ISSN 2525-846X

# Encontros Teológicos

V.40 | N.1 | Janeiro-Abril | 2025

## CONCÍLIO VATICANO II: 60 ANOS

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 40, Número 1, Janeiro-Abril, 2025, p. 1-430.

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
E-mail: 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
- Silvia 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 ..... 7

DOSSIÊ

*Lumen Gentium*: "Igreja, que dizes de ti mesma?" (Paulo VI)
*Antonio José de Almeida* ..... 19

Cipriano Vagaggini e sua contribuição para a construção da *Sacrosanctum Concilium*
*Reuberson Ferreira e Sami Abraão* ..... 49

A contribuição da CNBB para a prática da liturgia renovada pós-conciliar: um olhar para a arte sacra
*Fernanda Oliveira da Costa e Marcio Luiz Fernandes* ..... 71

*Perfectae Caritatis*: o decreto do Concílio Vaticano II e a reforma da Vida Religiosa Consagrada
*Luiz Carlos Susin* ..... 95

Da eclesiologia mariana do Vaticano II à "Igreja em saída" de Francisco
*Anderson Moura Amorim* ..... 119

60 anos da *Ecclesiam Suam*: a contribuição de Paulo VI para o diálogo como itinerário eclesiológico
*Rodrigo Antonio da Silva* ..... 143

ARTIGOS DIVERSOS

A cooperação do cristão na obra da reconciliação a partir de Cl 1,21-24
*Waldecir Gonzaga e Arthur Jordan de Azevedo Toné* ..... 163

A expressão metafórica עַז־פָּנִים ʿaz-pānîm e a configuração retórica do *discurso narrativo* em Daniel 8,23
*Petterson Brey* e *Rodrigo Serveli* ..... 187

A vida no Espírito: nova lei do cristão, Rm 8,1-13
*Anderson Moura Amorim* ..... 203

A bênção e seu duplo movimento no Salmo 134
*Leonardo Agostini Fernandes* ..... 221

O método interpretativo da Bíblia sob a ótica dos traumas: um modo de interpretação inovador na hermenêutica bíblica aplicada no livro do Gênesis
*Osmar Debatin e Alisson Garcia Elias* ..... 235

A Pedra Moabita, ou Estela de Meshá, rei de Moab: tradução em português e análise histórica
*Pietro de Jesus Moraes* ..... 247

A concretude das missões do Filho e do Espírito Santo: a busca da comunhão na diversidade
*Flavio José de Paula* ..... 265

O discípulo cristão, o mundo e a responsabilidade teológica: intuições em diálogo com Dietrich Bonhoeffer
*Walace Alexsander A. Cruz* ..... 283

A cruz na tradição litúrgica cristã: a teologia medieval da cruz em forma de Tau
*Richard Strazza da Silva* ..... 297

Ecologia Integral e Teologia: a interconexão entre o ser humano, Deus e a natureza
*Eanes Roberto de Lima* ..... 319

*Index "Partidorum" Prohibitorum*: os partidos políticos e o voto dos católicos no atual contexto brasileiro
*Elvis Rezende Messias* ..... 333

As experiências narradas pelas agentes da Pastoral da Saúde: significados, desafios e potencialidades
*Tiago P. Romancini; Giovanna C. Doricci; Karina M. Conte e Luiz R. M. Ferro* ..... 379

A Teologia dos Titãs: estudo de três músicas da banda considerando sua visão teológica
*Luís Henrique Piovezan* ..... 395

Resenhas ..... 417

Diretrizes ..... 423

Encontros Teológicos adere a uma Licença Creative Commons – Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional.

*Nos últimos 60 anos a Igreja vem recebendo e aplicando as orientações do Concílio Vaticano II. Em que pesem os movimentos de retrocesso de camadas conservadoras e tradicionalistas, o fato é que houve na história da Igreja um concílio que reuniu a universalidade dos bispos e que, por desejo e insistência da maioria desses, deixou marcas profundas no modo de ser e de agir da Igreja. Depois de 60 anos percebe-se que há ainda um longo caminho a percorrer em vista de fazer acontecer o concílio, há ainda muita riqueza apenas esboçada nos documentos que precisa ser descoberta e desenvolvida. O tema da sinodalidade, posto pelo Papa Francisco na pauta da reflexão e do engajamento evangelizador destes últimos anos, é um exemplo. Quem poderia imaginar, uns dez anos atrás, que uma sementinha escondida nos documentos do concílio viesse a germinar, a tornar-se uma planta, a estar pronta a produzir frutos.*

*A revista* Encontros Teológicos*, fiel à sua missão de servir à causa da reflexão teológica e do compromisso pastoral e evangelizador, ao mesmo tempo em que faz memória do grande acontecimento eclesial do século XX, oferece aos leitores e leitoras, em seu* Dossiê*, alguns artigos que os/as ajudarão a abrir novos horizontes para a compreensão do Concílio Vaticano II.*

*O* Dossiê *– Concílio Vaticano II: 60 anos – começa com um artigo o documento mais importante do concílio. Com o artigo intitulado LUMEN GENTIUM. "IGREJA, QUE DIZES DE TI MESMA?" (PAULO VI), o autor, Antonio José de Almeida, considera que esta constituição dogmática ocupa um lugar privilegiado no conjunto da obra do Vaticano II. Preparada no interior dos movimentos de renovação (nos séculos XIX e XX), seu percurso estende-se da fase preparatória (1960) à terceira sessão (1964) do concílio. O conhecimento do seu complexo itinerário é fundamental para interpretação e recepção. Organizada em oito capítulos – o mistério da Igreja, o povo de Deus, a constituição hierárquica da Igreja, os leigos, a vocação universal à santidade, os religiosos, a índole escatológica da Igreja, Maria no mistério da Igreja – a partir de uma teologia cristocêntrica e trinitária, a* Lumen gentium *apresenta a origem, a identidade e a destinação da Igreja na sua relação com o Deus uni-trino: vem da Trindade (do amor que liga o Pai e o Filho no Espírito Santo), é imagem da Trindade (sua expansão na história) e tende à Trindade (a plenitude escatológica do Reino de Deus). Seis décadas depois do Concílio, continua a ser uma referência indispensável para a vida e a missão da Igreja.*

*Com o artigo CIPRIANO VAGAGGINI E SUA CONTRIBUIÇÃO PARA A CONSTRUÇÃO DA SACROSANCTUM CONCILIUM, os autores Reuberson Ferreira e Sami Abraão analisam a participação do monge camaldolense Dom Cipriano Vagaggini na elaboração de temas fundamentais que compuseram a Constituição* Sacrosanctum Concilium*. Esse documento conciliar que trata da liturgia, foi forjado a partir de diversas contribuições. Cipriano Vagaggini influenciou significativamente na redação do texto, a partir de seus estudos sobre a liturgia, especialmente de sua obra "O sentido teológico da liturgia". Contribuiu, ainda, de forma competente, com o dedicado empenho nas comissões de que participou durante o Vaticano II. A pesquisa utiliza revisão literária para contextualizar a formação da* Sacrosanctum Concilium*, examinando os antecedentes históricos, os trabalhos pré-conciliares e as atividades das Comissões Conciliares, destacando a contribuição acadêmica e prática de Vagaggini. Conclui-se que a participação de Vagaggini para as questões litúrgicas foi essencial para o contexto celebrativo dos dias de hoje, que revela uma presença mais participativa e vivencial.*

*Ainda no campo da liturgia temos a colaboração de Fernanda Oliveira da Costa e de Marcio Luiz Fernandes, com o artigo A CONTRIBUIÇÃO DA CNBB PARA A PRÁTICA DA LITURGIA RENOVADA PÓS-CONCILIAR. UM OLHAR PARA A ARTE SACRA. Ao lembrar que a propagação e implementação da liturgia renovada proposta pelo Concílio Vaticano II, por meio da constituição* Sacrosanctum Concilium*, ficaram sob a responsabilidade das conferências episcopais de cada país, os autores constatam que, no Brasil, a CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) se empenhou em estruturar o Setor de Liturgia promovendo encontros e publicando documentos com o intuito de orientar as dioceses brasileiras nesse âmbito. Os autores traçam essa trajetória na perspectiva da arte sacra, desde antes do Concílio Vaticano II, com a atuação do Movimento Litúrgico no Brasil, passando pelas iniciativas de formação litúrgica pós-concílio até os recentes documentos publicados pelo Setor de Espaço Litúrgico, os Estudos da CNBB nº 106 e nº 113. A necessidade contínua de formação para e pela liturgia se aplica também à arte sacra, que requer agentes cada vez mais capazes de tornar visível a centralidade de Cristo nos espaços celebrativos.*

*Um documento do concílio pouco lembrado é analisado por Luiz Carlos Susin em* PERFECTAE CARITATIS*. O DECRETO DO CONCÍLIO VATICANO II E A REFORMA DA VIDA RELIGIOSA CONSAGRADA. O artigo tem por objetivo a história da elaboração*

*do decreto* Perfectae Caritatis*, do Concílio Vaticano II, buscando não somente o contexto dos debates conciliares, mas a situação da Vida Religiosa Consagrada antes do Concílio segundo um modelo eclesiológico e um contexto social que não lhe davam mais sustentação. Centra-se na mudança epistemológica, que significou uma mudança teológica e espiritual possibilitadas pelos grandes objetivos e critérios do Concílio. Apresenta alguns limites, de caráter antropológico e cultural, que ficaram claros depois do Concílio. Por isso aborda também algumas consequências e desafios pós-conciliares.*

*Com o artigo DA ECLESIOLOGIA MARIANA DO VATICANO II À "IGREJA EM SAÍDA" DE FRANCISCO, o autor, Anderson Moura Amorim, analisa a eclesiologia mariana do documento* Lumen Gentium*, capítulo VIII, intitulado "A Bem-Aventurada Virgem Maria, Mãe de Deus, no Mistério de Cristo e da Igreja", abordando sua evolução desde o Concílio Ecumênico do Vaticano II (1962-1965) até a concepção da "Igreja em saída" proposta pelo Papa Francisco. A hipótese é que a mariologia do Concílio Vaticano II contribui significativamente para a compreensão da Igreja como modelo a ser seguido, especialmente no contexto de sua missão pastoral. Examina-se como a figura de Maria se insere na eclesiologia conciliar e como se conecta com a visão pastoral do Papa Francisco, que enfatiza uma Igreja voltada para as periferias e dedicada à evangelização. A metodologia utilizada baseia-se na análise do capítulo VIII da Constituição* Lumen Gentium *e na revisão crítica da literatura teológica atual sobre mariologia e eclesiologia, com foco na visão de Francisco sobre a Igreja como uma mãe em missão. Tanto o Concílio Vaticano II quanto o Papa Francisco propõem uma mariologia integrada à eclesiologia, destacando Maria como modelo de vida cristã e compromisso com os mais necessitados, além de ressaltar a missão da Igreja de acolher e evangelizar, especialmente os marginalizados, em um processo de transformação e renovação.*

*No contexto dos 60 anos do Concílio Vaticano II, o autor, Rodrigo Antonio da Silva, analisa a também sexagenária encíclica* Ecclesiam Suam*, de Paulo VI, no artigo intitulado 60 ANOS DA* ECCLESIAM SUAM*: A CONTRIBUIÇÃO DE PAULO VI PARA O DIÁLOGO COMO ITINERÁRIO ECLESIOLÓGICO. Ele considera que esta encíclica, publicada em 1964 por Paulo VI, é um marco eclesiológico que destaca a importância do diálogo da Igreja com o mundo. O artigo explora os princípios do diálogo lançados na encíclica, contextualizando-os com elementos biográficos de Paulo VI que evidenciam seu apreço pelo diá-*

