e ao suicídio no clero. Muitas delas tem apenas a Pastoral Presbiteral em seu organograma, com ausência de pleno funcionamento.

Em contrapartida, o sacerdote que nunca passou por uma crise, que se diz ser forte frente aos problemas, que busca constantemente manter uma fachada de força e infalibilidade pode estar, na verdade, evitando confrontar suas próprias limitações e fragilidades. Esse comportamento de negação pode impedir o desenvolvimento de uma relação genuína com Deus e com as pessoas ao seu redor, pois a verdadeira comunhão com o divino muitas vezes requer um coração aberto e vulnerável.

Ao reconhecer sua própria fragilidade, o sacerdote permite que Deus entre em sua vida de uma maneira mais profunda e autêntica. É quando ele se abre para Deus em sua vulnerabilidade que experimenta a ação transformadora do amor divino de forma mais plena. Em vez de tentar resolver tudo por si mesmo, ele confia em Deus para ser sua força nas fraquezas, como São Paulo nos exorta em sua II Coríntios 12,9: “A minha graça te basta, porque o meu poder se aperfeiçoa na fraqueza.”

Cury (2017) apresenta uma perspectiva crucial ao afirmar que cultivar um amor inteligente requer sinceridade, transparência e autenticidade. Esses princípios são fundamentais não apenas nas relações interpessoais, mas também na vida e no ministério sacerdotal. No entanto, a realidade enfrentada pelos sacerdotes muitas vezes os coloca diante de desafios que podem dificultar a vivência desse amor inteligente.

Uma das causas apontadas para essa dificuldade é a falta de tempo para si mesmo, um elemento essencial para a saúde mental, espiritual e emocional do sacerdote. O próprio Direito Canônico reconhece a



importância desse descanso e lazer ao determinar um período de férias obrigatório (Cânon 533, § 2). A sobrecarga de atividades pastorais e administrativas pode levar à exaustão e à negligência do autocuidado, comprometendo assim a capacidade do sacerdote de cultivar relacionamentos saudáveis e autênticos.

Outro fator significativo é a falta de fraternidade presbiteral, onde cada sacerdote vive seus problemas isoladamente, sem um apoio mútuo e uma rede de suporte dentro do clero. A solidão e o isolamento podem minar a saúde emocional e espiritual do sacerdote, tornando-o mais suscetível à desilusão, ao desânimo e até mesmo ao desvio de sua vocação. A ação dialógica e a fraternidade dentro do clero são fundamentais para criar um ambiente de apoio mútuo e crescimento espiritual.

Uma última causa é o julgamento da comunidade pode ser uma terceira causa significativa. Muitas vezes, os sacerdotes enfrentam uma pressão implacável daqueles a quem servem, sendo frequentemente julgados com base em critérios superficiais ou equivocados. Esse reducionismo pode gerar um ambiente de desconfiança e hostilidade, dificultando a vivência autêntica do ministério e minando a autoestima e a confiança do sacerdote.

Quando alguém busca o sacerdócio para viver plenamente sua vocação, está buscando, em última análise, a felicidade. Esta, por sua vez, é uma jornada interior. Para abraçar totalmente sua vocação, o vocacionado está disposto a renunciar a todas as conquistas do mundo secular, a fim de mergulhar profundamente em sua experiência com Deus – não apenas ao lado, mas dentro e para Ele.

Entender esta realidade é um grande desafio para as equipes formativas, principalmente quando se fala em vocações adultas que na sua grande maioria, são desperdiçadas durante o processo, talvez com o receio de que aquela vocação seja formável mesmo ela sendo transparente, honesta e aberta à formação por entenderem, que esta já possui uma vivência e ou experiência de vida.

A Igreja, sendo a autêntica responsável na edificação do Reino e continuadora fiel na propagação da Boa-Nova, sob a ação do Espírito Santo, permanece na missão de “fazer discípulos todos os povos”. Desta forma, a compreensão sobre a identidade do presbítero compreende uma dimensão que nasce na Trindade e é revelada por Cristo, santificada pelo Espírito Santo, executada na Igreja e na missionariedade



Desta forma, assemelhar-se ao Bom Pastor como representação da imagem sacerdotal, é também compreender as nuances da vocação em nossos tempos, afinal, o homem tem vivido uma crise identitária que também afeta os sacerdotes. Importante se faz ressaltar que em meio a este cenário, entende-se que o Reino de Deus é a finalidade do ministério pastoral. A missão dá sentido à vida, à atividade e ao destino dos sacerdotes, tendo em vista que a vocação é dom gratuito de Deus e que ela precisa e deve ser vivida da melhor forma possível. Confirmada a cada dia e a partir da efusão do Espírito Santo, a vocação torna-se graça interior e faz da vida do ministro ordenado transformada e capaz de comunicar os efeitos da mediação de Cristo Jesus entre os homens.

São João Maria Vianney ao afirmar que o ‘sacerdote é o amor do coração de Jesus’ corrobora com a missão ao qual o sacerdote possui: Ser Promessa de Deus, pois age por, com e em Cristo para que suas ovelhas experimentem desta graça salvífica e transformadora e se sintam apascentadas, pois, o próprio Deus ordena tal missão para os seus sacerdotes: “Eu mesmo apascentarei minhas ovelhas” (cf. Ez 34,15).

A identidade sacerdotal se desenvolveu de forma paulatina na dinamicidade das Escrituras, sob a entrada das contínuas intervenções de Deus na história do seu Povo que culminou definitivamente no Sacerdócio de Cristo que foi sempre a fonte de luz a se projetar durante a perpetuação dos séculos.

A missão de ser Bom Pastor e ter nele a identidade sacerdotal, é reflexo do estar unido a seu Senhor ao ponto de dar a própria vida por amor de Cristo pela Igreja e pelas almas, fazendo do seu percurso um único caminho discipular e missionário, tendo como eixos fundamentais a pedagogia divina e a mística específica, que o vocacionado viverá a partir do itinerário de fé no seguimento, modelo, discernimento, escuta e observação participante.

Por fim, as contribuições deste trabalho, tem a nos oferecer em meio a esta mudança de época, a possibilidade de uma discussão do papel do sacerdote em tempos líquidos da pós-modernidade. É pertinente no cenário atual sobretudo por entender que a Igreja necessita de bons sacerdotes que sejam colaboradores da verdade sem que esqueçam da sua humanidade e cientes que Deus nos escolhe e conhece profundamente, pois Ele mesmo nos prometeu: “Dar-vos-ei pastores segundo o meu coração”. (Jr.3,15).



## Referências

A FORMAÇÃO Sacerdotal nos Seminários. In: *Recomendações Pastorais da Assembleia Plenária da Pontifícia Comissão para a América Latina*. Disponível em: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cbishops/pcal/documents/rc\\_cbishops\\_pcal\\_20090220\\_pastorale\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cbishops/pcal/documents/rc_cbishops_pcal_20090220_pastorale_po.html). Acesso em: 20 mar. 2024.

BENTO XVI, Papa. *Carta encíclica Deus Caritas est*. São Paulo: Paulinas, 2005.

BENTO XVI. *Discurso aos membros da Cúria e da Prelatura Romana para a apresentação dos votos natalícios*. 22 dez. 2005.

BENTO XVI. *Exortação apostólica pós-sinodal "Verbum Domini"*. Ao Episcopado, ao Clero, às pessoas consagradas e aos fiéis leigos. Sobre a Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja. São Paulo: Paulinas, 2010.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova edição revisada e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 2001.

CATECISMO da Igreja Católica. Petrópolis: Vozes, 1998.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida*. São Paulo: Paulus; Paulinas; Brasília: CNBB, 13-31 maio 2007.

CONSTITUIÇÃO Apostólica de promulgação do Código de Direito Canônico. São Paulo, Loyola, 2010.

COZZENS, Donald. *Silêncio sagrado: negação e crise na Igreja*. São Paulo: Loyola, 2004.

CONZZENS, Donald B. *A face mutante do sacerdócio: reflexão sobre a crise de alma do sacerdote*. Trad. Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2001.

*DEI VERBUM*. In: *Documentos do Concílio Vaticano II: Constituições, decretos, declarações*. Petrópolis: Editora Vozes, 1996.

DOCUMENTOS DA CNBB. n. 93. Diretrizes para a Formação dos Presbíteros da Igreja do Brasil. Brasília: Edições CNBB, 2010.

FRANCISCO, PP. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. Brasília: Edições CNBB, 2013.



GANSWEIN, Georg. *Nada Além da Verdade*. Campinas: Ecclesiae, 2023.

GASPEROWICZ, Nicola Ban. *Vocação*. *Revista Tre Dimensioni*, Ancona, ano VII, jan./abr. 2010.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? *In: SILVA, Tomaz Tadeu (org.). Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 103-133.

HAM, Matthias J. A. *Tarde te amei: formação de adultos ao ministério ordenado*. São Paulo: Paulinas, 2022.

JERÔNIMO, São. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. Tradução: Celso Eronides Fernandes. Editores: Raymond E. Brown; Joseph A. Fitzmyer e Roland E. Marphy. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011.

KLOPPENBURG, Frei Boaventura, O.F.M. *O Ser do Padre*. Petrópolis: Vozes, 1972.

ORIOLO, Dom Edson. *Ser Sacerdote*. São Paulo: Paulus, 2019.

OSIB NACIONAL. *Presbíteros segundo o coração de Jesus pra o mundo de hoje: II Seminário Nacional sobre a Formação Presbiteral da Igreja no Brasil*. Brasília: Edições CNBB, 2013.

PAULO II, Papa João. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Pastores Dabo Vobis: Sobre a Formação dos Sacerdotes*. São Paulo: Paulus, 2005.

PAULO VI. *Carta Apostólica Ad Pascendum*. Disponível em: [http://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/motu\\_proprio/documents/hf\\_p-vi\\_motu\\_proprio19720815\\_ad-pascendum.html](http://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu_proprio19720815_ad-pascendum.html). Acesso em: 22 fev. 2022.

PAULO VI, Papa. *Celibato Sacerdotal uma opção de amor*. São Paulo: Editora Loyola, 2003.

PAVONE, D. *Sulla Formazione Degli Adulti*. 1. ed. Roma: Tredimensioni, 2012.

PÉREZ. Il sacerdozio di Cristo. *In: ARDUSSO; ROLLA; MAROCCO; GHIRBERTI. Enciclopedia della Bibbia*. v. 6. Torino-Leumann: Elle di ci, 1971.

PERONDI, Ildo; LAZARINI, Adriano; RUFINO, Chaybom. *Carta aos Hebreus: Reflexões teológico-pastorais*. São Leopoldo: Oikos, 2021.

*PRESBYTERORUM ORDINIS*. *In: Documentos do Concílio Vaticano II: Constituições, decretos, declarações*. Petrópolis: Editora Vozes, 1996.



RATZINGER, Joseph. A Colegialidade dos Bispos. Desenvolvimento Teológico. In: BARAÚNA, Guilherme. *A Igreja do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1965. p. 763-788.

RATZINGER, Joseph. *Obras completas VII/1 – Sobre la enseñanza del concilio Vaticano II*. Formulación, transmisión, interpretación. Madrid: BAC, 2014. 592 p.

RIBEIRO, Jacob. *A Identidade Teológica do Sacerdócio Comum e do Sacerdócio Ministerial à Luz da Constituição Dogmática Lumem Gentium*. 1. ed. São Paulo: TEOS, 2014.

ROCHA, João. Espiritualidade No Velho Testamento: Diversas Formas De Comunicação Divina Com A Humanidade. In: Simpósio do Grupo de Pesquisa Cristianismo e Interpretações 04; 2018, Recife - PE. *Anais eletrônicos [...]* Recife: UNICAP, p.78-85). Disponível em: <http://www.unicap.br/ocs/index.php/simpocris/simpocris/paper/viewFile/719/248>. Acesso em: 29 jan.2023.

SANTOS, J. B. S. *Presbíteros sinodais: comunhão, participação e missão*. Aparecida: Editora Santuário, 2022.

WONG, Jorge Carlos Patrón. A Formação dos Futuros Padres e os desafios do nosso tempo. In: *Conferência Episcopal Portuguesa – Simpósio do Clero*. Disponível em: <http://www.clerus.va/content/clerus/pt/notizie/new9.html>. Acesso em: 22 fev. 2022.

WONG, Jorge Carlos Patrón. A integralidade ao longo do percurso formativo; apresentação das etapas configurativa e pastoral. In: *Semana Nacional de Atualização para Formadores*, 11 a 14 de julho 2017, Aparecida do Norte/Brasil. Disponível em: [http://www.clerus.va/content/dam/clerus/Dox/Brasile%20-%20JCP/Forma%C3%A7%C3%A3o%204\\_RFIS\\_11%20de%20julho%20de%202017.pdf](http://www.clerus.va/content/dam/clerus/Dox/Brasile%20-%20JCP/Forma%C3%A7%C3%A3o%204_RFIS_11%20de%20julho%20de%202017.pdf). Acesso em: 22 fev. 2022.

WONG, Jorge Carlos Patrón. A formação integral do Presbítero. In: CONGREGATIO PRO CLERICAIIS: Diocese de Évora, Algarve y Beja – Atualização do Clero 2015. Disponível em: <http://www.clerus.va/content/clerus/pt/seminari.html>. Acesso em: 22 fev. 2023.





# Tito Brandsma: uma experiência carmelita em busca da ditosa vida mariforme

Tito Brandsma: a Carmelite experience in search of the blessed mariform life

*Renê Augusto Vilela da Silva\**

PUC-SP

Recebido em: 01/02/2024. Aceito em: 02/07/2024.

**Resumo:** *Tito Brandsma deixou um legado espiritual e intelectual em muitos escritos que nos falam da busca constante da humanidade de permanecer diante de Deus. A espiritualidade desse carmelita contempla a ação divina em favor da humanidade e a dimensão humana enraizada na realidade histórica. O carmelita ensina que a presença de Deus deve ser reconhecida nos gestos de caridade humana, nos atos que buscam configurar a humanidade ao Cristo crucificado; apresentando a dimensão da Igreja como um corpo de discípulos que confiam e esperam no escaton. Sendo jornalista e professor teve a capacidade de analisar de forma profunda e crítica a situação de sua época, melhor, foi um profeta de seu tempo a tal ponto de entregar a vida no martírio. Diante de um contexto de transformações sociais, filosóficas, políticas, culturais e ideológicas, sabe-se que Tito Brandsma aprofundou na espiritualidade carmelitana e de forma especial na perspectiva da devoção a Maria Santíssima como veremos nos seus poemas e escritos.*

**Palavras-chave:** *Tito Brandsma; carmelitas; mariforme; mariologia.*

**Abstract:** *Tito Brandsma left a spiritual and intellectual legacy in many writings that tell us about humanity's constant quest to stand before God. The spirituality of this Carmelite contemplates divine action in favor of humanity and the human dimension rooted in historical reality. The presence of God is understood in gestures of human charity, acts that seek to configure oneself to the crucified*

\* Doutorando em Teologia Sistemática com ênfase em História Social da Igreja (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP – bolsista pela FUNDAESP). Mestre em Teologia Sistemática (Faculdade de Filosofia e Teologia, FAJE, Belo Horizonte, MG, 2020). Graduado em Teologia (Instituto Teológico de São Paulo, ITESP, 2016). Graduado em Filosofia (Universidade Federal de São João del-Rei, UFSJ, MG, 2010). Frade Carmelita, Mogi das Cruzes, SP.

E-mail: vilelaaugusto@yahoo.com.br.





*Christ to such a degree of authentic belonging to the Church and in trust and hope in the eschaton as a moment of full unification with God. As a journalist and teacher, he had the ability to deeply and critically analyze the situation of his time, better yet, he was a prophet of his time to the point of giving his life to martyrdom. Faced with a context of social, philosophical, political, cultural and ideological transformations, it is known that Tito Brandsma delved deeper into Carmelite spirituality and in a special way from the perspective of devotion to the Holy Mary, as we will see in his poems and writings.*

**Keywords:** *Tito Brandsma; carmelites; mariform; mariology.*

## 1 Mariologia carmelitana: uma caminhada cristã de fé

A dimensão mariana carmelitana e conseqüentemente de Tito Brandsma está na disposição em unir-se cada vez mais à vontade de Deus e de realizar a seu Reino. O frade que sofreu martírio<sup>1</sup> possui uma dimensão teológica e mariana de tamanha profundidade para o Carmelo e para a mariologia. A passagem do Evangelho de São Lucas 1,26-38 inspira os carmelitas a serem disponíveis como Maria e a imitá-la em sua entrega: “Eis a serva do Senhor, faça-se em mim segundo a tua palavra.” Trata-se da dinâmica de se dispor para realizar a vontade de Deus se tornando colaboradores do Reino, ou seja, correspondendo ao que Cristo diz nas passagens de São Mateus 12,47-50 e de São Lucas 8,19-21: “E foram ter com ele sua mãe e seus irmãos, e não podiam se aproximar dele, por causa da multidão. E foi-lhe dito: Estão lá fora tua mãe e teus irmãos, que querem ver-te. Mas, respondendo ele, disse-lhes: Minha mãe e meus irmãos são aqueles que ouvem a palavra de Deus e a executam.”

Basear-se no exemplo de Maria é estar disposto ao serviço, como ela fez no episódio da visita à sua prima Isabel. Trata-se de admirar a generosidade e magnífica disposição de Maria para servir os precursores do Senhor Jesus. Confiar em Maria é contar com sua intercessão, pois ela é plena da graça divina. Os carmelitas são chamados a repetir o *Magnificat*, em oração, meditação e ação. O cântico de Maria deve exprimir uma sincera alegria, mesmo diante de trabalhos que desiludem e não dão consolo humano. O *Magnificat* é contemplar Maria como mediadora de todas as graças, especialmente a graça da fé<sup>2</sup>. A fé que nos permite uma comunicação com o Criador, pois o homem emerge do fato de que Deus

<sup>1</sup> HENSE, Elisabeth. Beato Titus Brandsma. *In: Mysterion*, n. 9,v. 2, p. 229-245, 2016, p. 235.

<sup>2</sup> BRANDSMA, Tito. *Exercícios Bíblicos com Maria para chegar a Jesus*, n. 42. Texto retirado da Novena de N. S. C. com santos do Carmelo [S. I.: s. n.], p. 63.



quer criar comunicando-se<sup>3</sup> e pela ação do Espírito Santo que teremos condições de conhecer Jesus. “A presença de Deus é uma presença de três, mas é uma presença articulada que se realiza, sobretudo no dom do Espírito Santo, que, sem dúvida, leva consigo o Pai e o Filho, que nos leva ao Pai e ao Filho”<sup>4</sup>.

Tito Brandsma ensina a importância dos carmelitas olharem para sua própria história e tradição, pois nela veremos o exemplo a ser copiado, isto é, de Maria. Uma entrega livre e disponível. Uma presença amorosa e constante. A presença de uma Irmã próxima que nos direciona a viver em Cristo. E o Carmelo compreenderá que estando unido a Cristo, também, é direcionado a Maria. *Totus marianus est*, ser todo mariano, pois o que se diz de Cristo, repetimos de Maria, haja vista que o carmelita não se esforça por imitar a vida de Maria, pois se encontra naturalmente em profunda harmonia com a alma dela. Maria representa toda humanidade diante de Deus, em outras palavras, é a alma sedenta de Deus. Para os carmelitas, Nossa Senhora é também o lugar da resposta divina, pois nela, a humanidade toma consciência do desejo de Deus e da sua vontade plenamente eficaz de comunicar-se ao homem; o que faz de Maria o lugar deste encontro<sup>5</sup>.

Entender-se-á o amor a Maria e a sua importância na vida dos carmelitas nas palavras de São Tito Brandsma no poema *A estrela da manhã* (1915):

*Eis que surge a Estrela da Manhã,  
Ela me anuncia de longe,  
Que o Sol está surgindo,  
O Sol, que com seu brilho  
Logo no firmamento  
As estrelas ofuscará.  
As estrelas já estão perdendo a cor, ficando pálidas  
E os raios de sol se espalhando por entre as nuvens  
Já atravessam os baixos céus (horizonte),  
A luz cada vez mais constante,  
As estrelas ficam mais fracas  
E finalmente fogem (desvanecem ou dissipam).*

<sup>3</sup> LADARIA, Luis F. *El hombre como tema teológico*. Cuestiones actuales de antropología teológica. Roma: Pontificia Universidad Gregoriana. Facultad de teología, 1994.

<sup>4</sup> LADARIA, 1994, p. 153.

<sup>5</sup> DE LA CROIX, *Carmelite Spirituality*, [S. l.: s. n.].



*Uma estrela permanece brilhando,  
nenhum sol a apaga,  
Ela permanece, a Estrela da Manhã.  
O sol não a apagará,  
Sua luz não rouba o brilho,  
Eu a vejo sempre... muito longe.  
Ela me faz contemplar a imagem  
A Doce Senhora,  
Que gerou a Luz da Luz:  
Ela também participa da glória de Deus,  
Sua luz nunca se apaga,  
Deus mesmo continua a anunciá-la”<sup>6</sup>.*

O místico Brandsma nos mostra que a devoção e o respeito a Nossa Senhora não retiram a centralidade de Deus, mas incentiva a viver a busca pela nossa união com o Criador. Sabe-se que Maria tem um privilégio nessa caminhada, pois sua união aconteceu de forma tão excelsa, isto é, na maternidade divina de Maria. E como imitadores de Maria podemos ser chamados de *Theotókoí*, isto é, geradores e portadores de Deus que acolhendo Cristo em nossos corações nos tornamos luzeiros da Luz do mundo. Para os carmelitas o caminho é ir a Jesus com Maria.

O Carmelo é mariano e essencialmente cristológico. Os carmelitas amam Maria e a honram como aquela que nos apresenta a Jesus. Maria Santíssima aparece vinculada ao Carmelo, mesmo que não tenha sido citada na Regra de Vida escrita por Alberto de Jerusalém, pois de Maria copia-se todas as suas virtudes. Trata-se de uma presença discreta, mas fundamental como que eclipsada por seu Filho; os carmelitas enquanto estão com os olhos fixados em Jesus, sabem que Maria permanece como reflexo de seu Filho Divino. O Carmelita vive sua devoção a Maria principalmente por meio da imitação da Santíssima Virgem e medita sobre o mistério da salvação do ponto de vista da Mãe do Salvador. A perspectiva mariana permite contemplar Cristo pelo olhar de Maria; Jesus permanece como único Salvador, como está na Regra de Vida. O amor a Mãe de Deus é externalizado pela devota imitação das virtudes e pelo uso do Escapulário entre outras devoções e orações<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Poema de Tito Brandsma traduzido por frei Bruno Castro Schröder. Publicado *In: Carmelrozen*, vol. IV, jun. 1915, p. 44. Província Carmelitana Holandesa. Publicado: Instituto Titus Brandsma, 2022.