*logo e pela aproximação com o mundo moderno. A encíclica foi lançada durante o Concílio Vaticano II, influenciando nas discussões conciliares, como na Constituição Dogmática* Lumen Gentium *e na Constituição Pastoral* Gaudium et Spes*. Paulo VI propõe que a Igreja necessita dialogar com a humanidade, crentes em Deus e cristãos de outras denominações, fundamentando o diálogo da Igreja e o mundo pela teologia pastoral. O Papa Francisco continua esse legado, promovendo a cultura do encontro e a sinodalidade como dois dos pilares de seu pontificado. Seus documentos magisteriais, como* Evangelii Gaudium *e a* Laudato Si'*, reforçam a importância do diálogo para enfrentar os desafios contemporâneos. O artigo destaca a relevância contínua do diálogo para a missão da Igreja, apontando tanto os avanços quanto as resistências internas e externas, devido à polarização política. Conclui-se que o diálogo, como elemento constitutivo das relações humanas, permanecendo vital para a Igreja buscar sua relevância na sociedade contemporânea.*

*Entrando na seção dos* Artigos Diversos*, temos uma série de artigos dedicados à interpretação de trechos da Sagrada Escritura. O primeiro deles, intitulado A COOPERAÇÃO DO CRISTÃO NA OBRA DA RECONCILIAÇÃO A PARTIR DE CL 1,21-24, de Waldecir Gonzaga e Arthur Jordan de Azevedo Toné, resalta que dentre o conjunto de cartas propaulinas e deutero-paulinas, Colossenses se destaca como a que possui a maior quantidade proporcional de variantes textuais, com possibilidades interpretativas diversas quanto à sua mensagem. O texto de Cl 1,24 se sobressai nessa variedade de opções, permitindo inclusive interpretações que contradizem o conteúdo da fé a respeito da obra de Cristo e de sua aplicação na vida do cristão, e que estão presentes atualmente, de modo prático, no seio da Igreja. O artigo realiza uma análise exegética de Cl 1,21-24, levando em conta aspectos literários, históricos, ecumênicos e teológicos, a fim de identificar qual seja a natureza da reconciliação pessoal proporcionada pela obra de Cristo e em que sentido há uma cooperação do cristão para o benefício da Igreja. Os autores propõem, mediante esta análise, que Cristo sofre e opera em seu corpo, a Igreja, do qual o cristão é membro, e estes sofrimentos, experienciados na carne de seus membros, cooperam para a vitalidade da comunidade na medida em que colaboram para anunciar o Evangelho de reconciliação universal mediante a morte de Cristo. Esta proposta tem implicações práticas para a vida espiritual do cristão e parece se coadunar adequadamente com perspectivas de diferentes tradições cristãs. Para se realizar este estudo, oferece-se o contexto da*

*carta aos Colossenses e uma exegese da perícope de Cl 1,21-24, com o texto grego e tradução própria para o português.*

*Em seguida, temos o artigo A EXPRESSÃO METAFÓRICA* עַז־פָּנִים *ʿaz-pānîm E A CONFIGURAÇÃO RETÓRICA DO DISCURSO NARRATIVO EM DANIEL 8,23. Seus autores, Petterson Brey e Rodrigo Serveli, analisam a frase de Daniel: "E no fim desses reinos, quando chegarem ao cúmulo os seus pecados, levantar-se-á um rei de* olhar arrogante*, capaz de penetrar os enigmas" (Dn 8,23 – BJ). Veem aí um dos três* lócus *da expressão* עַז־פָּנִים *ʿaz-pānîm, traduzida como* olhar arrogante – feroz catadura *(ARA) –, na Bíblia Hebraica. O artigo propõe-se a analisar em que medida as duas ocorrências, situadas em Dt 28,50 e Pv 7,13, podem contribuir para a interpretação da retórica discursiva de Dn 8,23. Tal empreendimento se dará por meio de uma abordagem literária, norteada pelos critérios metodológicos da* análise narrativa*. No que tange à configuração artístico-literária dessa expressão, portanto, verificar-se-á suas feições metafóricas em duas dimensões: (1) na perspectiva da descrição adjetiva da personagem referida por ela; (2) em vista da ação depreendida pelos atores personificados pela representação dessa imagem. Em Dt 28,50, a princípio,* עַז־פָּנִים *ʿaz-pānîm faz referência a uma nação* feroz de rosto *(ARA) –* rosto duro *(BJ) –, que é enviada por YHWH para exercer juízo sobre Israel, em virtude da violação da* aliança*. Todavia, em Pv 7,13, a variação* הֵעָזָה פָנֶיהָ *heʿēzāh pāneyhā – traduzida pela ARA como* cara impudente*, e como* modo sério*, pela Bíblia de Jerusalém – remete-se à ação de uma mulher adúltera em relação a um homem que não tornou os mandamentos de Deus como a menina de seus olhos. Dada a exiguidade de episódios narrativos que se valem dessa construção metafórica, é razoável que esta, em virtude de sua precisão retórica, seja analisada como elemento literário artisticamente planejado.*

*A VIDA NO ESPÍRITO: NOVA LEI DO CRISTÃO, EM RM 8, 1-13 é o título do artigo que tem Anderson Moura Amorim por autor. O texto entende que, segundo Paulo, o Espírito de Deus habita nos homens que estão em Cristo Jesus. Através dessa união com Cristo, os homens se tornam instrumentos do Espírito, não como pessoas naturais, mas como aqueles que estão mortos e sepultados com Cristo, coparticipantes na ressurreição. Contrapondo o velho ao novo homem, "o apóstolo dos gentios" (Rm 11,13) e "mestre das nações" (1Tm 2,7) convida os cristãos a manterem a pureza do corpo e das ações, pois todo batizado é templo do Espírito Santo (Rm 8,9). No Espírito, a moral cristã torna o batizado livre, uma vez que "a lei do Espírito da vida em Cristo Jesus nos libertou*

*da lei do pecado e da morte" (Rm 8,2.13). Metodologicamente, o artigo pauta-se pela pesquisa bibliográfica. Entre as hipóteses, observa-se que, no epistolário paulino, a vida moral cristã se origina da vida no Espírito, destacando três pontos: o contexto do surgimento da Carta aos Romanos; a morte do cristão, como viver segundo a carne; e viver no Espírito. Percebe-se que, para Paulo, "o viver no Espírito" (Rm 8,2) é estar em Cristo, moldando a conduta ética do cristão e guiando seu agir confiante em Deus. Tal perspectiva enriquece e avança na reflexão bíblico-teológica, especialmente no tocante ao epistolário paulino.*

*Vem em seguida o artigo de A BÊNÇÃO E SEU DUPLO MOVIMENTO NO SALMO 134, de Leonardo Agostini Fernandes, o qual considera que a vida humana não é ritmada apenas pelo tempo, mas, em particular, pelo que neste acontece. Se, pela fé, admite-se que toda a criação é bênção, então, o ser humano, criado à imagem e semelhança de Deus, é a sua máxima expressão, pois foi feito para abençoar, isto é, para evoluir, manter e plenificar a criação e não para danificá-la ou causar a sua própria extinção. Sem sombra de dúvida, bendizer YHWH e ser por ele abençoado é a coordenação que se encontra entre as ações expressas no Sl 134, pelas quais Criador e criatura consumam o seu encontro e diálogo. A brevidade do Sl 134 permite que a sua leitura e interpretação se orientem em diferentes direções que, porém, confluem na relação do fiel com o lugar de culto e com os que nele executam suas funções. Bendizer YHWH e ser bendito por YHWH são as ações que resumem a dinâmica do Sl 134 que encerra os cantos das ascensões (Sl 120–134). O artigo, subdividido em introdução, três tópicos, considerações finais e referências bibliográficas, não pretende ser exaustivo, mas, aplicando abordagens diacrônicas e sincrônicas, busca elucidar o que estaria subjacente às duas ações, verificando e citando as possíveis intercessões do Sl 134 com outros textos do Antigo Testamento.*

*Vem em seguida o artigo O MÉTODO INTERPRETATIVO DA BÍBLIA SOB A ÓTICA DOS TRAUMAS: UM MODO DE INTERPRETAÇÃO INOVADOR NA HERMENÊUTICA BÍBLICA APLICADA NO LIVRO DO GÊNESIS, de Osmar Debatin e Alisson Garcia Elias, os quais entendem que há diversos métodos de interpretação dos textos das Sagradas Escrituras. Um método recém-descoberto é a interpretação através dos traumas. O conceito de trauma, desenvolvido ao longo da história, foi aprofundado cientificamente pela psicologia, com contribuições de Sigmund Freud. Ele compreende trauma como uma experiência que sobrecarrega o sistema psíquico e faz com que o indivíduo tenha*

*uma lembrança que não lembra, manifestada em atos obsessivos. Através desse conceito pode-se ler os textos bíblicos, como sugere David Carr, pois, apesar de não ter formulado esse conceito, o povo bíblico vivenciou experiências traumáticas, tanto individual, quanto coletivamente. A partir disso, propõe-se um esquema de cinco passos para a hermenêutica dos traumas como uma base inicial para esse estilo interpretativo. Em sequência, é apresentada uma leitura do livro do Gênesis a partir dessa interpretação. É demonstrado como as catástrofes do início do Gênesis são a forma do povo pós-exílico explicar as suas catástrofes e gerar resiliência. Esse modo de interpretar a realidade pode ser útil para o ser humano contemporâneo, auxiliando a dar voz aos seus traumas. A hermenêutica dos traumas pode ser vislumbrada como uma contribuição nova e oportuna para o campo de interpretações bíblicas.*

*Relacionado ao campo da Bíblia, ainda que à distância, temos o artigo A PEDRA MOABITA, OU ESTELA DE MESHÁ, REI DE MOAB: TRADUÇÃO EM PORTUGUÊS E ANÁLISE HISTÓRICA, de Pietro de Jesus Moraes. Ele considera que a Estela de Meshá, mais conhecida como Pedra Moabita, é uma inscrição semítica que contém dados históricos, geográficos e religiosos sobre o antigo Reino de Moab. Hoje, somando quase 3.000 mil anos de existência, sua descoberta, feita inicialmente pelo missionário F. A. Klein e, não muito depois, resgatada pelo orientalista C. S. Clermont-Ganneau, é uma das façanhas arqueológicas mais notáveis do século XIX. Pretende-se, neste artigo acadêmico, oferecer ao leitor e pesquisador uma tradução formal seguida por uma análise histórica da antiga inscrição moabita. A tradução é feita com base na obra de Herbert F. B. Compston (1919), uma das primeiras publicações sobre o assunto; e a análise histórica é feita, sobretudo, com base no Dicionário Enciclopédico da Bíblia (1977), no Dicionário Bíblico Wycliffe (2007) e na Bíblia de Jerusalém (2002), obras ainda muito conceituadas nos ambientes teológicos. Por fim, estabeleceu-se uma correspondência entre a Bíblia Hebraica (ou Antigo Testamento) e algumas linhas da inscrição moabita. Além do que está proposto, constatou-se também, desde o início, a importância histórica e linguística da Estela de Meshá, não apenas para a compreensão de como os antigos sistemas de escrita alfabéticos evoluíram a partir do Álef-Bet fenício, mas também para um entendimento mais amplo da Sagrada Escritura, em particular, das relações entre Israel e os povos que habitavam no seu entorno.*

*Passando para o campo teológico-pastoral, temos inicialmente o artigo de Flavio José de Paula: A CONCRETUDE DAS MISSÕES DO FILHO E DO ESPÍRITO SANTO: A BUSCA DA COMUNHÃO NA DIVERSIDADE. O autor afirma que a fé cristã tem toda a sua identidade pautada no seguimento de Jesus Cristo e na revelação de Deus que de sua pessoa advém. Essa revelação não é um dado objetivo, científico, a-histórico e impessoal, mas é sobretudo um dado de fé, um dado que é aceito pelo crente por sua adesão a uma pessoa, Jesus Cristo, e a uma comunidade de fé, na qual se inseriu. Por isso, a revelação chega ao crente do século XXI no seu contexto, interpelando o seu mundo, os seus problemas, o seu modo de pensar, de maneira que não podemos afirmar crer numa revelação abstrata, desligada de eventos históricos precisos. E isso em um duplo sentido: não é desconectado da historicidade da chamada "plenitude dos tempos" (que culmina na encarnação, vida, missão, morte e ressurreição de Jesus Cristo), nem da historicidade atual, "lugar" a partir do qual o crente interpreta os fatos. Isso nos leva, metodologicamente, a entender a revelação sob duas perspectivas complementares, ambas partindo da historicidade: 1) a perspectiva da missão do Filho, concretamente situada no tempo, e a da missão do Espírito Santo, que brota dele e também se enraíza na história; 2) o ponto de vista da atualidade, que questiona de que maneira é possível crer na Revelação e, principalmente, qual é o significado prático de tais conceitos dogmáticos para os nossos dias.*