<sup>7</sup> McMAHON, Patrick. *Nine Themes in Carmelite Spirituality*, [S. l.], p. 8-9.



O Carmelo vive a devoção mariana na perspectiva de tê-la como medianeira das graças, melhor, mulher repleta do Espírito santo e que nos permite amar a Cristo de forma profunda e a buscar uma união profunda de nossa alma com o próprio Deus. Construir o Reino de Maria é se tornar servos de Cristo, como a primeira discípula por excelência, ou seja, sermos inteiramente como Maria na escuta da Palavra, no acolhimento da misericórdia-compaixão e no exercício da fraternidade despojada em favor daqueles que precisam da presença da graça celeste<sup>8</sup>. Autores carmelitas ao longo dos séculos ensinaram a importância da contemplação das virtudes de Maria, mãe de Jesus, pois permitem contemplar a vontade dos céus e a assumirem o discipulado<sup>9</sup>. A vida mariforme se tornou eficaz para viver uma vida conforme o Evangelho e a absorver o projeto salvífico. E a consagração por meio do Escapulário se tornou um distintivo carmelita e mais uma postura de vida, melhor, o esvaziamento de si mesmo para que como Maria Santíssima a humanidade possa ser repleta do Espírito Santo<sup>10</sup>. O caminho do Carmelita não é extático, quer dizer, são chamados a corresponder ao projeto de Deus conforme cada época e contexto. A devoção a Virgem Maria requer constante releitura; manter-se atento à manifestação do Espírito que é viver a vida devocional e apostólica. O Escapulário como uma veste requer ressignificação, não em sua essência, mas na sua correspondência diante dos desafios de fé e serviço à Igreja e ao Evangelho<sup>11</sup>.

Os santos carmelitas buscaram viver uma devoção mariana de forma coesa com o discipulado a Cristo. E posteriormente outros escritos surgem para atestar a importância da verdadeira devoção mariana, isto é, do caminho de Maria a Cristo. Tal devoção deve ser sincera e incentivada, destruindo os abusos e falsas propagandas. As devoções como o Escapulário, Rosário são o sustento da piedade e auxiliam na busca da salvação na transformação do espírito e do coração<sup>12</sup>.

Esta prática de devoção à Santíssima Virgem é um caminho perfeito para ir e unir-se a Jesus Cristo, pois Maria é a mais perfeita e

<sup>8</sup> MIGUEL DE SANTOAGOSTINHO. *Tratado de Vida Mariana*. Curitiba: Carmo, 1994. p. 12-17.

<sup>9</sup> MIGUEL DE SANTO AGOSTINHO, 1994, p. 36-39.

<sup>10</sup> COPSEY, Richard. Simon Stock and the Scapular Vision. In: *The Journal of Ecclesiastical History*. Cambridge: Cambridge University Press, v. 50 (4), p. 652-683, 1999.

<sup>11</sup> McMAHON, Patrick Thomas. *The Scapular: Re-appropriating na ancient symbol for a modern word*. Aylesford: [S. n.], 1999.

<sup>12</sup> MONTFORT, São Luís Maria Grignon. *Tratado da verdadeira devoção à Santíssima Virgem*. 19. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. p. 14.



a mais santa das criaturas, e Jesus Cristo, que veio perfeitamente a nós, não tomou outro caminho em sua grande e admirável viagem. [...] O Altíssimo desceu perfeita e divinamente até nós por meio da humilde Maria, sem nada perder de sua divindade e santidade; e é por Maria que os pequeninos devem subir perfeita e divinamente ao Altíssimo sem reccar coisa alguma<sup>13</sup>.

A devoção a Mãe de Misericórdia transpõe o coração contrito, pois se torna a compreensão do amor e confiança do amor divino que é direcionado para a humanidade. Uma devoção que compreende as tramas do tempo e confia inteiramente na ação divina como superação de todo mal; a Mãe de Jesus nos leva a viver a esperança feliz da vida eterna<sup>14</sup>. Tito Brandsma acrescenta que neste peregrinar salvífico é preciso que os carmelitas assumam a vocação de ser como Maria. O *fiat* de Maria deve ser inspiração para que Cristo cresça em nós a ponto de sermos capazes de dizer como São Paulo, “já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim” (Gl 2,20)<sup>15</sup>. O *fiat* mariano é o modelo para o carmelita que deseja servir ao Evangelho, não se trata de benefícios e privilégios, mas de compadecer com a humanidade e servir como Cristo nos ensinou<sup>16</sup>. Deve-se levar em consideração que o mistério da Encarnação é sinal de autocomunicação entre Deus e a humanidade; Maria, Mãe do Senhor é este modelo de diálogo e anúncio<sup>17</sup>. O anúncio que levará a viver a consagração até aos pés da Cruz, junto de Cristo quando de fato assume a filiação mariana e a dimensão do discipulado: “Mulher, eis o teu filho; filho, eis a tua Mãe” (Jo 19,26-27). A vida devota que se dará numa constância e firme determinação de progredir em virtude e graça.

*Importa muito, e acima de tudo, uma grande e firme determinação de não parar até chegar à fonte de água viva, venha o que vier, suceda o que suceder, custe o que custar, murmure quem murmurar, quer chegue ao fim, quer morra no caminho ou falte coragem para os sofrimentos que nele se encontram. Ainda que o mundo venha a baixo havemos de prosseguir*<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> MONTFORT, 1992, p. 36.

<sup>14</sup> LIGÓRIO, Santo Afonso de. *As glórias de Maria*. Aparecida: Editora Santuário, 2013.

<sup>15</sup> CHALMERES, Joseph. *O Deus da nossa contemplação*. Carta do prior geral à Família Carmelitana, 1 jan. 2004, n. 17.

<sup>16</sup> HENSE, Elisabeth. The Martyrdom of Titus Brandsma. *In: Carmelus*, n. 64, fasc. 1, p. 83-102, 2017.

<sup>17</sup> RAHNER, Karl. *Maria, Madre del Señor*. Barcelona: Herder, 2012.

<sup>18</sup> SANTA TERESA. *Caminho de perfeição*. São Paulo: Paulinas, 1979. p. 125.



A vida carmelita é uma peregrinação e está intimamente ligada à Cruz de Cristo e a Maria Santíssima como modelo de Igreja. O evento da Cruz se torna sinal de esperança segura e de consolação por meio da devoção mariana. A vida mariforme do carmelita se torna uma comunicação entre Deus e a humanidade. Sabe-se que Cristo é o Salvador, mas Maria Santíssima é intercessora em favor dos seus filhos e filhas. O Escapulário incentiva a conversão do coração, a oração incessante pela paz e a participação na Eucaristia<sup>19</sup>. O santo jornalista ensina-nos que os carmelitas são “Irmãos de Nossa Senhora do Carmo”, pois antes mesmo de qualquer situação os carmelitas já devotavam suas vidas e orações a Nossa Senhora e a honrava com uma capela no Monte Carmelo se tornando como que cavaleiros de Nossa Senhora<sup>20</sup>. Deve-se destacar que mesmo com inteiro caráter mariano, Tito Brandsma manteve contato com outros ramos do cristianismo e dialogando com jovens e personalidades de sua época, sem perder seu caráter marial<sup>21</sup>.

“A devoção mariana é, depois da devoção cristológica, o maior combustível para as viagens sagradas”<sup>22</sup>. Para o Carmelo Maria é guia e se tornou uma copiosa proteção aos consagrados<sup>23</sup>. Nossa Senhora, Irmã e padroeira, recebe uma devoção especial e nela confiam os devotos que entregam a própria existência aos seus cuidados, se tornando seus servos e vassalos<sup>24</sup>. A devoção mariana se torna uma jornada para Deus, para a união divina com a Trindade, isto é, ao mesmo tempo o reino de Jesus e o reino de Maria coincidem nas almas piedosas<sup>25</sup>. Entende-se que Deus que habita a nossa existência, não deve ser somente objeto de nossa intuição, mas deve também manifestar-se na nossa vida e exprimir-se nas nossas palavras e ações. Vivendo na história, buscando o conhecimento de si mesmo e através do intelecto chegar a encontrar Deus na profundidade de sua própria vida<sup>26</sup>.

<sup>19</sup> PERRELLA, Salvatore, OSM. Le “mariofanie”: presenza segno e impegno della Vergine glorificata nella storia. “Dono” per la fede e “sfida” per la ragione. Alcune annotazioni. In: *Marianum*. Roma: Marianum, v. 67, p. 51-153, 2005, p.130-140.

<sup>20</sup> BRANDSMA, Tito. *Carmelite mysticism historical sketches*. [S. l.: s. n.].

<sup>21</sup> ROMERAL, Fernando Millán. Tito Brandsma: un pioniere del ecumenismo em el Carmelo. In: *Miscelanea Comillas*, v. 76, n. 148, p. 213-231, 2018, p. 219-222.

<sup>22</sup> SIBILIO, Vito. Su alcuni aspetti della Marilogia Medievale. In: *Marianum*. Roma: Marianum, v. 66, p. 623-658, 2004.

<sup>23</sup> O'DONNELL, Christopher. *A Loving Presence, Mary and Carmel: A Study of the Marian Heritage of the Order*. Melborn, Austrália: Carmelite Communications, 2000. p. 56.

<sup>24</sup> O'DONNELL, 2000, p. 66.

<sup>25</sup> O'DONNELL, 2000, p. 92-93.

<sup>26</sup> BRANDSMA, Tito. Experiência de Deus e nova cultura Fonte: O discurso de Frei Tito sobre o conceito de Deus, em Nijmegen no ano de 1932. In: BOAGA, Emanuele;



Como Mãe de Jesus e nossa, ela é modelo de discipulado e influencia maternalmente no caminho da perfeição. Compreende-se que é o Espírito Santo que atua, mas conta-se com a intercessão de Maria<sup>27</sup>. Busca-se imitar Maria para viver essa relação filial e apostólica, numa abertura aos planos de Deus (Lc 1,29ss), fidelidade a Palavra (Lc 1,38), fidelidade ao Espírito Santo (Lc 1,35), união esponsal com Cristo (Lc 2,35; Jo 2,4ss), doação e confiança (Jo 19,25ss), confiança e testemunho escatológico (Ap 12,1)<sup>28</sup>. Pode-se dizer que no processo contemplativo é o coração o núcleo de nossa identidade e ele nos leva a conhecer o nosso interior que permite assumir uma atitude de abertura para Deus<sup>29</sup>.

## 2 Tito Brandsma: o ideal carmelita é conformar-se a Maria Santíssima

A devoção a Maria, mãe de Jesus, inspira ao serviço e termos um espírito de abertura a Deus – *vacare Deo*. Serviço que se torna um louvor a Deus realizado com espírito de obediência como é apresentado nas bodas de Caná – “já não têm vinho” e completa “fazei tudo quanto ele vos disser” (João 2,3-5)<sup>30</sup>. Acredita-se que devemos ser luzeiros que transmitem a luz do mundo e para isso os corações devem estar livres e abertos para acolher o Senhor e para sermos portadores de Deus<sup>31</sup>. Tal compreensão carmelita está em consonância com o que a Igreja explanará na *Signum Magnum*, ou seja, devemos honrar Jesus Cristo e a Virgem Santa com a devota imitação das suas sublimes virtudes. É a imitação de Jesus Cristo que nos leva à santidade absoluta do Pai celeste, mas, também, a imitação da Virgem Maria, torna o seguimento de Cristo mais

---

COTTA, Augusta de Castro. *Testemunhos de vida: a espiritualidade carmelitana na vida de nossos santos*. Roma, 2001, p. 50.

<sup>27</sup> BIFET, Juan Esquerda. *María y nuestra vida*. In: *Revista de Espiritualidad*, n. 55, p. 45-66, 1996, p. 56.

<sup>28</sup> BIFET, 1996, p. 64.

<sup>29</sup> DÖLLE, Constant. *O caminho de Tito Brandsma*. Prisioneiro no tempo de Hitler. Belo Horizonte: O Lutador, 2014. No caminho de Tito Brandsma, p. 9.

<sup>30</sup> ROMERAL, Fernando Millán. *St. Titus Brandsma – A modern martyr – the price of true faith in Christ*. [S. l.: s. n.].

<sup>31</sup> BRANDSMA, Tito. *Estar em gestação como Maria*. Fonte: colocação feita no congresso mariano de Tongerlo em 1936. In: BOAGA; COTTA, 2001, p. 51.



amável e fácil<sup>32</sup>, isto significa, a Igreja compreende esse salutar caminho na expressão “*Per Mariam ad Jesum*”<sup>33</sup>.

O desejo de ir para o céu é comum entre os cristãos e ao assumir o Batismo somos abençoados por Deus e o testemunho da Virgem Maria é sublime, pois ensina acolher o Verbo encarnado. A Igreja reconhece em Maria seu serviço livre e sua participação nos sofrimentos de Cristo o que permite que recorramos a sua intercessão para chegar ao Filho e ao céu<sup>34</sup>. A própria vida de Maria de Nazaré se torna um caráter da devoção. Tito Brandsma destaca a atenção voltada para Maria como Mãe de Deus. Conformer-se a Maria é doar-se a Cristo; é união e imitação<sup>35</sup>. A imitação a Cristo chega aos extremos como foi à entrega dos mártires, uma ação livre e de inteira confiança no céu.

São Tito Brandsma como se sabe esteve em meio aos terrores do Nazismo, pois os carmelitas holandeses reagiram aos rigores da ocupação e da guerra. O frade jornalista diante do cárcere e sofrimento floresceu na perfeição do amor cristão. Relata-se que em Scheveningen, o espírito contemplativo de Brandsma transformou a sua cela solitária num refúgio de paz e alegria. Em estado de felicidade por estar a sós com Cristo, o frade passou boa parte do tempo orando e escrevendo<sup>36</sup>. Conquanto a devoção a Nossa Senhora permaneceu e se tornava significativa em seu cárcere, como lemos no relato da celebração da festa de Senhora do Escapulário:

*A festa é celebrada em meio ao ódio e desespero, aos estampidos de botas, aos slogans enganosos e ao sentimento de morte próxima, longe dos confrades e da família. Dão-se as mãos e sabem que podem contar com a proteção de Nossa Senhora do Carmo. Sabem-se ligados a toda a Família Carmelita do mundo livre. No final rezam a oração “Salve, Rainha”, emocionando-se com as palavras: “Gemendo e chorando neste vale de lágrimas”<sup>37</sup>.*

<sup>32</sup> *Signum Magnum*, n. 8.

<sup>33</sup> *Signum Magnum*, n. 9.

<sup>34</sup> BALTHASAR, Hans Urs von. *María hoy*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1988. p. 30-31.

<sup>35</sup> BRANDSMA, TITO, *Carmelite mysticism historical sketches*.

<sup>36</sup> SMET, Joachim. *Los carmelitas: una historia de los hermanos de Nuestra Señora del Monte Carmelo*, vol. IV, El período moderno 1750-1950. Darien, 1985.

<sup>37</sup> DÖLLE, 2014, p. 43.



A história de Tito Brandsma nos faz compreender que o amor é uma viagem, uma busca, uma peregrinação, mas, também é uma luta. O amor é principalmente uma decisão, um compromisso com o outro. Para o místico é a busca incessante por Deus<sup>38</sup>. Maria, a Mãe do Carmelo se torna o modelo desde a Anunciação até os momentos de tamanha dor aos pés da Cruz<sup>39</sup>. A peregrinação terrestre do cristão deve ser espelhada em Maria de Nazaré, pois nos mostra como é sermos discípulos e profetas de Jesus<sup>40</sup>. No poema *A flor de maio* (1914) de Tito Brandsma sintetiza-se essa compreensão:

*Alguma vez você já viu um campo em esplendor floral?  
Onde no verde brilhante do prado  
Uma mistura de cores, maravilhosamente suave,  
Encantou seu olhar?  
E não contou, nesse campo risonho  
todos os tipos de flores  
De quase todas as cores  
Para louvá-las todas?  
Mas nenhuma querida e feliz flor poderia  
Como à margarida,  
Cujas pétalas brancas circundam o sol  
Irradiando do coração.  
É como se apontasse para Maria,  
Cujo coração dourado em auréolas  
De prata por todos os lados  
Faz refletir a virtude.  
Também no céu – verdejante prado –  
Onde as mais belas flores luzem,  
Não há nenhuma que se compare à Flor de Maio  
Para comparar<sup>41</sup>.*

Maria Santíssima se destaca na comunhão dos Santos e nós somos chamados a viver essa dimensão de santidade. Considerar a

<sup>38</sup> BRANDSMA, TITO, *Carmelite mysticism historical sketches*.

<sup>39</sup> CHALMERS, Joseph. *Rumo à terra do Carmelo*. Uma carta do prior geral para a Família Carmelitana por ocasião do 550º aniversário da Bula “Cum Nulla”, [S. l.: s. n.], 2002. n. 51.

<sup>40</sup> PINHO, José Eduardo Borges de. O culto à Virgem Maria na religiosidade popular – Uma perspectiva teológico-sistemática. In: *Didaskalia*, n. XXXV, p. 433-456, 2005, p. 449.

<sup>41</sup> Poema de Tito Brandsma traduzido por frei Bruno Castro Schröder. Publicado em: *Carmelrozen*, Vol. III, maio 1914, p. 17. Província Carmelitana Holandesa. Publicado em: Instituto Titus Brandsma, 2020.



pessoa humana como imagem de Deus é também olhar para a dimensão enquanto criatura e para sua situação pós-temporal (eternidade), pois o mundo é passageiro e o ser histórico não se expressa na forma completa, pois só acontecerá na comunhão pessoal com Deus<sup>42</sup>. O Espírito Santo conduz a pessoa humana na história e oferece a participação na comunhão trinitária<sup>43</sup>. Tal união se dá numa habitação profunda em nosso ser. Santo Atanásio demonstra que tal unidade pode ser vista quando a Virgem Santíssima se tornou templo do Amor que se mostrou ao mundo. A encarnação se deu pelo Amor divino que se compadeceu da fraqueza humana e da nossa submissão à morte. Deus ao tomar um corpo semelhante ao nosso se fez visível e conhecido, fez para salvar a humanidade da corrupção da morte que se tornou nula para aqueles que morrem em comunhão com Cristo<sup>44</sup>. O que entendemos pelas palavras de Santa Teresa nesse processo humano de transformação, de sair de si e permitir que a graça nos preencha: “Que bom amigo sois, Senhor meu! Como tendes paciência acariciando a alma, à espera de que se amolde à vossa condição”<sup>45</sup>.

Para o Carmelo, seja na confiança filial e no patrocínio do título da Ordem <sup>46</sup> observa-se dedicação na oração e confiança em todas as dimensões humanas<sup>47</sup>. Maria se torna advogada suprema e socorro derradeiro, um ícone da Mãe da misericórdia e ressurreição<sup>48</sup>. Para Tito Brandsma se destaca o relato que dias antes da sua morte entregou o rosário construído com pedacinhos de madeira à enfermeira a qual lhe explicou que por não saber rezar o objeto seria inútil. Porém, insistiu o frade aprisionado que rezasse ao menos a última parte da Ave-Maria para que reconhecendo suas faltas obtivesse o perdão<sup>49</sup>. Toda essa dimensão antropológica e mariana faz compreender a fé do santo carmelita que assume a Cruz como um elo de amor incondicional, uma experiência de

<sup>42</sup> ARANDA, Antônio. *A imagem de Deus*. [S. l.: s. n.]. p. 95-108, p. 98.

<sup>43</sup> ARANDA, p. 105.

<sup>44</sup> SANTO ATANÁSIO. *A encarnação do verbo*. [S. l.: s. n.]. p. 59-97.

<sup>45</sup> SANTA TERESA. *Livro da Vida*. São Paulo: Paulus, 2010. p. 59.

<sup>46</sup> CARROLL, Eamon R. “The Marian Spirituality of the Medieval Religious Orders: Medieval Devotion to Mary Among the Carmelites”. *Marian Studies*: Vol. 52, Article 11, 2001, p. 223.

<sup>47</sup> BOFF, Clodovis. *Mariologia social: O significado da Virgem para a Sociedade*. São Paulo: Paulus, 2006. p. 63.

<sup>48</sup> BOFF, 2006, p. 205.

<sup>49</sup> ROMERAL, Fernando Millán. *Tito Brandsma*. Portugal: Ordem do Carmo, 2018. p. 127.



abandono e confiança, de solidão a abraço entre Deus e a humanidade<sup>50</sup>. Cristo ensinou o caminho de obediência e escuta do Pai que O enviou (Jo 6, 38) e que Ele se fez obediente até a morte e morte de Cruz (Fl 12, 8). Todos são chamados a tomar a Cruz (Mt 16,24) a tal ponto de buscar a vida escondida em Cristo ressuscitado (Col 3, 3-4)<sup>51</sup>. Tito Brandsma propagou o ideal de um ser humano que vive a liberdade e a dignidade humana<sup>52</sup>. À luz do mistério de Cristo crucificado e ressuscitado permite refletir que os sofrimentos dão evasão para viver a fé como o lugar onde o poder vivificador do Senhor se manifesta luminosamente. “Portanto, alegrar-me-ei nas minhas fraquezas, para que o poder de Cristo habite em mim” (2 Cor 12, 9-10)<sup>53</sup>. Para o carmelita holandês o propósito de santidade está em vivê-lo não só depois da morte, mas já na vida mortal, isto significa, ter oportunidade de sentir a presença de Deus e a doçura da glória celestial já neste mundo<sup>54</sup>. “Este viver na presença de Deus, este colocar-se diante da face de Deus, é uma característica que os filhos do Carmelo herdaram do grande Profeta: *Conversatio nostra in coelis est* ‘A nossa conversa está no céu’ ”<sup>55</sup>.