*Em seguida temos O DISCÍPULO CRISTÃO, O MUNDO E A RESPONSABILIDADE TEOLÓGICA. INTUIÇÕES EM DIÁLOGO COM DIETRICH BONHOEFFER, de Walace Alexsander A. Cruz. O autor inicia afirmando que Dietrich Bonhoeffer assumiu o* ethos *protestante: sua vida foi uma encarnação da contestação profética contra aquele que simbolizava o diabólico – Adolf Hitler –, assim como uma militância contundente contra uma estrutura opressora que manifestava, de modo radical, as forças do AntiReino, a saber, o inescrupuloso e abjeto regime nazista. Sua luta não partia de um ideologismo político-partidário de oposição. Mas, estava fundada e era impulsionada pelas exigências do seguimento de Jesus Cristo. O artigo investiga: a) o que significa – no pensamento bonhoefferiano – ser discípulo? b) como o discípulo/a cristão deve interpretar e se relacionar com o mundo? c) qual ou quais exigências estão postas ao discípulo/a de Jesus Cristo em relação ao espectro político? A pesquisa, guiada pela investigação bibliográfico-documental mostra como resultados, a) que ser discípulo/a*

*exige, mas transcende a dimensão da confessionalidade, implica, em sentido último, na encarnação do* Encarnado*, b) que o mundo se apresenta ao discípulo/a cristão como lugar teológico e, c) o discipulado requer o dever de assumir a responsabilidade teológico-política.*

*Com o artigo intitulado A CRUZ NA TRADIÇÃO LITÚRGICA CRISTÃ: A TEOLOGIA MEDIEVAL DA CRUZ EM FORMA DE TAU, o autor, Richard Strazza da Silva, inicia lembrando que a cruz tem história que atravessa os persas, os romanos, os gregos, os hebreus e chega aos cristãos. Ela passou de instrumento de medo, castigo e morte, para sinal cristão – como bandeira de vitória para aqueles que se mantém em luta pela vida. É possível identificar que essa cruz da qual Jesus carregou sobre os ombros fosse aquela do Tau. Este nome deriva da letra T do alfabeto grego, chamada 'tau'. É certo que aparecem na iconografia dos primeiros séculos outras formas de cruz como o da âncora, da árvore mantida como antena de um navio que suporta as velas para navegar, da haste de sustentação, dentre outras. Porém, os primeiros cristãos quando reunidos para celebrar nas catacumbas, deixaram impressas nas suas paredes a cruz em forma de Tau. Este tipo de cruz, portanto, traz consigo uma realidade histórica, bíblica, teológica, mas também litúrgica. Nas Sagradas Escrituras, várias passagens do Antigo Testamento fazem referência à cruz. Ela é apresentada como Tau e pontuam sempre a intervenção divina na história de salvação. Com mais expressividade, aparece no Novo Testamento, quando se torna, a partir de Cristo, um sinal de prova de amor. Ali a cruz é contemplada como centro de conversão do amor, por isso tem características evidentes da espiritualidade cristã. A história, a Bíblia e a Igreja – dentro do contexto dos Santos Padres e do Magistério – trazem consigo a cruz como mistério revelado no momento da paixão e morte de Cristo, mas sobretudo como instrumento de salvação. Ela foi ressignificada quando Cristo foi levantado sobre ela, e a liturgia apresenta este sinal nos espaços celebrativos, nas orações, nos gestos e, sobretudo na espiritualidade; a liturgia atualiza o sacrifício de Cristo e celebra sua vitória sobre a morte de cruz, que segundo a tradição se deu sobre a cruz de Tau. Contudo, a cruz é um símbolo comum: é a cruz que preside a celebração; que precede a procissão e convida a assembleia a se reunir; está presente nas casas de família; os bispos a carregam sobre o peito e o papa a tem como báculo; a cruz é usada como ornamento levado no pescoço; os vários sinais de cruz feitos sobre pessoas e coisas: antes de comer, ao dormir e levantar, ao início e fim da Missa, etc. Na cruz se resume todo*

*mistério de Cristo. A cruz ilumina o caminho, vence o mal, apresenta Deus, é imagem concreta do amor, dá esperança, assegura a vitória de Cristo, é profissão de fé, é sinal de pertença a Deus, faz sentir-nos salvos por Cristo. Porque o cristianismo celebra Cristo morto e ressuscitado, a cruz é o arquétipo eminente da ação salvífica de Deus e o modelo da resposta do homem.*

*Vem em seguida o artigo de Eanes Roberto de Lima, intitulado ECOLOGIA INTEGRAL E TEOLOGIA: A INTERCONEXÃO ENTRE O SER HUMANO, DEUS E A NATUREZA. O artigo analisa a relação entre a Ecologia Integral e a Teologia, com ênfase na interconexão entre o ser humano, Deus e a criação. Essa vinculação é essencial para a compreensão da espiritualidade e do compromisso com o cuidado ambiental. A Ecologia Integral propõe uma abordagem holística, que reconhece a interdependência de todos os elementos do cosmos e a responsabilidade moral do ser humano pela preservação da Terra, entendida como uma criação divina. A perspectiva holística sustenta que a saúde humana e o bem-estar estão intrinsecamente relacionados ao equilíbrio ecológico, sugerindo que tanto a educação quanto a saúde devem adotar práticas que integrem dimensões físicas, psicológicas, sociais e espirituais. Além disso, a Teologia e a cosmologia cristãs reafirmam o encargo do ser humano de proteger a criação divina, promovendo uma justiça ecológica que restaura a harmonia entre Deus, a humanidade e a natureza. A Ecologia Integral, articulada por Arne Naess, propõe um respeito intrínseco por todas as formas de vida, enfatizando que a preservação do meio ambiente transcende os interesses humanos, reconhecendo o valor intrínseco da natureza. A Ética Ambiental, por sua vez, foca nas questões morais que orientam a conduta humana em relação à criação, promovendo uma ação sustentável e consciente. O pensamento de São Francisco de Assis é destacado como um paradigma de reverência pela criação, influenciando a ética ecológica com base na fraternidade cósmica. A Encíclica "Laudato Si", do Papa Francisco, reforça essa visão, convocando para uma "conversão ecológica" que une a justiça social ao cuidado com a criação. O diálogo inter-religioso surge como um espaço fecundo para o desenvolvimento de uma base comum em torno da ecologia integral, analisando convergências e divergências nas visões religiosas sobre a relação entre Deus, o ser humano e a natureza. O texto conclui com a necessidade urgente de transformações comportamentais para enfrentar os desafios ecológicos contemporâneos, promovendo uma ética que valorize a sustentabilidade e a integridade da criação.*

*Com o artigo* INDEX "PARTIDORUM" PROHIBITORUM*: OS PARTIDOS POLÍTICOS E O VOTO DOS CATÓLICOS NO ATUAL CONTEXTO BRASILEIRO, o autor, Elvis Rezende Messias, objetiva apresentar uma discussão acerca do tema da opção partidária de fiéis católicos, problematizando o fenômeno das "listas de partidos proibidos" que por vezes circulam no Brasil em época de campanha eleitoral. Fundamentado em pesquisa bibliográfico-documental de cunho qualitativo, visa demonstrar que a afirmativa de que ao católico brasileiro não é permitido votar nos partidos dessas "listas" não condiz com a postura da Igreja Católica e com a sua doutrina, mormente a sua doutrina social.*

*Temos, então, o artigo AS EXPERIÊNCIAS NARRADAS PELAS AGENTES DA PASTORAL DA SAÚDE: SIGNIFICADOS, DESAFIOS E POTENCIALIDADES. Tiago Pedrozo Romancini, Giovanna Cabral Doricci, Karina de Melo Conte e Luiz Roberto Marquezi Ferro, apresentam os resultados de um estudo realizado com a Pastoral da Saúde, da Paróquia Nossa Senhora da Piedade, de Altinópolis, SP. A realização da pesquisa foi aprovada pelo Comitê de Ética da Universidade de Ribeirão Preto – UNAERP, sob o Certificado de Apresentação para Apreciação Ética – CAAE 57983122.2.0000.5498. A Pastoral da Saúde é um grupo de serviço presente nas comunidades eclesiais, formado por voluntários que desejam trabalhar com os enfermos. Para esta pesquisa de natureza qualitativa usamos do grupo focal como técnica de coleta de dados, ou seja, uma entrevista coletiva abordando as mesmas perguntas para todos os entrevistados. Em tal estudo, buscamos compreender as atividades desenvolvidas por este grupo; os significados sobre as ações que realizam atribuídos pelas agentes da pastoral; e por fim, a identificação dos desafios enfrentados pela equipe e dos aspectos potencializadores presentes no grupo, a fim de, planejamento de atividades futuras para o grupo. Como resultados apresentamos três tópicos relacionados à descrição das atividades; três tópicos referentes aos desafios e um tópico sobre os aspectos potencializadores. Por fim, a partir dos achados em campo, julgamos pertinente oferecer ao grupo condições de aprimorar suas atividades futuras, com a possibilidade de organizar encontros de formação sobre o Sistema Único de Saúde (SUS), estilo de vida saudável e treinamento de escuta.*

*O último artigo da seção* Assuntos Diversos *é: TEOLOGIA DOS TITÃS: ESTUDO DE TRÊS MÚSICAS DA BANDA CONSIDERANDO SUA VISÃO TEOLÓGICA, de Luís Henrique Piovezan,*

*analisa três composições musicais, com foco na Religião e em Deus, dos Titãs, banda de rock brasileira atuante desde a década de 1980, para verificar a relação entre essas músicas e a Teologia. Essas músicas são "Igreja", "Jesus não tem dentes no país dos banguelas" e "Epitáfio". O artigo analisa o contexto de formação da banda e da composição das músicas para entender o seu significado teológico e a crítica realizada pela banda. Parte-se do pressuposto de que a Teologia pode ser tanto acadêmica como popular, ocorrendo em diversas formas de manifestação, inclusive a artística. Assim, pode-se aceitar as músicas que falam sobre Deus e sobre a Igreja como Teologia. Para cada música analisada, verifica-se que a crítica realizada tem relação com questões apontadas por teólogos e por passagens bíblicas. Apesar da demonização que parte dos religiosos faz com o rock, demonstra-se que as músicas analisadas abordam questões teológicas, em especial, questões eclesiológicas. Isso leva a questionar as atitudes de censura do Estado e da Igreja perante a música popular. Considerando a necessidade de diálogo na Teologia, o artigo propõe uma visão mais dialogada e menos recriminatória de parte da Igreja perante a Arte que parece ofender o que muitos religiosos pensam ser dogmas básicos.*

*Por fim, temos a resenha que Gustavo de Souza Araujo faz da obra o livro O LIVRO DO DISCÍPULO: O ACOMPANHAMENTO ESPIRITUAL, de Luis María García DOMÍNGUEZ, SJ.*

*Aos nossos leitores e leitoras desejamos boa apreciação e reflexão do que lhes oferecemos.*

Vitor Galdino Feller – Editor-Diretor

Encontros Teológicos adere a uma Licença Creative Commons – Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional.

# *Lumen Gentium*: "Igreja, que dizes de ti mesma? (Paulo VI)

## *Lumen Gentium*: "Church, what do you say about yourself?" (Paul VI)

*Antonio José de Almeida**

Recebido em: *04/03/2025*. Aceito em: *15/04/2025*.