A caminhada mariana dos carmelitas ensinada por Tito Brandsma está inteiramente ligada ao mistério da ressurreição. O corpo não é eliminado, mas situado na transitoriedade desse mundo em preparação para sua exaltação que se dará no “novo homem” (Ef 2,15; 4,24) e na “nova criação” (2 Cor 5,17; Gal 6,15). Pois, a fé e a esperança daqueles que “possuem as primícias do Espírito” (Rm 8,23) está na vida eterna<sup>56</sup>. Pela oração se compreende que os aspectos mundanos são apegos e que nossa alma anseia pela verdade autêntica que acontece no abandonar-se no itinerário existencial de conhecimento de si mesmo pela oração

<sup>50</sup> VILELA, Renê Augusto Silva. Tito Brandsma e experiência de Deus em meio ao caos do Nazismo. In: *Encontros Teológicos*, v. 38, n. 1, p. 249-270, Florianópolis, jan./abr, 2023, p. 250.

<sup>51</sup> SILVANO, Juan Nepote. *Instituição dos primeiros monges*. Livro da Instituição dos Primeiros Monges Fundados no Antigo Testamento e que perseveraram no Novo. Madrid, 1958. p. 9.

<sup>52</sup> ROMERAL, [S. l.: s. n.].

<sup>53</sup> PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA. “*Che cosa è l'uomo?*” (Sal 8,5). Un itinerario di antropologia bíblica. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2019.

<sup>54</sup> OGÓREK, Pawel Placyd. Duchowość karmelitańska. In: *Studia Włocławskie*, v. 14, p. 181-192, 2012, p. 184.

<sup>55</sup> BRANDSMA, Tito, *Carmelite mysticism historical sketches*.

<sup>56</sup> PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, 2019.



e a reflexão<sup>57</sup>. Encontrar-se na presença de Deus é o mais fundamental valor carmelita, uma disponibilidade total a Deus à medida que nos tornamos mais conscientes da presença divina em nossa vida<sup>58</sup>. Sentir a compaixão divina para conosco nos levará a ser compassivos para com a humanidade. A compaixão não pode ser confundida com fraternidade e humanitarismo<sup>59</sup>. Tito Brandsma traz a dimensão humana em busca da íntima união com Deus, atingindo a ápice na oferta de sua vida com a vida de Cristo nos horrores de Dachau<sup>60</sup>.

O misticismo é uma união especial de Deus com o homem, é tomada consciente da presença de Deus. Unir-se a Deus, uma unidade mútua de amor num movimento recíproco de aproximação. Em nenhum outro lugar Deus está tão próximo como dentro de nós mesmos<sup>61</sup>. A teologia de Brandsma é enfaticamente mariana. Nossa Senhora é um sinal que nos proporciona conhecer como Deus viveu e trabalhou. Mais que um exemplo, Maria nos ensina a dirigir o nosso olhar para Deus. O misticismo entra em ação concreta no seu compromisso social<sup>62</sup>.

### 3 A vida mariforme é entregar-se a Cristo

A união a Cristo leva o carmelita ao Calvário, que repousa no abraço ensanguentado de Jesus na Cruz. Tito Brandsma se sentiu abraçado, acolhido e acompanhado de Deus, a tal ponto de se alegrar e desejar permanecer nessa companhia, pois contempla o divino e não mais se perde com as coisas desse mundo<sup>63</sup>. A humanidade de Cristo nos faz sentir suas dores e sofrimentos; torna-se o modelo de resistência aos apelos deste mundo. O carmelita acompanha os passos de Jesus no deserto e se entrega em oração. Na humanidade de Cristo vemos o convite para partilhar a sua

<sup>57</sup> WELCH, John. *As épocas do coração*. A dinâmica espiritual da vida carmelitana. Curitiba: Editora do Carmo, 2003. p. 15.

<sup>58</sup> McMAHON, p. 2-3.

<sup>59</sup> ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia de Bolso, 1995. p. 15-16.

<sup>60</sup> O'NEILL, MICEAL. *O Carmelo, uma paixão por Deus, pela humanidade, na fraternidade*. Em um mundo em transformação. Capítulo Provincial da Província Carmelitana Fluminense, Jundiá, São Paulo, jan. 23-27, 2023.

<sup>61</sup> BOS, J. M. Titus Brandsma: Getuige van God. In: *Acta Theologica Supplementum*, n. 33, p. 174-189, 2022, p. 176-178.

<sup>62</sup> BOS, 2022, p. 179.

<sup>63</sup> VILELA, 2023, p. 266.



divindade<sup>64</sup>. Trata-se de uma aventura e crescimento no amor, mesmo sendo um processo doloroso nos confiamos à graça divina<sup>65</sup>. Buscar-se-á converter o deserto em um Carmelo, isto é, frutificar na propagação da justiça, paz e a segurança eterna<sup>66</sup>. O frade holandês, agora santo, sempre recomendou aceitação dos sofrimentos, pois devemos considerar a vida como uma Via Crucis, Cruz carregada com alegria e coragem, porque Jesus, com o seu exemplo e a sua graça, tornou-a leve. Estando preso, sozinho e aflito em Scheveningen escreveu que se sentia alegre a tal ponto de gritar, pois o Senhor estava próximo; sentia-se livre, pois seu destino estava em unir-se a Deus. Na prisão de Kleve, experimentou o Calvário consigo mesmo, sentimento de abandonado, pois sabia que seria enviado para Dachau, um lugar com destino marcado, ou seja, a morte para este mundo<sup>67</sup>. Mas, diante da decepção, figurativamente neste Jardim do Getsêmani, fica dolorosamente claro para Tito que ele deve abrir mão de suas próprias expectativas e se oferece a Deus, encontrando o que há de mais essencial em sua existência, a purificação que leva à vida eterna<sup>68</sup>.

O aceite dos sofrimentos está vinculado ao Evangelho de João (Jo 19,25), no relato da crucificação de Jesus, Maria sua mãe estava aos pés da cruz. Enquanto carmelitas contemplamos a Mãe que olhava para aquela cena da Cruz; Tito Brandsma nos traz uma nova perspectiva, pois somos chamados a contemplar, também, pelos olhos de Jesus, que vê sua mãe de pé diante da Cruz. Mesmo esmagada pela dor, não desfalece. A Cruz se torna para os carmelitas dois martírios, o de Jesus por excelência e o de Maria martirizada na alma. A Igreja assumirá essa mesma dimensão na carta *Redemptoris Mater* incentiva a Igreja a continuar seguindo as pegadas do itinerário percorrido pela Virgem Maria, pois na peregrinação da fé, manteve-se fiel e unida ao Filho até a Cruz<sup>69</sup>. Maria é a bem aventura:

*A fé de Maria é, pois, um ato de amor e docilidade, livre, apesar de suscitado por Deus, misterioso como misterioso é sempre o encontro entre*

<sup>64</sup> McMAHON, p. 2.

<sup>65</sup> CHALMERS, 2002, n. 14.

<sup>66</sup> SILVANO, 1958, p. 45.

<sup>67</sup> HENSE, 2016, p. 238.

<sup>68</sup> ROMERAL, [S. l.: s. n.].

<sup>69</sup> *Redemptoris Mater*, n. 2.



*a graça e a liberdade. Esta é a verdadeira grandeza pessoal de Maria, sua bem-aventurança, confirmada pelo mesmo Cristo*<sup>70</sup>.

Na Cruz, Maria assume uma nova maternidade, a da Igreja que está simbolizada em e por São João. Aquela que é a cheia de graça por ser a Mãe de Verbo encarnado nos faz sintetizar o mistério da mulher indicada em Gênesis (3,15), no início da Criação e depois vista em Apocalipse (12,1), no final da história da salvação. Maria que se torna reflexo da Igreja, pois juntamente com os Apóstolos (At 1,14), testemunha a presença do Espírito Santo<sup>71</sup>. A intercessão e imitação de Cristo nos faz desejar conformar-nos com Maria para desfrutar mais plenamente o relacionamento com Deus. Devemos deixar Maria viver em nós, sermos seus servos (escravos); uma vida tão semelhante a Maria que deveria viver com, em, através e para Maria<sup>72</sup>. Assumir as características marianas, virgindade e pureza de coração e alma, ser como Maria na confiança no plano da salvação<sup>73</sup>. Transpõe a consciência da fé e piedade, pois a devoção a Maria Santíssima tem relevância na solidariedade que envolve todos os membros do Povo de Deus numa história de salvação que continua a ser realizada na história<sup>74</sup>. A teologia mariana que Tito Brandsma propagou desembocará nos dizeres da *Lumem Gentium*:

*Pelo dom e missão da maternidade divina, que a une a seu Filho Redentor, e pelas suas singulares graças e funções, está também a Virgem intimamente ligada, à Igreja: a Mãe de Deus é o tipo e a figura da Igreja, na ordem da fé, da caridade e da perfeita união com Cristo*<sup>75</sup>.

Maria, Irmã dos Carmelitas é educadora mais perfeita que através do exemplo de sua vida se tornou inspiração e a razão de ser da Ordem Carmelita. Maria se torna o propósito e a forma de vida da Ordem Carmelita e da busca pela santidade<sup>76</sup>. Nos versos do poema *Oração à Maria* (1914), Tito sintetiza essa devoção, caminhada, confiança e esperança:

<sup>70</sup> CANTALAMESSA, Raniero. *Maria um espelho para Igreja*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 1992. p. 47.

<sup>71</sup> *Redemptoris Mater*, n. 24.

<sup>72</sup> BRANDSMA, Tito. *Carmelite mysticism historical sketches*.

<sup>73</sup> SAGGI, Ludovico. *Our Lady of Mount Carmel*. [S. l.: s. n.].

<sup>74</sup> PINHO, 2005, p. 450-452.

<sup>75</sup> *Lumem Gentium*, n. 63.

<sup>76</sup> OGÓREK, 2012, p. 188.



*Flor dos belos caminhos do Carmelo,  
Videira carregada em flor,  
Luz, que por teu brilho e esplendor  
elevas ao fulgor do Céu,  
Virgem, escolhida para ser mãe,  
Exaltada por teu poder,  
Mãe, mais doce e terna,  
Que enlevo terreno não conheceu,  
Senão somente o do Senhor,  
Estrela do Mar, conceda-me um penhor,  
Para que guieis vossos irmãos do Carmelo  
Conduz à Pátria Celestial<sup>77</sup>.*

Maria Santíssima assume uma singularidade absoluta no estado de santidade. Recebe dos devotos uma veneração que está vinculada estreitamente ao próprio Cristo<sup>78</sup>. Maria é a mãe da graça, a mãe do Deus-homem Cristo<sup>79</sup>. No campo de concentração, nos relatos do místico Brandsma, conta-se que em seu breviário continha a imagem de Nossa Senhora do Carmo entre outros santos. A devoção a Maria o fortificava quando contemplava a legenda *Spes omnium Carmelitarum* (a esperança de todos os carmelitas)<sup>80</sup>. Modelo de peregrinação para os Carmelitas que mergulham nas profundezas do Amor de Deus, como peregrinos que viajam nas pegadas de Jesus Cristo. Uma jornada que é ao mesmo tempo profundamente solitária e profundamente comum com os que assumem esse ideal de vida<sup>81</sup>. Maria teve que caminhar pela fé e penetrou no mistério do plano de Deus e no mistério de seu Filho; ponderou tudo que lhe aconteceu e guardou tudo em seu coração para seguir para onde Deus desejasse levá-la (Lc 2,19.51). Maria, mãe de Jesus, foi contemplativa, melhor, uma amiga amadurecida de Deus que busca a realidade com os olhos de divinos; e que ama o que vê, pois sentiu com o coração de

<sup>77</sup> Poema de Tito Brandsma traduzido por frei Bruno Castro Schröder. Publicado em: *Carmelrozen*, Vol. III, julho de 1914, p. 49. Província Carmelitana Holandesa Publicado: Instituto Titus Brandsma, 2020.