**Resumo:** *A Constituição dogmática* Lumen Gentium *ocupa um lugar privilegiado no conjunto da obra do Vaticano II. Preparada no interior dos movimentos de renovação (séculos XIX e XX), seu percurso estende-se da fase preparatória (1960) à terceira sessão (1964) do Concílio. O conhecimento do seu complexo itinerário é fundamental para interpretação e recepção. Organizada em oito capítulos – o mistério da Igreja, o povo de Deus, a constituição hierárquica da Igreja, os leigos, a vocação universal à santidade, os religiosos, a índole escatológica da Igreja, Maria no mistério da Igreja – a partir de uma teologia cristocêntrica e trinitária, a* Lumen Gentium *apresenta a origem, a identidade e a destinação da Igreja na sua relação com o Deus uni-trino: vem da Trindade (do amor que liga o Pai e o Filho no Espírito Santo), é imagem da Trindade (sua expansão na história) e tende à Trindade (a plenitude escatológica do Reino de Deus). Seis décadas depois do Concílio, continua a ser uma referência indispensável para a vida e a missão da Igreja.*

**Palavras-chave:** *Trindade; Igreja; mistério de comunhão; povo de Deus; escatologia.*

**Abstract:** *The Dogmatic Constitution* Lumen Gentium *occupies a privileged place in the body of work of Vatican II. Prepared within the renewal movements (19th and 20th centuries), its course extends from the preparatory phase (1960) to the third session (1964) of the Council. The knowledge of its complex itinerary is fundamental for its interpretation and reception. Organized into eight chapters – the mystery of the Church, the people of God, the hierarchical constitution of the Church, the laity, the universal vocation to holiness, religious, the escha-*

* Doutor em Teologia (Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, 1986). Mestre Teologia Dogmática (Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, 1984). Graduado em Teologia (Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, 1972). Graduado em Filosofia (Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Palmas, 1973). Presbítero incardinado na Diocese de Apucarana.

E-mail: ajacatedral@uol.com.br.

*tological nature of the Church, Mary in the mystery of the Church – based on a Christocentric and Trinitarian theology,* Lumen Gentium *presents the origin, identity and purpose of the Church in its relationship with the uni-trinal God: it comes from the Trinity (from the love that unites the Father and the Son in the Holy Spirit), it is an image of the Trinity (its expansion in history) and it tends towards the Trinity (the eschatological fullness of the Kingdom of God). Six decades after the Council, it continues to be an indispensable reference for the life and mission of the Church.*

**Keywords:** *Trinity; Church; mystery of communion; people of God; eschatology.*

## Introdução

O Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965) foi o maior evento eclesial do século XX. Sua preparação imediata deu-se no pontificado do Papa João XXIII (1881-1963), que o convocou, conduziu sua preparação, inaugurou e presidiu sua primeira sessão. Os movimentos bíblico, patrístico, litúrgico, missionário, ecumênico e outros – que vieram à tona com todo o vigor a partir do final do século XIX – o precederam em termos de pesquisa, reflexão teológica, irradiação na vida e na consciência da Igreja.

De todos os documentos do Concílio, a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* constitui o documento mais importante. Dos quatro objetivos que Paulo VI assinalou ao Concílio ao reconvocá-lo em 1963, o principal foi elaborar uma definição mais completa da Igreja. A expressão latina "*lumen gentium*" é traduzida em português para "luz das gentes" ou "luz dos povos". É o título da primeira constituição dogmática do Vaticano II – a constituição sobre a Igreja – e refere-se a Cristo, que se autodenomina luz do mundo (Jo 8,12) e é apresentado como luz das gentes (At 13,47; cf. Lc 2,32).

O texto que segue aborda sua preparação desde a fase antepreparatória e preparatória do Concílio, seu complexo itinerário até sua aprovação final em 1964, sua estrutura e conteúdo essencial, seu significado para a vida e a missão da Igreja no mundo contemporâneo.

Sua recepção não tem sido linear nem isenta de questionamentos, dúvidas e, nas últimas décadas, inclusive retrocessos. Apesar disso, a *Lumen Gentium* tem muito a oferecer não só para os estudiosos, mas para todo o povo de Deus, sobretudo, seus pastores e outras lideranças, que, mesmo sem explicitá-lo sistematicamente, continuam a perguntar: Igreja, que és? Igreja, que dizes de ti mesma? Igreja, quem és? Igreja, qual é tua missão? Igreja, qual é tua meta?

## 1 A redação ao longo do Concílio

A trajetória dessa Constituição é fundamental para se compreender as questões eclesiológicas que se colocavam à discussão teológica e ao magistério eclesial em meados do século XX; para perceber as posições e tendências sobre essas questões presentes entre os Padres conciliares; e, finalmente, para avaliar e acolher os resultados do longo e complexo processo conciliar para a autocompreensão da Igreja, expressa num dos principais textos do Vaticano II.

### 1.1 Na fase preparatória do Concílio

Através do motu proprio *Superno Dei Nutu*, João XXIII determinou a constituição das comissões preparatórias do Concílio, cuja finalidade era examinar atentamente as questões escolhidas por ele a partir das indicações da ampla consulta levada a termo na fase antepreparatória. Foram constituídos doze comissões e três secretariados.

À Comissão Central Preparatória, presidida pelo próprio papa e por um cardeal delegado por ele, cabia seguir e coordenar os trabalhos das demais comissões. A Comissão Teológica Preparatória, também chamada de Comissão Doutrinal ou simplesmente Comissão Teológica, foi presidida pelo cardeal romano Alfredo Ottaviani e secretariada pelo jesuíta holandês Sebastian Tromp. Contava, na fase preparatória, com sessenta e oito integrantes: doze bispos, vinte teólogos membros, trinta e seis consultores.

O complexo trabalho preparatório começou pela elaboração, pela Comissão Central, de um plano geral de Esquemas a serem preparados para eventual discussão em concílio. Aprovado no dia 2 de julho de 1960 pelo papa, o plano geral confiava à Comissão Teológica, entre outras tarefas, a redação do "*Schema De Ecclesia*" (esquema sobre a Igreja) a partir de três pontos-chave: a Igreja como corpo místico de Cristo, o episcopado e o laicato. Esses temas foram alinhavados por uma Subcomissão num texto de dez páginas, intitulado "*Schema compendiosum constitutionis De Ecclesia*", articulado em treze pontos.

Na primeira sessão plenária da Comissão Teológica, em 27 de outubro de 1960, foi instituída a Subcomissão encarregada da elaboração do Esquema propriamente dito, segundo as indicações do *Schema compendiosum*, levando em conta as sugestões da grande consulta de

1959 e as atas do Vaticano I. Uma vez elaborado pela Subcomissão, revisto e aprovado pela Comissão Teológica e pela Comissão Central, o Esquema *De Ecclesia* ficou finalmente pronto em meados de 1962. Com 123 páginas, tinha onze capítulos e um anexo: 1) a natureza da Igreja militante; 2) os membros da Igreja militante e a necessidade desta para a salvação; 3) o episcopado como grau supremo do sacramento da ordem e do sacerdócio; 4) os bispos residenciais; 5) os estados de perfeição evangélica; 6) os leigos; 7) o magistério da Igreja; 8) autoridade e obediência na Igreja; 9) relações entre Igreja e Estado; 10) necessidade para a Igreja de anunciar o Evangelho a todos os povos e sobre toda a terra; 11) ecumenismo. O anexo tratava da bem-aventurada Virgem Maria, Mãe de Deus e Mãe dos homens.

### 1.2 Na primeira sessão do Concílio (1962)

O Esquema "*De Ecclesia*" foi discutido pelo concílio do dia 1º ao dia 7 de dezembro de 1962, ou seja, da 31ª à 36ª Congregação geral do Concílio.

Percebe-se, desde o início das discussões, que a assembleia quer reservar ao tema "Igreja" um lugar proeminente; a maioria, porém, das intervenções critica o Esquema: a estrutura, o método, a argumentação, o conteúdo, o espírito (Baraúna, 1965, p. 197) Numerosos padres, com efeito, consideram-no unilateral, apologético, jurídico, escolástico, não ecumênico, numa palavra, não pastoral (Acerbi, 1975, p. 154) Observa, por exemplo, Gérard Huygue, bispo de Pas de Calais:

> *É certo que muitos homens da nossa geração ou ignoram ou combatem a Igreja. Acontece que muitos reconheçam e amem Cristo sem que descubram ou compreendam a Igreja. Acontece até mesmo que a Igreja, ao invés de conduzir os homens a Cristo, os afaste dele. Por que acontece isso? A verdade é que, se muitos se opõem à Igreja, isto deriva do nosso modo de propô-la e, nisso, todos temos errado. O mundo de hoje espera o que a Igreja, reunida em concílio, dirá de si mesma. O mundo interroga a Igreja: "O que dizes de ti mesma?" [...] Levando em conta essas exigências, o que diremos do Esquema que nos é proposto? Embora contenha elementos positivos, não corresponde, todavia, à expectativa de muitos. Desejaríamos, de fato, que a doutrina da Igreja que deve ser estabelecida neste concílio mostre a Igreja embebida de espírito evangélico, isto é: espírito aberto e realmente católico; espírito missionário; espírito de humilde doação e serviço* (Acta Synodalia I IV, 1970-1971, p. 195-196).

O texto parece mais uma justaposição de pontos doutrinais que um conjunto bem articulado: faltam coesão, síntese, harmonia, um fio condutor, dinâmica. O cardeal Julius Döpfner sugeriu um novo plano, insistindo num capítulo prévio sobre o povo de Deus, noção fundamental para se poder falar, depois, sobre os bispos, os leigos e os religiosos (Acta Synodalia I IV, 1970-1971, p. 197).

O erro fundamental, quanto ao método, foi denunciado particularmente pelo cardeal americano Joseph Elmer Ritter, arcebispo de Saint Louis: o texto parte de um princípio falso, pois supõe que os poderes de magistério, jurisdição e ordem sejam os únicos princípios da vida e atividade da Igreja; ao contrário, a Igreja é, sobretudo, o sacramento de Cristo vivo e atuante entre os homens, através de todos os seus membros, não só da hierarquia; a totalidade da Igreja ensina, presta culto a Deus, é santificada e santifica, e, de alguma maneira, rege e governa (Acta Synodalia I IV, 1970-1971, p. 136-138). As críticas, na verdade, convergem para a exigência que:

> *fosse enfatizado mais o lado místico da Igreja que o seu lado institucional: o mistério da Igreja não devia ser esvaziado mediante fórmulas redutivas. O Esquema deverá, ao invés, propor uma síntese em que apareça que a Igreja é o mistério e o sacramento de Cristo glorificado, que rege, atua e vivifica na Igreja seja através dos carismas seja através dos ministérios; deverá aparecer claramente que, na Igreja, o aparato institucional é subordinado ao anúncio do Evangelho e à comunhão de vida em Cristo, de tal modo que ela apareça verdadeiramente como a epifania do mistério de Cristo* (Acerbi, 1975, p. 155).

Para tanto, muitos Padres insistem na necessidade de levar em conta as perspectivas mais amplas da teologia mais recente, em sua volta às fontes bíblicas, litúrgicas, patrísticas e, ao mesmo tempo, em sua atenção às aspirações e aos desafios do mundo contemporâneo. É preciso insistir mais sobre a Igreja-comunhão que sobre o tema da Igreja-sociedade. Assim se exprime Leo-Arthur Elchinger, bispo auxiliar de Strasbourg:

> *Ontem, se considerava a Igreja antes de tudo como uma instituição; hoje, ela é vista muito mais claramente como comunhão. Ontem, se via sobretudo o papa; hoje se está em presença dos bispos unidos ao papa. Ontem, se considerava o bispo individual; hoje, os bispos em conjunto. Ontem, a teologia afirmava o valor da hierarquia; hoje, se descobre o povo de Deus. Ontem, se colocava em primeiro plano o que separa; hoje,*

> *o que une. Ontem, a teologia da Igreja considerava sobretudo a sua vida interna; hoje, ela vê a Igreja voltada para fora* (Philips, 1982, p. 21).

Não se pode identificar sem mais o corpo místico de Cristo com a Igreja Católica Romana, diz Achille Liénart, arcebispo de Lille; é preciso mergulhar mais fundo, colhendo, na fé, as profundezas do mistério que é a Igreja, dizem Joseph Ritter, François Marty, Josef Frings, Leo-Jozef Suenens, Maximos IV Saigh, Giacomo Lercaro (Acerbi, 1975, p. 154-155). Em discurso memorável, Emiel-Jozef de Smedt, bispo de Bruges, pede a superação do triunfalismo na apresentação da missão da Igreja, do clericalismo, na apresentação de sua vida, e do juridicismo, nas suas relações internas e externas:

> *O Esquema é demasiado condescendente com o estilo pomposo e romântico ao qual nos acostumamos no* Osservatore Romano *e outros documentos romanos. A vida da Igreja é apresentada como se fosse uma sucessão de* triunfos *da Igreja militante, por exemplo: 'Assim, portanto, este novo povo... avança, não como uma multidão dispersa, mas como um exército compacto que, alimentado com o manjar espiritual, e tendo bebido na fonte que brota da rocha espiritual, opondo-se vitorioso aos poderes do inferno e às armadilhas do diabo, manter-se-á incólume até o fim dos tempos.' Seu clericalismo aparece na estrutura piramidal com que o Esquema apresenta a Igreja, onde não há lugar para a totalidade do povo de Deus. Por isso, se esquece de que todo poder na Igreja existe para servir. 'E quando agora lemos' conclui De Smedt, 'a partir desta ótica, o que nos diz o Esquema... constatamos a que aberrações se pode chegar quando se considera a Igreja de um modo puramente jurídico ou, dizendo melhor, apriorístico...'* (Acta Synodalia I IV, 1970-1971, p. 142-144).

Diversas intervenções, além disso, chamam a atenção para a grande diferença entre o espírito de João XXIII – expresso com toda a profundidade e clareza no Discurso Inaugural (João XXIII, 1962b, pp. 786-795) – e o modo como é concebido o documento; deseja-se, ao contrário, uma exposição pastoralmente inspirada, positiva e construtiva, que supere os limites apologéticos da manualística dependente do Concílio Vaticano I (Acta Synodalia I IV, 1970-1971, p. 197-199; p. 229-230; p. 327-330; p. 346-349; p. 358).

Portanto, não só se apontam numerosas lacunas, mas indicam-se também perspectivas a serem abertas ou desenvolvidas: as relações entre Cristo e a Igreja; a relação da Igreja com as pessoas da Trindade;

a dimensão pneumática da Igreja; a eclesiologia eucarística; o mistério de Cristo nos pobres; a Igreja como mãe; a Igreja como povo de Deus; a dimensão escatológica da Igreja; uma apresentação mais teológica do episcopado; a importância da Igreja local e não só do colégio episcopal; a dignidade e a autonomia dos fiéis. (Acerbi, 1975, p. 154-159).

Na verdade, as críticas se estenderam a quase todos os pontos do Esquema, como bem sintetizou o argentino Alberto Pascual Devoto, bispo de Goya, filho de pai uruguaio e mãe italiana:

> *Esperava-se, em primeiro lugar, uma descrição bíblica da Igreja, feita não só em modo essencial, mas também, por assim dizer, em modo existencial, isto é, tendo em conta a sua encarnação neste mundo [...] Por outro lado, desejava-se uma clara e evidente revalorização total da noção de "povo de Deus" reunido mediante o batismo, como princípio de toda a constituição da Igreja. Em terceiro lugar, esperava-se que o concílio falasse, em modo preciso, da colegialidade do episcopado e da sua responsabilidade para com toda a Igreja, bem como do âmbito da função episcopal. Desejava-se também a positiva aceitação e o encorajamento a uma livre opinião pública na Igreja, o que contribui muito para o exercício do poder de governo [...] Talvez o que mais se esperava do concílio Vaticano II era a apresentação da Igreja na sua simplicidade evangélica e no seu espírito de pobreza [...] Mas, de fato, o Esquema como está não responde a essas legítimas e sinceras aspirações de muitos fiéis. Por isso, todo o Esquema deve ser revisto, de modo que apareça melhor e mais claramente aos crentes e não-crentes o verdadeiro rosto da Igreja de Cristo* (Acta Synodalia I IV, 1970-1971, p. 250-251).

Apesar de que a manutenção do Esquema fosse defendida por alguns como base para o prosseguimento dos debates, seu destino "a esta altura, já estava marcado: preparado numa perspectiva jurídica e apologética (o que era reconhecido pelos seus próprios defensores), tinha o defeito fundamental de não corresponder à finalidade que o papa havia atribuído ao concílio." (Acerbi, 1975, p. 159).

A perspectiva de João XXIII – exposta claramente na rádio-mensagem de 11 de setembro de 1962 (João XXIII, 1962a, p. 678-685) – tinha sido retomada, na aula conciliar, com toda ênfase e grande impacto, em duas intervenções que marcaram não só o futuro da *Lumen Gentium*, mas também de toda a obra conciliar. Leo-Jozef Suenens, arcebispo de Bruxelas, no dia 4 de dezembro de 1962, propôs que o concílio assumisse o tema da Igreja "*lumen gentium*" como central e ordenador de todos os seus trabalhos: primeiro, a Igreja deveria buscar e expor a consciência

que ela tem do seu mistério ("O que dizes de ti mesma?"); depois, abrir o diálogo com o mundo sobre os seus problemas graves e urgentes (Philips, 1982, p. 19). No dia seguinte, Giovanni Battista Montini, arcebispo de Milão, argumentou que todas as questões podiam articular-se em torno de dois pontos – "o que é a Igreja"; "o que faz a Igreja" – acrescentando que, na apresentação do mistério da Igreja, se devia enfatizar mais a pessoa e a missão de Cristo, pois a Igreja não pode nada por si mesma: não é só uma sociedade fundada por Cristo, mas é a continuação de Cristo e o instrumento mediante o qual ele age e salva hoje o mundo (Philips, 1982, p. 19). Consta que João XXIII aprovou a intervenção de Suenens e pediu a Montini que, em sua fala, no dia sucessivo, apoiasse a proposta do cardeal de Bruxelas (Caprile, 1965-1968, II, p. 264).

### 1.3 Entre a primeira e a segunda sessão do Concílio (1962-1963)

O Esquema preparado pela Comissão Teológica foi, como se vê, tão "violentamente criticado em sua estrutura, método, argumentação, conteúdo e espírito" (Kloppenburg, 1968, p. 38) que nem foi preciso submetê-lo à assembleia para votar sua validade como instrumento de trabalho; foi elegantemente abandonado. Uma nova eclesiologia, na verdade, ia emergindo no horizonte do concílio.

Os padres podiam enviar observações e contribuições em relação à matéria até o dia 28 de fevereiro de 1963. Dentre as várias intervenções, algumas contribuíram para delinear algumas posições homogêneas entre os padres em vista da revisão do Esquema: a de um grupo de bispos franceses, que enviou um projeto preparado por Jean Daniélou e outros teólogos franceses (Acta Synodalia II I, 1971-1973, p. 467-604); a do episcopado alemão (Acta Synodalia I IV, 1970-1971, p. 601-639), precedida por um estudo particular de Karl Rahner e Josef Ratzinger; a de alguns padres espanhóis, que insistiam na distinção entre elemento canônico e elemento teológico (Acta Synodalia II I, ANNO, p. 503-518). A ampla convergência de perspectivas em documento de tão diversa procedência "manifesta um '*consensus*' sobre alguns pontos de doutrina que irá sempre crescendo no interior da assembleia conciliar" (Acerbi, 1975, p. 166); as contribuições do cardeal F. Franic, arcebispo de Split (Acta Synodalia II I, 1971-1973, p. 518-524) e J. Prou (Acta Synodalia II I, 1971-1973, p. 553-559) – que vão em outra direção – se, por um lado, confirmam a existência de tal "consensus", pelo outro, mostram os seus limites.

A primeira comissão conciliar a se ocupar da questão criada com o abandono do primitivo Esquema *De Ecclesia* foi a "*de concilii laboribus coordinandis*", que, no dia 23 de janeiro de 1963, examinou duas propostas de Suenens: um plano geral para que o tema "*ecclesia Christi lumen gentium*" nos dois polos Igreja "*ad intra*" e "*ad extra*" se tornasse o eixo de todos os Esquemas conciliares; e as linhas mestras de um eventual novo Esquema "*de Ecclesia.*" (Acerbi, 1975, p. 168). O plano geral foi considerado artificioso e deixado de lado, mas as linhas mestras para um novo Esquema foram bem recebidas. Suenens propugna, substancialmente, uma reorganização do Esquema em quatro capítulos: o mistério da Igreja; os bispos; os leigos; Maria em sua íntima conexão com a Igreja. O ponto mais discutido foi o da colegialidade episcopal, repropondo-se, na Comissão, as mesmas diferenças de posições eclesiológicas que tinham se revelado nas Congregações Gerais. Ao final, a comissão aprovou o ordenamento da matéria proposto por Suenens, com duas ressalvas: Maria continuaria num Esquema à parte; devia ser introduzido um capítulo sobre os religiosos.

A tarefa de reelaborar o Esquema foi solicitada à Comissão Doutrinal. Em vista disso, ela formou, no dia 21 de fevereiro de 1963, três subcomissões: a "*de religiosis*", a "*de laicis*" e, enfim, a "*de ecclesia*", a qual devia reformar tudo o que não era reservado às outras duas, praticamente, os capítulos sobre a natureza e os membros da Igreja, os bispos e o magistério. Em sua primeira reunião, a subcomissão "*de ecclesia*" foi informada de que não devia preparar um Esquema totalmente novo – "o material melhor do velho Esquema devia ser reordenado e abreviado, omitindo as condenações e os pontos controvertidos" (Acerbi, 1975, p. 170) – o que asseguraria a influência do Esquema preparatório até o fim dos trabalhos. Na mesma reunião, decidiu-se, porém, por maioria, escolher como base da reelaboração o projeto assim chamado Philips – do nome de seu autor, o teólogo belga Gérard Philips (1899-1972), o qual, em sua primeira redação, em outubro de 1962, já tinha levado em conta o Esquema preparatório; fora reelaborado, em novembro do mesmo ano, com a participação do bispo Marcos McGrath, e dos teólogos Y. Congar, K. Rahner, O. Semmelroth, J. Lecuyer e C. Colombo; e passara, nos meses seguintes, por retoques, que levaram à versão apresentada em fevereiro de 1963 à Comissão Doutrinal (Coppens, 1970, p. 356-357), com a observação de ter em devida conta também os outros projetos: o alemão (Acta Synodalia I IV, 1970-1971, p. 608-639), o francês (Acta Synodalia II I, 1971-1973, p. 469-470, p. 489-491 e p. 492-494), o chileno

(Acta Synodalia II I, 1971-1973, p. 86-88), o Elchinger (Acta Synodalia I IV, 1970-1971, p. 508-518), o Parente (Acerbi, 1975, p. 183-185).

A primeira parte do novo Esquema – elaborado pela subcomissão "*de ecclesia*" nos primeiros meses de 1963 – continha dois capítulos: o primeiro (mistério da Igreja), que reagrupava e reelaborava a matéria dos capítulos I, II e X do Esquema preparatório; o segundo (constituição hierárquica da Igreja e especialmente o episcopado), que compreendia a matéria dos capítulos III, IV, VII e X do mesmo Esquema (Acta Synodalia II I, 1971-1973, p. 215-255). Já a segunda parte do novo Esquema – também com dois capítulos, que correspondiam aos sobre os leigos e a autoridade na Igreja, e dos religiosos do primeiro Esquema – foi confiado a duas outras subcomissões mistas. Acontece que, contemporaneamente, Gérard Philips tinha preparado e comunicado à Comissão Doutrinal outro texto, intitulado "*De populo Dei ac speciatim de laicis*", de modo que, a esta altura, havia dois textos sobre os leigos: o de Philips apenas mencionado e o "*De laicis*" de uma das subcomissões mistas. Na sessão plenária da Comissão Doutrinal, o cardeal Paul-Émile Léger, arcebispo de Montréal, declarou que não concordava com a divisão, no Esquema, da hierarquia e dos fiéis como partes desiguais, tampouco a divisão entre hierarquia, leigos e religiosos; propunha, ao invés, que se fizesse uma tratação sobre o conjunto dos fiéis, que compreendem não só os leigos, mas também a hierarquia e os religiosos. Dava-se, assim, "o primeiro passo da evolução do texto, que teria levado ao capítulo '*de populo Dei*'" (Acerbi, 1975, p. 217). Acolhendo a indicação de Léger, o texto da subcomissão foi revisto, com a participação também de Philips, e, assim, o terceiro capítulo, com o título "*De populo Dei et speciatim de laicis*", se viu dividido em duas seções: a primeira, sobre a comunidade cristã na sua totalidade (nn. 23-24), e a segunda, especificamente sobre os leigos (nn. 25-27). O novo Esquema ficou assim organizado: 1) sobre o mistério da Igreja; 2) sobre a constituição hierárquica da Igreja e em especial sobre o episcopado; 3) sobre o povo de Deus e especialmente sobre os leigos; 4) sobre a vocação à santidade na Igreja.