<sup>78</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *Maria, Madre de la redención*. Bases religiosas del misterio de Maria. Madrid: Ediciones Fax, 1969. p. 127.

<sup>79</sup> SCHILLEBEECKX, 1969, p. 147.

<sup>80</sup> BOS, 2022, p. 184.

<sup>81</sup> FROHLICH, Mary. Pilgrimage and the roots of carmelite spirituality. *In: Studies in Spirituality*, p. 99-116, 2015.



Deus<sup>82</sup>. Sabe-se que é pela fé que nos tornamos conscientes da presença de Deus dentro de nós e nas pessoas que encontramos<sup>83</sup>.

Somos criados para a alegria e tendo Cristo como exemplo assumimos a coragem de entrar em conflito com o mundo; este mundo que se torna cruel e fez morrer Cristo na Cruz. Assumimos o caminho da Cruz com alegria, por sermos filhos de Rei<sup>84</sup>. Tito Brandsma absorveu a fala da mística de Ávila: “Não se espantar com a cruz”<sup>85</sup>. Compreender o mistério da Cruz é entender a força do Cristo Ressuscitado; pela Cruz se experimenta o amor integral de Deus<sup>86</sup>. A relação com Deus faz com que o carmelita viva a radicalidade da busca por Deus; e estando diante da realidade do mundo, sendo profeta diante das necessidades, dramas e interrogações da humanidade<sup>87</sup>. Trata-se perseverar e permanecer em Cristo e Nele confiar:

*Se perseverar nesse exercício, espere tudo da misericórdia de Deus, sabendo que ninguém o tomou por amigo sem ser amplamente recompensado. A meu ver, a oração não é outra coisa senão tratar intimamente com aquele que sabemos que nos ama, e estar muitas vezes conversando a sós com ele<sup>88</sup>.*

Tito Brandsma nos leva a entender o que a Igreja compreende de Nossa Senhora, ou seja, Maria Santíssima tem uma condição fundamental que é a santidade, pois é toda santa<sup>89</sup>. Sua disponibilidade se torna a abertura da humanidade para acolher a iniciativa divina da autocomunicação de Deus em Jesus Cristo. A ação divina se manifesta em busca da transformação do ser humano e da história, a instauração de uma vida nova. Maria, está repleta da graça divina nos ensina a viver uma relação radical

<sup>82</sup> CHALMERES, 2004, p. 19.

<sup>83</sup> CHALMERES, 2004, p. 21.

<sup>84</sup> BRANDSMA, Tito. *A Mística da Paixão*. Fonte: apontamentos vários para retiros; e a anotação feita por Frei Tito para a conversa de Sexta-feira Santa de 1942; e trechos do “diário” escrito na prisão de Scheveningem. In: BOAGA; COTTA, 2001, p. 52.

<sup>85</sup> SANTA TERESA, 2010, p. 87.

<sup>86</sup> VILELA, 2023, p. 251.

<sup>87</sup> O’ NEILL, Fr. Míceál. O.Carm. *A Cruz é minha Alegria*. Carta do Prior Geral à família carmelitana por ocasião da canonização de Tito Brandsma. Curia Generalizia dei Carmelitani, 2022. p. 5.

<sup>88</sup> SANTA TERESA, 2010, p. 59.

<sup>89</sup> IWASHITA, Pedro K. Maria no Vaticano II: renovação na Mariologia. In: *Atualidade Teológica*, v. 48, p. 554-571, Rio de Janeiro, set./dez. 2014, p. 563.



com Cristo e a sermos serviçais ao projeto salvífico<sup>90</sup>. A Mãe de Deus nos ensina a nos conformarmos a Cristo e o Carmelo seguindo uma vida mariforme assume o ideal de união com Deus. “Maria é nosso modelo e mestra exatamente porque é perfeita discípula e imitadora de Cristo”<sup>91</sup>.

## Um rascunho final

O carmelita que se confia a Nossa Senhora entende sua entrega ao Espírito Santo, pois conforme as palavras de Paulo Apóstolo “sois o templo de Deus e que o Espírito de Deus habita em você. A caridade é derramada em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado” (I Cor 3,16; Rm 5,5)<sup>92</sup>. Maria, sendo a cheia de graça é a repleta do Espírito Santo o que para os carmelitas é o ideal das almas que se esforçam para subir em direção a Deus<sup>93</sup>. A própria história e tradição do Carmelo, bem como diversos santos inspiraram Tito Brandsma em sua devoção a Nossa Senhora, pois “Através de Maria o Carmelo percebe o ideal para o qual é atraído e que o atrai. Esta é uma vida de unidade em Deus, de união com Cristo, de caridade eficaz e salvífico para com os homens”<sup>94</sup>.

Não se deve pensar na imitação sem pensar na união, nem na união sem pensar na imitação. O frade holandês nos ensina que como Maria, sejamos outra mãe de Deus, que Deus também seja concebido em nós e gerado por nós. Que possamos transmitir a Palavra a toda criatura<sup>95</sup>. São Tito Brandsma nos ensina que conformar-se a Maria é viver uma devoção integral a Mãe de Deus, copiar suas ações diante do plano divino e permitir que o Espírito Santo nos guie e conduza nos caminhos da história. O olhar materno de Maria Santíssima nos permitirá compreender as necessidades e os sofrimentos da humanidade; a nos abirmos para a ação do Espírito Santo como Maria desde a anunciação até Pentecostes. Como discípulos teremos Maria Santíssima como modelo de entrega, escuta e serviço. Como carmelitas unidos a Cristo na Cruz contemplaremos Maria não com nossos olhos humanos, mas com os olhos divinos do Filho.

<sup>90</sup> PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. Teologia Mariana: Contribuições para a reflexão sobre a humanização de Deus. In: *ATEO*, v. 21, n. 57, p. 476-494, Rio de Janeiro, set./dez.2017, p. 478-480.

<sup>91</sup> CANTALAMESSA, 1992, p. 131-132.

<sup>92</sup> MALLEY, John. *Fundamental values of Carmelite spirituality*. [S. l.: s. n.], p.7-8.

<sup>93</sup> BRANDSMA, Tito. *Carmelite mysticism historical sketches*.

<sup>94</sup> CROIX, *Carmelite spirituality*.

<sup>95</sup> BRANDSMA, Tito. *Carmelite mysticism historical sketches*.



## Referências Bibliográficas

- ARANDA, Antônio. *A imagem de Deus*, p. 95-108 [S. l.: s. n.]
- ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia de bolso, 1995.
- BALTHASAR, Hans Urs von. *María hoy*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1988.
- BIFET, Juan Esquerda. María y nuestra vida. In: *Revista de Espiritualidad*, n. 55, p. 45-66, 1996.
- BOAGA, Emanuele; COTTA, Augusta de Castro. *Testemunhos de vida: a espiritualidade carmelitana na vida de nossos santos*. Roma, 2001.
- BOFF, Clodovis. *Mariologia social: O significado da Virgem para a Sociedade*. São Paulo: Paulus, 2006.
- BOS, J. M.. Titus Brandsma: Getuige van God. In: *Acta Theologica Supplementum*, n. 33, p. 174-189, 2022.
- BRANDSMA, Tito. *Carmelite mysticism historical sketches*. [S. l.: s. n.]. Disponível em: <https://www.ewtn.com/catholicism/library/carmelite-mysticism-historical-sketches-12627>.
- CANTALAMESSA, Raniero. *Maria um espelho para Igreja*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 1992.
- CARROLL, Eamon R. “The Marian Spirituality of the Medieval Religious Orders: Medieval Devotion to Mary Among the Carmelites”. *Marian Studies*: vol. 52, article 11, 2001. Disponível em: [https://ecommons.udayton.edu/marian\\_studies/vol52/iss1/11](https://ecommons.udayton.edu/marian_studies/vol52/iss1/11).
- CHALMERS, Joseph. *Rumo à terra do Carmelo*. Uma carta do prior geral para a Família Carmelitana por ocasião do 550º aniversário da Bula “Cum Nulla”, [S. l.: s. n.], 2002.
- CHALMERES, Joseph. *O Deus da nossa contemplação*. Carta do prior geral à Família Carmelitana, 1 jan. 2004.
- COPSEY, Richard. Simon Stock and the Scapular Vision. In: *The Journal of Ecclesiastical History*. Cambridge: Cambridge University Press, v. 50 (4), p. 652-683, 1999.



DE LA CROIX, Paul Marie. *Carmelite Spirituality*. [S. l.: s. n.]. Disponível em: <https://www.ewtn.com/catholicism/library/carmelite-spirituality-12567>.

DÖLLE, Constant. *O caminho de Tito Brandsma*. Prisioneiro no tempo de Hitler. Belo Horizonte: O Lutador, 2014.

FROHLICH, Mary. Pilgrimage and the roots of carmelite spirituality. *In: Studies in Spirituality*, p. 99-116, 2015.

IWASHITA, Pedro K. Maria no Vaticano II: renovação na Mariologia. *In: Atualidade Teológica*, v. 48, p. 554-571, Rio de Janeiro, set./dez. 2014, p. 563.

JOÃO PAULO II. *Carta encíclica Redemptoris Mater*, 1987.

HENSE, Elisabeth. Beato Titus Brandsma. *In: Mysterion*. n. 9, v. 2, p. 229-245, 2016.

HENSE, Elisabeth. The Martyrdom of Titus Brandsma. *In: Carmelus*, n. 64, fasc. 1, p. 83-102, 2017.

LADARIA, Luis F. *El hombre como tema teológico*. Cuestiones actuales de antropologia teológica. Roma: Pontificia Universidad Gregoriana. Facultad de teologia, 1994.

LIGÓRIO, Santo Afonso de. *As glórias de Maria*. Aparecida: Editora Santuário, 2013.

MALLEY, John. *Fundamental values of Carmelite spirituality*. [S. l.: s. n.].

McMAHON, Patrick. *Nine Themes in Carmelite Spirituality*. [S. l.].

McMAHON, Patrick Thomas. *The Scapular: Re-appropriating na ancient symbol for a modern word*. Aylesford: [S. n.], 1999.

MIGUEL DE SANTO AGOSTINHO. *Tratado de Vida Mariana*. Curitiba: Carmo, 1994. p. 12-17.

MONTFORT, São Luís Maria Grignon. *Tratado da verdadeira devoção à Santíssima Virgem*. 19 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.

NOVENA de N.S.C. com santos do Carmelo [S. l.: s. n.].

O'DONNELL, Christopher. *A Loving Presence, Mary and Carmel: A Study of the Marian Heritage of the Order*. Melborn, Austrália: Carmelite Communications, 2000.



O' NEILL, Fr. Míceál. O.Carm. *A Cruz é minha Alegria*. Carta do Prior Geral à família carmelitana por ocasião da canonização de Tito Brandsma. Curia Generalizia dei Carmelitani, 2022.