A intenção profunda do **capítulo I** é apresentar a Igreja no horizonte da economia salvífica: o desígnio de salvação universal do Pai; a missão do Filho na plenitude dos tempos; o Espírito Santo que santifica a Igreja. O termo da operação salvífica divina é a Igreja – isto é, o povo reunido pela unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo – não a hierarquia, como na perspectiva cristológico, ou melhor dizendo, cristomonista. Na sequência, propõem-se as diversas imagens com as

quais o mistério da Igreja é revelado, predominando a do corpo místico. Encerra a apresentação do mistério da Igreja o tema da Igreja peregrina, que é a expressão encarnada e visível da comunhão de vida divina, que, por meio de Cristo, no Espírito, une os homens com o Pai e entre si e justamente os constitui em povo; permanecia, porém, a afirmação da unívoca identificação entre Igreja-sociedade e corpo místico. A tratação da questão "*de membris*" (sobre os membros da Igreja) não ia muito além do Esquema preparatório; embora evitasse o termo "membro", o que tornava alguém membro real da Igreja continuava a ser o tríplice vínculo (*vinculum symbolicum, sacramentale et hierarchicum*).

O **capítulo II** dependia substancialmente do projeto Philips, com o ganho de que trata, em primeiro lugar, o colégio episcopal (no qual se entra pelo sacramento da Ordem em seu grau supremo) (nn. 12-17) e as funções episcopais (nn. 18-21), superando, assim, a impostação jurídica do primeiro Esquema. A afirmação da índole colegial do episcopado como um dado estrutural e permanente da Igreja – não como uma extensão ocasional da função primacial – fundamenta, portanto, a participação do colégio "*in solidum*" na missão universal de evangelização e de governo da Igreja. Permanecem, porém, na nova tratação, alguns limites: o Esquema não considera o ministério eclesiástico em si mesmo e em relação à totalidade do corpo eclesial, como no projeto alemão, mas se concentra no tema das relações entre papa e bispos; não explicita a conexão entre a sacramentalidade do episcopado e sua colegialidade; não se responde a uma questão de alcance geral: a estrutura da Igreja é de base sacramental ou jurídica? a sua realidade jurídica é uma realidade primária e autônoma ou é a organização de uma realidade primigeniamente sacramental? A tratação das funções episcopais, ao contrário, progride, na medida em que se afirma seu fundamento sacramental, embora o tom seja ainda predominantemente jurídico.

O **capítulo III** tem o escopo de considerar a missão de todo o povo de Deus e, particularmente, a dos leigos: todo o povo de Deus é constituído como comunidade de amor e verdade, e como instrumento da redenção, sendo em sua totalidade enviado ao mundo todo. A primeira consequência é que a hierarquia não esgota em si mesma a tarefa de edificar o corpo de Cristo; a hierarquia, ao contrário, foi instituída para apascentar os fiéis, de modo que todos, à sua maneira e na sua ordem, cooperem na obra comum. A primeira parte do capítulo ressalta, portanto, as manifestações da estrutura comunial da Igreja: a unidade fundamental do povo de Deus, no qual as razões de igualdade (quanto à dignidade

e à ação comum a todos) prevalecem sobre as razões de desigualdade; o sacerdócio universal é apresentado como uma realidade unitária (a dignidade sacerdotal compete a todos os batizados, que devem oferecer vítimas espirituais e dar testemunho de Cristo); o sentido da fé (todos os cristãos são movidos pelo Espírito a aderir na fé à palavra de Deus e todos são ativos na proposição das verdades da fé); a índole carismática do povo de Deus.

Este é o retrato da estrutura fundamental da comunhão eclesial, expressão visível da misteriosa comunhão de vida, de que Deus a faz portadora no meio dos homens:

> *uma comunidade profundamente una na participação dos bens salvíficos e do culto divino, fundada na celebração comum dos sacramentos da iniciação, toda partícipe da única missão profética e vivificada e dirigida pelo Espírito mediante os dons que ele distribui a todos os membros para o bem do corpo* (Acerbi, 1975, p. 220).

A segunda parte do capítulo, tributária do capítulo "*de laicis*" e "*de auctoritate et oboedientia in ecclesia*" do Esquema preparatório, apresenta o leigo como uma realidade essencialmente religiosa, não limitado à atividade profana; ativo seja "*ad intra*" seja "*ad extra*", não ocasional e supletivamente, mas ordinária e regularmente, graças ao batismo, que configura a sua atividade apostólica como participação na missão salvífica da Igreja. A novidade em relação ao Esquema preparatório é, portanto, a afirmação que o apostolado laical não é participação na missão da hierarquia – como se tornara comum afirmar no século XX – mas na missão salvífica da Igreja em virtude do batismo. Os redatores não pretenderam dar uma definição do leigo, mas simplesmente fazer uma descrição tipológica: incorporado à Igreja pelo batismo; não pertencente nem à hierarquia nem ao estado religioso; concretamente caracterizado por sua posição no "mundo".

O **capítulo quarto**, na opinião da subcomissão mista encarregada de revê-lo, deveria ficar como fora apresentado aos padres; o cardeal Suenens propôs, porém, que o capítulo não tivesse como tema só o lugar dos religiosos no corpo místico, mas tratasse, primeiro, da santidade comum a todos os membros da Igreja, e, só em segundo lugar, do estado religioso como caminho peculiar à santidade. A subcomissão não acatou a proposta, mas também não chegou a um consenso sobre o texto anterior; só depois que os bispos da Holanda, da Bélgica e da Alemanha manifestaram seu apoio à proposta de Suenens, é que a subcomissão decidiu reformar o

texto na direção apontada pelo cardeal. Essa indicação também foi decisiva para a afirmação da visão comunial da Igreja: a vida religiosa é um "estado" de vida que realiza uma expressão institucional da santidade cristã; a vida religiosa é precedida (em virtude do batismo e dos dons do Espírito) por uma realidade não institucional e não exprimível juridicamente, que é a vocação de toda a Igreja à santidade e da comunhão efetivamente vivida pela Igreja. Então, a primeira parte do capítulo foi dedicada à vocação universal à santidade, às suas diversas formas e aos seus meios; a segunda parte valoriza a consideração do seguimento de Cristo (comum a todos) segundo os conselhos evangélicos (meios de perfeição) à luz da ideia de "sinal escatológico" (estado religioso).

As observações ao segundo Esquema, enviadas à Comissão Doutrinal antes da segunda sessão do Concílio (que se estenderia de 29 de setembro a 4 de dezembro de 1963), irão revelar duas diferentes concepções da natureza da Igreja, sobretudo do papado, do colégio episcopal, e das relações entre as duas instâncias: numa ponta, simbolicamente, etos bispos de língua alemã; na outra, também simbolicamente, Luigi Maria Carli, bispo de Segni. Em relação ao primeiro capítulo, os bispos alemães insistem que a Igreja não é "*sacramentum tantum*", mas é também a "*res*" significada e comunicada através do sacramento: "Reunida pela ação salvífica de Deus, a Igreja é a obra de Deus e o fruto do seu amor e, ao mesmo tempo, o meio e o instrumento operante no Espírito de Deus para atuar sempre mais a união entre Deus e o mundo" (Acta Synodalia II I, 1971-1973, p. 773-774).

As imagens da Igreja deveriam vir antes da tratação do corpo místico (aspecto trans-histórico do mistério da Igreja), que deveria ser integrada com a ideia de povo de Deus (aspecto histórico e temporal da Igreja); consequências de uma mais clara afirmação da natureza escatológica da Igreja seriam uma relativização das instituições eclesiásticas e a necessidade de contínua reforma da Igreja; além disso, urge aprofundar o nexo entre o corpo eucarístico e o corpo eclesial, o que permitiria também dar o justo lugar às Igrejas locais e à diversidade na unidade.

Por outro lado, alguns padres criticavam a linguagem descritiva, o pouco espaço dado à natureza societária da Igreja e à unidade de regime, o primado do papa. Duas concepções eclesiológicas subjazem às observações ao capítulo sobre os bispos: enquanto alguns insistem que o que é primário na constituição da Igreja é o primado papal, outra parte dos Padres enfatizava o colégio episcopal: o colégio é um princípio

constitutivo da Igreja; o papa não deve ser colocado fora do colégio, mas nele: o colégio episcopal não existe sem Pedro, mas também Pedro, cabeça do colégio, não é nada sem seus membros. Por meio da colegialidade, se manifesta que a estrutura da Igreja tem uma base sacramental e não só jurídica, uma vez que a consagração episcopal incorpora o novo eleito ao colégio.

As observações ao terceiro e ao quarto capítulo foram minguadas; entre elas, porém, estava uma, elaborada por Suenens, que iria provocar uma profunda reestruturação de todo o Esquema: na reunião da Comissão de Coordenação ocorrida em 4 de julho de 1963, Suenens propôs a distribuição da matéria em cinco capítulos, inserindo, depois do capítulo primeiro (sobre o mistério da Igreja) e antes do capítulo terceiro (sobre a constituição hierárquica), um capítulo sobre o povo de Deus em geral ("*de populo Dei in genere*"): "Portanto, os que são colocados à frente (*praepositi*) da Igreja são eles próprios membros do povo de Deus e constituídos pelo Senhor para servir em ao seu povo" (Geremia, 1971, p. 63). A ideia encontrou apoios, mas também oposições. Segundo Carli, por exemplo, a hierarquia devia ser tratada primeiro, porque, historicamente, Cristo a instituiu antes do povo de Deus e, teologicamente, os membros da hierarquia – veja-se a *Mystici corporis* – são os membros primários e principais, pois neles se perpetuam os dons de doutor, sacerdote e rei de Cristo; a hierarquia foi instituída para transformar as pessoas em povo de Deus, e o sacerdócio universal não existiria se, antes, não existisse o sacerdócio hierárquico. (Acta Synodalia II I, 1971-1973, p. 639).

Diversas obras, publicadas naqueles anos, porém, tinham contribuído para uma reflexão abalizada sobre a colegialidade. Alguns autores se opunham à colegialidade em nível teológico (cf. Acerbi, 1975, 242-245): é encarada do ponto de vista jurídico dos poderes de governo, detendo-se na questão das condições necessárias para exprimir-se em atos de governo, especialmente no mais alto nível de direção da Igreja universal. Outros teólogos, sistemáticos e canonistas, partindo da afirmação da origem sacramental da jurisdição episcopal (portanto, da unidade fundamental entre poder de ordem e poder de jurisdição), fundamentavam o poder de governo dos bispos sobre a Igreja universal em virtude da própria ordenação. (Acerbi, 1975, p. 245-246).