O'NEILL, MICEAL. *O Carmelo, uma paixão por Deus, pela humanidade, na fraternidade. Em um mundo em transformação*. Capítulo Provincial da Província Carmelitana Fluminense, Jundiaí – São Paulo, janeiro 23-27, 2023.

OGÓREK, Pawel Placyd. Duchowość karmelitańska. In: *Studia Wtoci-tawskie*, v. 14, p. 181-192, p. 2012.

PAULO VI. *Constituição dogmática Lumem Gentium*, 1964.

PAULO VI. *Exortação Apostólica Signum Magnum*, 1972.

PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. Teologia Mariana: Contribuições para a reflexão sobre a humanização de Deus. In: *ATeo*, v. 21, n. 57, p. 476-494, Rio de Janeiro, set./dez. 2017.

PERRELLA, Salvatore, OSM. Le “mariofanie”: presenza segno e impegno della Vergine glorificata nella storia. “Dono” per la fede e “sfida” per la ragione. Alcune annotazioni. In: *Marianum*. Roma: Marianum, v. 67, p. 51-153, 2005.

PINHO, José Eduardo Borges de. O culto à Virgem Maria na religiosidade popular – Uma perspectiva teológico-sistemática. In: *Didaskalia*, n. XXXV, p. 433-456, 2005.

PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA. “*Che cosa è l'uomo?*” (Sal 8,5). Un itinerario di antropologia bíblica. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2019.

RAHNER, Karl. *María, Madre del Señor*. Barcelona: Herder, 2012.

ROMERAL, Fernando Millán. *Tito Brandsma*. Portugal: Ordem do Carmo, 2018.

ROMERAL, Fernando Millán. Tito Brandsma: un pioneiro del ecumenismo em el Carmelo. In: *Miscelanea Comillas*, v. 76, n. 148, p. 213-231, 2018.

ROMERAL, Fernando Millán. *St. Titus Brandsma: A modern martyr – the price of true faith in Christ*. [S. l.: s. n.].

SAGGI, Ludovico. *Our Lady of Mount Carmel*. [S. l.: s. n.].

SANTA TERESA. *Caminho de perfeição*. São Paulo: Paulinas, 1979.



SANTA TERESA. *Livro da Vida*. São Paulo: Paulus, 2010.

SANTO ATANÁSIO. *A encarnação do verbo*. [S. l.: s. n.].

SCHRÖDER, Bruno Castro. Poemas traduzidos e publicado. In: *Carmelrozen*, vol. IV, jun. 1915, p. 44. Província Carmelitana Holandesa. Publicado: Instituto Titus Brandsma, 2022.

SIBILIO, Vito. Su alcuni aspetti della Marilogia Medievale. In: *Marianum*. Roma: Marianum, v. 66, p. 623-658, 2004.

SCHILLEBEECKX, Edward. *Maria, Madre de la redención*. Bases religiosas del misterio de Maria. Madrid: Ediciones Fax, 1969.

SILVANO, Juan Nepote. *Instituição dos primeiros monges*. Livro da Instituição dos Primeiros Monges Fundados no Antigo Testamento e que perseveram no Novo. Madrid, 1958.

SMET, Joachim. *Los carmelitas: una historia de los hermanos de Nuestra Señora del Monte Carmelo*, vol. IV, El período moderno 1750-1950. Darien, 1985.

VILELA, Renê Augusto Silva. Tito Brandsma e experiência de Deus em meio ao caos do Nazismo. In: *Encontros Teológicos*, v. 38, n. 1, p. 249-270, Florianópolis, jan./abr. 2023.

WELCH, John. *As épocas do coração*. A dinâmica espiritual da vida carmelitana. Curitiba: Editora do Carmo, 2003.



## III Jornada Brasileira de Estudos Patrísticos no Exterior

Conforme programação divulgada anteriormente, realizou-se em Roma, aos 08 de maio pp., no Pontifício Colégio Pio Brasileiro, a III JORNADA BRASILEIRA DE ESTUDOS PATRÍSTICOS NO EXTERIOR. O evento ficou sob a responsabilidade de dois membros da ABEPatri (Associação brasileira de Estudos Patrísticos), Pe. Edinei da Rosa Cândido, na parte de organização, e Pe. Rosemberg Batista Lopes, na parte de logística e secretaria.

O objetivo destas jornadas é estabelecer um vínculo com estudiosos e interessados da Patrística. Como boa parte deles se forma em Roma nos ateneus pontifícios, a cidade passa a ser um local natural para esse tipo de divulgação do trabalho realizado aqui no Brasil e, sobretudo, de cooptação de estudiosos que, uma vez concluída sua formação acadêmica, Mestrado e Doutorado, e de regresso ao Brasil, poderão desenvolver projetos e atividades na área dos Estudos Patrísticos, associar-se ao grupo dos patrólogos brasileiros, a ABEPatri, para partilha de pesquisa e experiências dessa área. (Vale a pena recordar que o atual Presidente dessa associação, o Prof. Dr. Marcos Augusto Ferreira Nobre, participou da II Jornada realizada em Roma no ano de 2013, aos 07 de maio, ocorrida no Instituto Oriental, sessão vespertina e no Pio Brasileiro, sessão noturna.)

Foi muita boa a acolhida no Colégio Pio Brasileiro de Roma por parte da direção e do corpo de estudantes residentes. O período da tarde, naquela quarta-feira, 08 de maio, iniciou com a visita às dependências da nova biblioteca desse colégio. Realocada e reinstalada no subsolo do edifício, no local da antiga lavanderia, atualmente encontra-se a parte de recepção e arquivo, e sob a Capela de Nossa Senhora Aparecida a parte reservada ao acervo. O pequeno grupo de patrólogos era composto de mestrandos e doutorando junto ao Instituto Patrístico Augustinianum. Eram eles: mestrandos Pe. Rosemberg Batista Lopes, Pe. Eliton Pagnussatto, Anderson Cândido Bento e o doutorando José Raimundo dos Santos Andrade Sales. À sessão noturna, a presença foi bem mais expressiva com estudantes, mestrandos e doutorandos, de várias áreas da Teologia que, juntamente como o Prefeito de Estudos, Pe. Geraldo Hackmann, se reuniram da sala Cura d' Ars do colégio. O tema da confe-





rência “A Caminho de Niceia”, proferido pelo Pe. Edinei, quis valorizar esse primeiro concílio ecumênico e lançar expectativas para a sua comemoração de 1.700 anos no ano que vem. (Surpreendentemente, no dia seguinte, anunciando o Jubileu 2025, o Papa Francisco citou o I Concílio de Niceia de 325). Indubitavelmente, este relevante tema da História da Igreja doravante atrairá muitas das atenções, sobretudo no ano vindouro. Ademais, o projeto de sinodalidade que Francisco tenta implantar em toda a Igreja pode encontrar em Niceia, e nos seus desdobramentos, importante referência. (Na última assembleia da ABEPatri, discutiu-se a possibilidade de organizar alguma coisa nesse sentido para o Brasil).

Voltando às jornadas no exterior, foram feitos contatos com outros estudantes e professores da área e espera-se poder retomar essa prática mais amiúde criando vínculos e compromisso entre os patrólogos em formação ou em atividade no exterior, com os poucos patrólogos que atuam no território nacional. Para tanto, é importante destacar a importância do apoio financeiro que garante a continuidade da proposta.

Fica aqui registrada a gratidão à ABEPatri, à FACASC (Faculdade Católica de Santa Catarina), instituição onde trabalha o Pe. Edinei, mentor da jornada, e ao Pontifício Colégio Pio Brasileiro pelo apoio logístico a essa iniciativa.

Nos dias 09 e 10 também foi possível participar do 50º. Encontro Patrístico de Antiguidades Cristãs no Instituto Augustinianum com o tema: “PAROLE PER DIRE DIO: il linguaggio teologico nell’antichità cristiana”. Foram muitas e variadas comunicações e algumas conferências.

Segue a programação completa do evento:

## Vespertino

---

### *Encontro com patrólogos e interessados nos Estudos Patrísticos (15h00-18h00)*

- 15h00: Acolhida dos participantes
- 15h15: Visita à biblioteca do Colégio Pio Brasileiro, sobretudo ao setor patrístico; partilha bibliográfica entre pesquisadores da área; doação ao acervo dos números atualizados da Revista Cadernos Patrísticos
- 15h45: Cafezinho
- 16h00: Início do encontro com apresentação individual
- 16h15: Trabalhos e pesquisas em andamento



- 17h15: Os Estudos Patrísticos no Brasil: conhecendo a ABEPatri (Associação Brasileira de Estudos Patrísticos) e outras propostas de iniciativas patrísticas
- 18h00: Encerramento da sessão vespertina

## **Noturno**

---

*Encontro com a comunidade acadêmica do Colégio Pio Brasileiro  
(20h30-22h00)*

- 20h30: Conferência: O caminho de Niceia – 1º Concílio Ecu-  
mênico (325), Prof. Dr. Pe. Edinei da Rosa Cândido
- 21h30: Debate
- 22h00: Encerramento

\*\*\*



# Diretrizes para autores a partir de 2024

Em conformidade com a ABNT 10520 atualizada em 19/07/2023 (para citações em documentos) e a ABNT 6023 corrigida em 24/09/2020 (para referências).

## FORMATAÇÃO DOS ARTIGOS

**Línguas:** são aceitos trabalhos redigidos em português, espanhol, italiano e francês, sempre na modalidade culta dessas línguas.

**Folha e margens:** folha em tamanho A4 (21cm x 29,7cm) com margem superior e esquerda de 3cm e inferior e direita de 2cm.

**Número de páginas:** entre 10 e 20 laudas (entre 25.000 e 35.000 caracteres com espaço para todo o corpo), com numeração progressiva no canto superior direito. A primeira lauda deve ser contada, mas não numerada.

**Fonte e entrelinhas (geral):** Times New Roman, tamanho 12, com espaçamento entre linhas de 1,5.

**Título do artigo:** fonte tamanho 14, negrito e centralizado. Título em fonte de caixa alta e subtítulo em letras minúsculas, em português e inglês.

**Dados do autor:** abaixo do título, colocar o nome do/a autor/a (ou autores/as), seguido da sigla do instituto acadêmico a que pertence. A seguir, em nova linha, pôr os dados acadêmicos do autor: a) títulos (a começar do mais importante), com respectiva área, instituição, cidade e ano; b) cargos acadêmicos atuais; c) cargos eclesiais atuais, se for o caso; d) e-mail.

**Resumo e palavras-chave:** abaixo do nome do articulista e separado dele por uma linha em branco, o título **RESUMO** seja escrito em fonte de caixa alta, negrito e centralizado, tamanho 12. Abaixo disso e separado por uma linha em branco, o texto do resumo justificado, com espaçamento entrelinhas de 1,0 e contendo de 200 a 500 palavras. A seguir, separado do texto anterior por uma linha em branco, três **Palavras-chave** com letras iniciais minúsculas, separadas entre si por ponto e vírgula. Na sequência, em mesma formatação, a versão em inglês, isto é, o **ABSTRACT** e as **Keywords**.