No interior, porém, dessa corrente, davam-se diferentes acentuações: a) na Igreja, existe um único sujeito de poder supremo, que é sempre colegial, podendo exercer-se em dois modos: ou por parte do colégio

como tal, com o seu chefe, ou por parte do chefe do colégio pessoalmente (Xiberta, Rahner, Rush); b) primado e plenitude de poder não se identificam "*sic et simpliciter*": embora o poder seja pleno nos dois órgãos, o papa detém todos os poderes em vista da salvaguarda e da promoção da unidade da Igreja, como ensinara o Vaticano I (Jimenez Urresti, Thils); e o colégio detém a plenitude dos poderes em vista da condução pastoral ordinária da Igreja; c) a complementaridade entre primado e episcopado deve ser buscada na perspectiva da "*communio ecclesiarum*": o episcopado é uma entidade mística e sacramental, fundada no colégio apostólico, o que requer o reconhecimento das Igrejas locais e a plenitude, nos seus pastores, dos poderes necessários à sua condução, sendo o seu "ser" anterior aos atos comuns de governo (Dejaifve, Le Guillou, Strotmann); d) os bispos não exercem o governo nas dioceses enquanto indivíduos isolados, mas enquanto unidos por um vínculo sacramental e jurídico, que os constitui num corpo organicamente estruturado sob a direção do seu chefe; a comunhão episcopal pode exprimir-se também colegialmente, com atos postos pelo corpo como pessoa moral, segundo as normas exigidas pelo direito divino e estabelecidas pelo direito humano (Bertrams); e) o fundamento da colegialidade episcopal há de ser buscada na tradição viva da Igreja, que documenta duas formas de exercício da suprema autoridade: a da comunhão episcopal, que compreende como sua cabeça reguladora e determinante o bispo de Roma, e a pessoal do papa, sucessor de Pedro e vigário de Cristo (Colombo).

### 1.4 Na segunda sessão do Concílio (1963)

A discussão do Esquema, na segunda sessão conciliar, estendeu-se do dia 30 de setembro ao dia 30 de outubro de 1963, quando, naturalmente, as duas tendências eclesiológicas, a societária e a comunial, se confrontaram.

Em relação ao **primeiro capítulo**, os Padres favoráveis à concepção comunial de Igreja retomaram e desenvolveram alguns temas já sugeridos nas suas observações escritas, enriquecendo-as com aspectos presentes na *Sacrosanctum Concilium* (aprovada no dia 4 de dezembro de 1963) ou no discurso de Paulo VI na abertura da segunda sessão. Os que advogavam uma visão mais jurídica da Igreja solicitavam, em última análise, que se voltasse à impostação dada pelo esquema preparatório. A acalorada discussão do **segundo capítulo** foi útil para precisar os pontos de acordo e de contraste entre as duas concepções eclesiológicas e no

interior de cada uma delas. O ponto central da discussão foi a relação entre os bispos e o romano pontífice e, sobretudo, a colegialidade.

Para os padres contrários à colegialidade, em sentido estrito, o regime da Igreja não é colegial em nenhum nível:

> *na Igreja particular, na qual o bispo não age como membro do colégio; nas instâncias jurisdicionais intermédias, porque todo ato de governo que supere o âmbito da Igreja particular depene, quanto à capacidade e à eficácia, do impulso do romano pontífice; em nível de Igreja universal, porque não se dá, em modo algum, um direito dos bispos ao co-governo; o papa não é, em nenhum modo, obrigado a chamar os bispos ao exercício do poder colegial e o concílio continua uma forma extraordinária e discrecional de governo da Igreja universal* (Acerbi, 1975, p. 278).

Os padres alinhados com a tendência comunial, por sua vez, tiveram que se posicionar diante dos dois princípios que fundamentavam a tese anti-colegialista (a separação entre o plano ontológico-sacramental e o plano social-jurídico na estrutura da Igreja e a hegemonia papal na constituição e na atividade da hierarquia); neste nível, as opiniões se diversificavam ulteriormente. Num dado momento, para desbloquear o debate e dar uma orientação segura para a exposição doutrinal, os cardeais moderadores propuseram, no dia 15 de outubro, à votação de um texto com cinco questões formuladas pelos aliados da tendência comunial.

Os padres conciliares foram convidados a declarar se desejavam que o Esquema fosse redigido com estas afirmações: 1. que a consagração episcopal constitui o grau supremo da Ordem; 2. que todo bispo legitimamente consagrado, em comunhão com os outros bispos e com o papa, que é o cabeça e o princípio da sua unidade, é membro do corpo dos bispos; 3. que o corpo ou colégio dos bispos sucede ao colégio dos apóstolos na sua missão de evangelização, de santificação e de governo, e que o corpo em união com a sua cabeça, o pontífice romano, e nunca sem esta cabeça (cujo direito primacial continua intacto e completo sobre todos os pastores e fiéis), possui o poder pleno e supremo sobre a Igreja universal; 4. que esta autoridade compete por direito divino ao próprio colégio dos bispos unidos à sua cabeça; 5. que é oportuno restaurar o diaconato como grau separado e permanente da função sacra, segundo as necessidades das Igrejas nos diversos países (Alberigo, 2005, p. 77).

No dia 30 de outubro, fez-se a votação dos quesitos, com os seguintes resultados: 1) 2.157 votos – 2.123 sim – 34 não; 2) 2.154 votos

– 2.049 sim – 104 não – 1 nulo; 3) 2.148 votos – 1.808 sim – 336 não – 4 nulos; 4) 2.138 votos – 1.717 votos – 408 não – 13 nulos; 5) 2.120 votos – 1.588 sim – 525 não; 7 nulos (Betti, 1984, p. 185).

A discussão do **terceiro capítulo** concentrou-se na questão da definição/descrição do leigo e a sua situação em relação à hierarquia e à Igreja; aqui, um tema relevante foi o da dignidade de todo cristão na Igreja como pessoa e, consequentemente, da plena fraternidade cristã.

Na discussão do **quarto capítulo**, criticou-se a apresentação da santidade em chave moral e individual, ao invés de ontológica e eclesial, e enfrentou-se o problema da natureza do estado de perfeição. Por último, através de uma votação realizada no dia 29 de outubro de 1963, o Esquema sobre Maria – até então independente – foi inserido no Esquema sobre a Igreja.

Paulo VI, no dia 4 de dezembro, encerrou a segunda sessão do Concílio com um discurso em que enunciou dois critérios fundamentais para a continuidade da discussão sobre a Igreja: reconhecer a cada pessoa e a cada função tudo o que lhe possa ser atribuído e, ao mesmo tempo, reforçar o poder que organiza hierarquicamente a comunidade dos fiéis (Acerbi, 1975, 326-327). A Comissão Doutrinal acolheu a enorme quantidade de propostas apresentadas pelos Padres e os critérios para sua integração no Esquema; graças a uma renovada organização e ao esforço das subcomissões. Isso permitiu que, no início de novembro do ano seguinte, os padres conciliares pudessem receber o texto a ser discutido na terceira sessão (1964).

Os trabalhos de revisão do **primeiro capítulo** verteram sobre os nn. 1 a 7, pois os números finais passariam para o novo capítulo sobre o povo de Deus. A primeira subcomissão da Comissão Doutrinal, encarregada da revisão, conservou, no título, o termo **mistério** e, na introdução, o termo **sacramento** (com o sentido de realidade divina transcendente e salvífica que é revelada e manifestada em algum modo visível, oriunda do projeto alemão). Nos nn. 2-4, foi mantida a apresentação trinitária do mistério da Igreja, de preferência à visão cristológica de alguns, e acrescentou-se o tema do Reino de Deus, visto em relação a Cristo e em relação à Igreja. A nova versão dos nn. 5-6 visa a antepor a apresentação das imagens à noção de corpo de Cristo, que ocupará o n. 7, cujo conteúdo não é mudado, mas só distribuído de uma maneira nova. O anterior n. 7 (que, depois, será o 8) trata da unidade entre o elemento social e visível com o elemento espiritual e invisível, com a intenção de mostrar

como a Igreja é encontrada concretamente na Igreja Católica e como esta Igreja empírica revela o mistério, mas não sem sombras; o verbo "*est*" é substituído pelo verbo "*subsistit in*": ao invés de dizer que a Igreja fundada por Cristo" é" a Igreja Católica, diz-se que aquela "subsiste na" Igreja Católica. Com isso, o primeiro capítulo tomou praticamente sua forma definitiva.

A composição do capítulo sobre o povo de Deus (provisoriamente colocado como segundo) foi entregue à segunda subcomissão, que se ocupou principalmente dos temas do sacerdócio dos fiéis, do "*sensus fidei*" de toda a Igreja, dos carismas, da união com os não-católicos e da índole missionária da comunidade cristã. A subcomissão deixou claro, numa nota elaborada por Philips, que "povo de Deus" não significa o rebanho dos simples fiéis, confiado aos pastores, mas o conjunto total dos que pertencem à Igreja.

A ideia de que a hierarquia, porque dá a vida aos fiéis, seja "*tempore, ratione et dignitate*" anterior ao corpo total dos fiéis é descartada como critério fundamental para organizar o conjunto do capítulo, em favor de uma concepção que coloca em primeiro plano a vocação e a responsabilidade comuns a todos os fiéis. Os dois números fundamentais do novo capítulo são o 9 (nova aliança e novo povo) e o 13 (universalidade ou catolicidade do povo de Deus). Mantém-se, no n. 10, a afirmação da existência do sacerdócio comum, contra a proposta de modificá-la substancialmente ou aboli-la. O n. 11 aparece como um desenvolvimento do n. 10, aplicando-o à vida sacramental da Igreja. O n. 12 aborda basicamente duas questões: o "sentido da fé" da comunidade cristã e o papel dos carismas na vida da Igreja. O n. 14 trata da questão da necessidade da Igreja e dos títulos de pertença a ela; o 15, dos nexos da Igreja com os cristãos não-católicos; o 16, sobre as relações atuais do povo de Deus com todos os homens, de modo que os não-cristãos não são considerados individualmente, mas como grupos étnico-religiosos e sociais; o n. 17, finalmente, apresenta a missão como pertencente à natureza mesma da Igreja, como constitutiva do seu mistério.

A revisão do **segundo capítulo** (que, depois, se tornará o terceiro) foi particularmente trabalhosa. Os nn. 11-14 (depois, 18-21) foram confiados à terceira subcomissão; o n. 11 ficou substancialmente igual; o n. 12 acentuou o caráter colegial do grupo apostólico; a redação do n. 13 sofreu diversas modificações em virtude da preocupação de maior fidelidade aos dados bíblicos e tradicionais a respeito das modalidades

de transmissão da missão apostólica aos bispos; o n. 14, sobre o papel da consagração na agregação do bispo ao corpo episcopal e dos efeitos de tal consagração, continha três afirmações importantes: o ministério episcopal como instrumento do influxo atual de Cristo na sua Igreja; a ordenação episcopal como o sacramento da sucessão apostólica; a inserção dos bispos no corpo episcopal pela ordenação, que lhes confere o poder de santificar, de ensinar e de governar, que só pode, por sua própria natureza, ser exercido em comunhão com a cabeça e os membros do colégio episcopal.

Na revisão dos nn. 16-21 (depois, 22-27), devido à sua complexidade, trabalharam nada menos que catorze peritos, cujas conclusões foram ulteriormente emendadas pela Comissão doutrinal. O n. 16 afirma claramente seja a natureza colegial do episcopado seja o direito divino do colégio como um dado permanente da constituição eclesial, que deriva de Cristo através da consagração episcopal e que, no seu grau supremo, constitui o colégio, junto com e sob o papa, como sujeito do poder pleno, supremo e universal sobre a Igreja.

O n. 17 afirma, em seu início, que os bispos são "princípio e centro da unidade nas suas Igrejas particulares" e, por isso, enquanto formam um colégio com o papa, exprimem a unidade da Igreja, e, em seu final, traz uma perícope sobre os patriarcados e as conferências episcopais, como expressão da comunhão intereclesial e da colegialidade episcopal.

O n. 18 aborda a questão da missão apostólica dos bispos (confiada por Cristo e corroborada com o dom do Espírito) e suas expressões canônicas, e o n. 19 trata especificamente do tema do múnus de ensinar dos bispos, abordando, neste contexto, a competência do papa e a competência do colégio episcopal, distinguindo magistério autêntico, magistério infalível dos bispos e magistério infalível do papa.