**Seções do texto:** além do resumo, explicitado acima, o artigo deverá conter uma seção introdutória, sob o título **INTRODUÇÃO**; o Desenvolvimento, com títulos específicos ligados ao tema discutido; as considerações finais, sob o título **CONCLUSÃO**; e o elenco das referências bibliográficas citadas no texto, sob o título **REFERÊNCIAS**.

**Seções e subseções do Desenvolvimento:** caso seja necessário criar subseções que deverão adotar a seguinte disposição progressiva:

Ex. :

## **1 PRIMEIRO NÍVEL**

### **1.1 SEGUNDO NÍVEL**

#### **1.1.1 Terceiro nível**

##### **1.1.1.1 Quarto nível**

**Corpo do texto (Introdução, Desenvolvimento e Conclusão):** justificado, parágrafos com recuo da primeira linha de 1,5cm em relação à margem esquerda da página e ainda:

– Havendo citação de títulos de livro no corpo de texto, esses devem vir destacados por itálico.

Ex.: Segundo a tradução da *Bíblia de Jerusalém*...

**Citações Diretas:** utilizamos o **sistema autor, data, página**, no próprio texto, com a indicação pelo sobrenome do autor (em letra inicial maiúscula), ano, volume da revista se for o caso, página/s. Exemplos:

**a) curtas (até 3 linhas):** sempre entre aspas duplas com referência no próprio texto, como exemplo:

“Apesar das aparências, a desconstrução do logocentrismo não é uma psicanálise da filosofia [...]” (Derrida, 1967, p. 293).

“Tu, porém, quando deres esmola, [...] e teu Pai, que vê no segredo, te recompensará” (Bíblia [...], 2011, Mt 6, 3-6, p. 1713).

Segundo Hendriksen (2014, p. 450), “observe a ordem: primeiro a ressurreição; depois, a vida, porque a ressurreição abre a porta para a vida imortal.”

“A promoção e proteção da saúde são essenciais para o bem-estar do homem e para o desenvolvimento econômico e social sustentável” (Organização Mundial da Saúde, 2010, p. xi).



De acordo com Maciel *et al.* (2019, p. 163), “os resultados dos testes mostraram uma maior prevalência de insatisfação com imagem corporal e uma proporção menor de risco para desenvolvimento de transtornos alimentares”.

“Houve sol, e grande sol, naquele domingo de 1888, em que o Senado votou a lei, que a regente sancionou” (Assis, 1994, v. 3, p. 583).

- b) longas (mais de 3 linhas):** fonte tamanho 10, justificada, com espaçamento entrelinhas de 1,0, recuo de 4cm em relação à margem esquerda da página, sem aspas, com referência no próprio texto.

Paradoxos são desconcertantes. Confrontados com um argumento aparentemente impecável que conduz a uma conclusão aparentemente ultrajante, ficamos confusos e perplexos. Por um lado, a conclusão parece falsa; por outro, parece ter de ser verdadeira. [...] Essa é a fonte do nosso fascínio; é por isso que há um problema (Olin, 2003, p. 21, tradução nossa).

A ortografia surge exatamente de um ‘congelamento’ da grafia das palavras, fazendo com que ela perca sua característica básica de ser uma escrita pelos segmentos fonéticos, passando a ser escrita de ‘uma palavra de forma fixa’, independente de como o escritor fala ou o leitor diz o que lê (Cagliari, 1985, p. 104 *apud* Suassuna, 1995, p. 55).

Somente Lucas preocupa-se em montar um cenário em que Jesus ensina o povo todo reunido e depois dirige uma palavra de ordem clara aos discípulos. O contexto literário reforça esta ideia, Jesus já havia proclamado a Palavra de Deus na sinagoga de Nazaré, a qual lhe conferia caráter messiânico. Esta Palavra gerava sinais pelas curas que ocorriam na Galileia (Perondi; Catenassi; Silva, 2013, p. 695).

**Citações Indiretas:** A indicação deve ser conforme o sistema autor-data. A indicação do número da página ou localização é opcional.

- a)** as chamadas de diversos documentos da mesma autoria, publicados em anos diferentes e mencionados simultaneamente, devem ter as suas datas em ordem cronológica, separadas por vírgula.

A **lógica do consumo** entrou no lugar da lógica da moral, assim, as pessoas passaram a ser fortemente analisadas



não pelo que elas são, mas pelo que elas compram. A ideia de compra também adentrou nas relações sociais, e as pessoas passaram a comprar afeto e atenção (Bauman, 1999, 2003, 2007).

- b)** as chamadas de diversos documentos de vários autores, mencionadas simultaneamente dentro dos parênteses, devem ser separadas por ponto e vírgula. Recomenda-se a indicação em ordem alfabética.

Diversos autores, salientam a importância do acontecimento desencadeador no início de um processo de aprendizagem (Cross, 1984; Knox, 1986; Mezirow, 1991).

**Observações:** No rodapé vão somente notas explicativas, em fonte tamanho 10, justificada, com espaçamento entrelinhas de 1,0 e com numeração consecutiva.

### **Referências:**

#### **a) Para livros:**

SOBRENOME, Nome. **Título**. Edição. Local de publicação: Editora, Data de publicação da obra.

Ex: MIRANDA, Mario de França. **Igreja Sinodal**. São Paulo: Paulinas, 2018.

BAUMAN, Zigmunt. **Globalização: as consequências humanas**. Tradução Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

#### **b) Para capítulo de livros:**

SOBRENOME, Primeiro Nome do autor do capítulo. Título do capítulo. *In:* SOBRENOME, Primeiro nome do autor. **Título da obra**. Local de publicação: Editora, ano de publicação, página inicial e final do capítulo.

Ex.: FELLER, Vitor G. Ao leitor de língua portuguesa. *In:* ZIZIOLAS, Ioannis. **Eucaristia e Reino de Deus**. São Paulo: Mundo e Missão; Florianópolis: ITESC, 2003. p. 7-10.

#### **c) Para artigos de periódicos:**

SOBRENOME, Primeiro nome do autor do artigo. Título do artigo. *In:* **Título da Revista**, Local de publicação, volume do exemplar, número do exemplar, página inicial e final do artigo, mês, ano de publicação.



Ex.: TABORDA, Francisco. A Conferência de Medellín como recepção do Vaticano II. *In: Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 51, n. 1, p. 115-132, jan./abr. 2019.

**d) Para artigos e/ou matéria de jornal:**

– **Com autor:** SOBRENOME, Nome. Título da matéria. **Nome do jornal**, cidade de publicação, numeração do ano e/ou volume, número (se houver), dia, mês e ano da publicação, seção (se houver) e a paginação correspondente.

Ex.: OTTA, Lu Aiko. Parcela do tesouro nos empréstimos do BNDES cresce 566% em oito anos. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, ano 131, n. 42.656, 1 ago. 2010. *Economia & Negócios*, p. B1.

– **Sem autor:** TÍTULO da matéria. **Nome do jornal**, cidade de publicação, numeração do ano e/ou volume, número (se houver), dia, mês e ano da publicação, seção (se houver) e a paginação correspondente.

Ex.: COMPAIXÃO E SOLIDARIEDADE. **O Celeiro**, Lages, edição 1679, 6 jun. 2021, Editorial.

**e) Para livros, artigos e/ou matéria em meio eletrônico:**

– **Com autor:** SOBRENOME, Nome. Título da matéria. **Nome do jornal**, cidade de publicação, numeração do ano e/ou volume, número (se houver), dia, mês e ano da publicação, seção (se houver) e a paginação correspondente. Disponível em: URL. Acesso em: dia, mês e ano.

Ex.: VERÍSSIMO, L. F. Um gosto pela ironia. **Zero Hora**, Porto Alegre, ano 47, n.16.414, p.2, 12 ago. 2010. Disponível em: <http://www.clicrbs.com.br/zerohora/jsp/default.jsp?uf=1&action=flip>. Acesso em: 12 ago. 2010.

Ex.: GODINHO, Laís. **Vida organizada**: como definir prioridades e transformar seus sonhos em objetivos. São Paulo: Gente, 2014. *E-book*.

Ex.: KOOGAN, André; HOUAISS, Antônio (ed.). **Enciclopédia e dicionário digital 98**. São Paulo: Delta: Estadão, 1998. 5 CD-ROM.

– **Sem autor:** TÍTULO da matéria. **Nome do site**, ano. Disponível em: URL. Acesso em: dia, mês e ano.

Ex.: PROFESSORES terão exame para ingressar na carreira. **Diário do Vale**, Volta Redonda, v. 18, n. 5.877, 27 maio 2010. *Caderno Educação*, p. 41. Disponível em: <http://www.bancadigital.com.br/>



diariodovale/reader2/Default.aspx?pID=1&eID=495&IP=39&IT=page  
. Acesso em: 29 set. 2010.

**Para outras fontes:**

As fontes sem autoria, a indicação deve ser feita pelo título, conforme:

INGLÊS: guia de conversação. São Paulo: Lonely Planet: Globo Livros, 2012.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

CONCÍLIO VATICANO II. Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações. Petrópolis: Vozes, 1968.

CATECISMO da Igreja Católica. São Paulo: Loyola, 2000.

BRASIL. Ministério da Administração Federal e da Reforma do Estado. **Plano diretor da reforma do aparelho do Estado**. Brasília, DF: Ministério da Administração Federal e da Reforma do Estado, 1995.

\*\*\*



## FORMATAÇÃO DAS RESENHAS

**Prazo:** a obra resenhada deve ter, no máximo, cinco anos desde seu lançamento.

**Línguas:** são aceitos trabalhos redigidos em português, espanhol, italiano e francês, sempre na modalidade culta dessas línguas. A obra resenhada também deve ter sido publicada numa dessas línguas, caso contrário, o resenhista providencie a tradução das citações.

**Folha e margens:** folha em tamanho A4 (21cm x 29,7cm) com margem superior e esquerda de 3 cm e inferior e direita de 2 cm.

**Número de páginas:** entre 5 e 7 laudas com numeração progressiva no canto superior direito. A primeira lauda deve ser contada, mas não numerada.

**Fonte e entrelinhas (geral):** Times New Roman, tamanho 12, com espaçamento entre linhas de 1,5.

**Título:** Será a referência da obra resenhada escrita na primeira linha, (tamanho 12, alinhado à esquerda) seguindo o padrão:

**SOBRENOME, Nome. Título:** subtítulo. Edição. Local de publicação: Editora, Data de publicação da obra, número de páginas.

Ex.: MIRANDA, Mario de França. **Igreja Sinodal.** São Paulo: Paulinas, 2018. 124 p.

**Corpo do texto (Desenvolvimento):** em seção única – ou seja, sem divisão em seções e subseções – o texto virá justificado, parágrafos com recuo da primeira linha de 1,5cm em relação à margem esquerda da página e ainda:

– Havendo citação de títulos de livro no corpo de texto, esses devem vir destacados por itálico.

Ex.: De forma semelhante ao proposto por Urbano Zilles em *Antropologia teológica*, ...

Havendo citação direta e ou indireta no corpo da resenha seguir as orientações constantes das Diretrizes para Autores desta Revista, utilizando o sistema autor-data.

**Notas explicativas no rodapé** em fonte tamanho 10, justificada, com espaçamento entrelinhas de 1,0.







Rua Deputado Antônio Edu Vieira, 1524  
CEP 88040-970 Florianópolis - SC  
Caixa Postal, 5041  
(48) 3234-0400  
[facasc.edu.br](http://facasc.edu.br)