O n. 20, sobre o múnus dos bispos de santificar, foi enriquecido pela explicitação de suas mediações: a oração, a pregação, a administração dos sacramentos (o bispo é o sacerdote por excelência da sua Igreja) e o exemplo da vida. A novidade de maior relevo é a apresentação da Igreja local como "*congregatio fidelium*", unida aos seus pastores, na qual está presente plenamente a Igreja de Cristo: a consequência lógica da afirmação da plenitude do mistério eclesial na Igreja local – mormente na celebração da Eucaristia – era a afirmação da plenitude dos poderes do seu pastor, necessariamente na comunhão com todos os bispos e com o papa.

A quarta comissão cuidou da revisão do n. 15 (mais tarde, 28 e 29), sobre os presbíteros e os diáconos. Entre a linha francesa (que apresentava o presbiterado mais numa perspectiva apostólica e insistia numa espécie de colegialidade presbiteral) e a linha alemã (que priorizava o sacerdócio na perspectiva cultual), a comissão preferiu a segunda, integrando alguns elementos da primeira: na direção de Cristo, afirma-se, em primeiro lugar, que o sacerdócio dos presbíteros deriva do sacerdócio de Cristo, do qual são ministros; nas relações com o bispo, com o qual os presbíteros formam um só presbitério, acentuam-se a colaboração e a complementação; nas relações com a Igreja, ressalta-se que a paróquia (expressão mais imediata e concreta da Igreja local) torna visível a Igreja universal. Coube a uma subcomissão mista a revisão do **terceiro capítulo**. A subcomissão levou em conta a novidade constituída pelo novo capítulo sobre o povo de Deus, enfatizando, mais do que a distinção entre hierarquia e leigos, o trabalho apostólico comum a ambos em virtude do sacerdócio comum, em todos os âmbitos da missão.

No proêmio, sublinham-se a conjunção e a solidariedade entre hierarquia e leigos; insiste-se, sobretudo, na pluralidade dos ministérios e dos carismas, em relação aos quais o ministério hierárquico tem uma função de coordenação em vista da unanimidade. Preferiu-se, no n. 31, dar uma descrição "tipológica" do leigo a uma definição "ontológica"; o primeiro parágrafo põe em primeiro plano a razão positiva e genérica pela qual se é constituído fiel (o batismo); o segundo coloca a índole secular como o que distingue positivamente o leigo em relação aos ministros sacros e aos religiosos.

O n. 32 (antigo 23) aprofunda a tese da fundamental igualdade de todos os membros do povo de Deus, já presente no "*textus prior*", seja sublinhando a comum participação à condição e à missão do povo de Deus, seja propondo a diversidade como elemento da unidade, graças à operação do único Espírito. O n. 33 distingue uma vocação comum ao apostolado e um apostolado geral das formas especiais de apostolado, que vão na linha de uma cooperação mais imediata com a hierarquia. Os nn. 34-36 apresentam a missão dos leigos segundo o esquema tripartido dos múnus sacerdotal (culto), profético (testemunho) e real (serviço) de Cristo vividos na comunhão.

A atividade laical tem sua origem em Cristo; sua finalidade é continuar o seu testemunho e o seu serviço; sua força interior é o Espírito; sua extensão é toda obra boa e perfeita; neste nível, não necessita nem

do impulso nem da aprovação da hierarquia. A relação dos leigos com a hierarquia é tratada no n. 37: os direitos em relação à hierarquia, os deveres em relação à hierarquia, os benefícios de uma "relação familiar" entre ambos.

O capítulo conclui enfatizando as dimensões cristológica e comunitária do compromisso dos leigos. A revisão do **quarto capítulo** foi confiada a outra comissão mista, que definiu algumas propostas, assumidas depois pela Comissão Doutrinal, e que tiveram impacto sobre a estruturação de todo o esquema: a tratação da santidade da Igreja e da vocação universal à santidade não faria parte do capítulo sobre o povo de Deus, mas viria depois da tratação sobre os leigos; depois dela, viria a questão dos religiosos, como uma seção do capítulo sobre a santidade ou como um capítulo independente, a critério da assembleia. O texto frisa o caráter ontológico e teológico da santidade; o n. 40 trabalha o tema da unidade da santidade e da sua diversidade. O n. 41 faz a passagem da vocação universal à santidade à obrigação, para os fiéis individualmente, nos seus vários estados de vida, de buscar a santidade; assim, a unidade da santidade se exprime numa pluralidade de missões e de serviços diferentes.

Em relação aos conselhos evangélicos, tema do n. 42, a comissão adotou o seguinte princípio: embora pertençam de *per si* à santidade da Igreja e contribuam necessariamente à sua perfeição, de fato não são observados, no seu conjunto, senão por aqueles que a isso são chamados e que, por isso, formam uma categoria especial na Igreja. Já o n. 43, por sua vez, apresenta o estado religioso como instituição eclesiástica que reúne os que professam os conselhos evangélicos. O número dedicado à natureza e importância do estado religioso na Igreja é guiado, consequentemente, pela ideia, expressa também pelo papa em sua Alocução aos superiores gerais de algumas Ordens: "Uma coisa é observar os conselhos evangélicos como conselhos, como podem fazê-lo todos os outros, e outra coisa, substancialmente diferente, é obrigar-se através dos votos a observar aqueles conselhos." (Paulo VI, 1964b, p. 566-567).

Atendendo ao pedido de muitos padres, e por disposição do papa, uma subcomissão elaborou um texto sobre a índole escatológica da Igreja e da vida cristã, que passou a ocupar os nn. 48-50 do "*textus emendatus*" do Esquema sobre a Igreja, e, finalmente, não sem tensões entre tendências mariológicas distintas, foi elaborado o **capítulo** dedicado a Maria a ser inserido no documento sobre a Igreja (nn. 51-56,

capítulo marcado pela busca de um equilíbrio entre a relação de Maria com Cristo (mariologia "cristo-típica") e sua relação com a Igreja (mariologia "eclesio-típica").

### 1.5 Na terceira sessão do Concílio (1964)

A terceira sessão do Concílio foi aberta, no dia 14 de setembro de 1964, com importante discurso do papa, concentrado no tema da hierarquia e da comunhão hierárquica, âmbito em que se colocam os temas da colegialidade e do primado. Convém notar que, nas discussões e na apresentação de modificações ("*modi*") ao texto previamente preparado, foi na questão da colegialidade, de um lado, e na da mediação de Maria, do outro, que se concentraram os maiores e mais acalorados debates, cujo teor especialmente técnico não é reproduzido aqui.

Em relação ao tema do episcopado e, no seu interior, o da colegialidade, julgou-se necessário, por pressão da minoria sobre Paulo VI, antes da votação final do capítulo terceiro (sobre a hierarquia), comunicar à assembleia a inserção, no texto da *Lumen Gentium*, sem discussão e sem votação, de uma Nota Explicativa Prévia, articulada em quatro pontos e terminando com uma "*nota bene*". No que tange à mariologia, no dia 30 de outubro de 1964, no encerramento da terceira sessão conciliar, por decisão pessoal, Paulo VI declarou Maria Santíssima mãe da Igreja.

A uma leitura atenta e bem-informada dos textos, visando também à unanimidade constantemente buscada por Paulo VI, percebe-se que a *Lumen Gentium* contém, em difícil unidade, em vários pontos, teses muito próximas à contraposição. De qualquer maneira, no dia 19 de novembro de 1964, estando presentes 2.145 votantes, a Constituição dogmática "*Lumen Gentium*" sobre a Igreja foi aprovada por 2.134 votos, contra 10 (dez) não e 1 (um) voto nulo. "O longo caminho da constituição sobre a Igreja tinha chegado, assim, ao seu feliz êxito. Abria-se agora a estrada da sua interpretação, que, desde o início, não foi unânime e que, talvez, ao menos sobre certos pontos, não atingirá nunca (esta é a opinião de G. Philips) a concórdia absoluta entre os teólogos" (Acerbi, 1975, p. 483).

## 2 Estrutura e conteúdo essencial

A *Lumen Gentium* é uma das constituições dogmáticas do Vaticano II e tem por objeto a Igreja. Em estrema síntese, pode-se dizer que, na

*Lumen Gentium*, a Igreja é contemplada como "mistério", ou seja, no interior do desígnio salvífico do Pai, que tem seu cume no dom do Filho e do Espírito na plenitude dos tempos. Nela encontram-se as expressões: "**Povo de Deus**", que é a expressão histórico-social do mesmo mistério de comunhão filial e fraterna suscitado e sustentado por Deus através da Palavra e dos Sacramentos; "**comunhão hierárquica**", estruturada, de um lado, pelos pastores que sucedem ao grupo dos Doze, e pelos fiéis, leigos e leigas, que, juntos, a partir de carismas e ministérios diferentes, respondem pela mesma missão de Cristo em todos os tempos, lugares e modalidades; "**santa**", uma vez que foi indefectivelmente repleta com o dom do Espírito Santo para a glória de Deus; a caminho, na esperança, de seu "**cumprimento**" na glória dos céus, quando da restauração de todas as coisas, cujo "**ícone**" pessoal é Maria, mãe e discípula de Cristo.

Ao termo de um longo e, por vezes, laborioso e dramático processo, a *Lumen Gentium* apresenta-se, portanto, organizada em oito capítulos, que se desdobram em sessenta e nove 'números': capítulo I – o mistério da Igreja (oito números); capítulo II – o povo de Deus (nove números); capítulo III – a constituição hierárquica da Igreja e em especial o episcopado (doze números; capítulo IV – os leigos (nove números); capítulo V – vocação universal à santidade (quatro números); capítulo VI – os religiosos (cinco números); capítulo VII – índole escatológica da Igreja peregrina (sete números); capítulo VIII – a bem-aventurada Virgem Maria mãe de Deus no mistério de Cristo e da Igreja (dezessete números).

Não obstante todos os incidentes de sua trajetória, que deixaram suas marcas no texto final, não é impossível uma visão de conjunto da *Lumen Gentium*. Seguindo a pista indicada por Philips, seu principal redator, pode-se dividir a *Lumen Gentium* em quatro duplas de capítulos: 1) a **primeira dupla** apresenta a "*res*" (o conteúdo profundo) do mistério que é a Igreja: o primeiro capítulo, a sua essência própria e transcendente (a Igreja-mistério); o segundo, a sua expressão histórica e social (a Igreja-povo de Deus); 2) a **segunda dupla** interessa-se pela estrutura em que se articula a corporeidade histórica do povo de Deus: os pastores, ministros do Cristo Cabeça, Servo e Pastor (capítulo terceiro); os leigos, que realizam, de maneira plena, a inserção da Igreja no mundo, na história, na sociedade (capítulo quarto); 3) a **terceira dupla** alça o olhar para o fim específico ou missão própria da Igreja, sublinhando, sobretudo, a finalidade transcendente da santidade, também como santificação do mundo (quinto capítulo), e os religiosos, em seu empenho de tornar presente e simbolizar, por seu testemunho, aquela finalidade

transcendente (sexto capítulo); 4) a **quarta dupla** delineia a realização final e eterna da Igreja em modelos vivos, ou seja, nos santos (capítulo sétimo) e em Maria (capítulo oitavo) (Sartori, 1994, p. 26).

A *Lumen Gentium* mostra-se, neste sentido, como que atravessada por um movimento de saída (*exitus*), que da Trindade Santa 'desce' ao mundo histórico (mistério – povo de Deus), toma forma social na estrutura da Igreja (hierarquia – laicato), acolhe a santidade e empenha-se a vivê-la até por compromissos públicos e solenes (vocação universal à santidade – religiosos); e por um movimento de volta (*reditus*), que da pátria terrena, "já" definitivamente marcada pela graça salvadora de Cristo, cujo ícone humano é a Virgem Santíssima (índole escatológica – Maria) 'sobe' à plenitude da consumação na pátria eterna.

A *Lumen Gentium* está no centro do Concílio e em termos de autoridade magisterial, na qualidade de constituição dogmática, junto com a *Dei Verbum*, e ocupa o ponto mais alto do ensinamento conciliar, em termos de intertextualidade, é, ao lado da *Gaudium et Spes*, um dos eixos ao redor dos quais gira a maior parte dos documentos conciliares.

Respondendo intencionalmente à pergunta "*Ecclesia, quid est?*", discorre especificamente sobre a natureza da Igreja. O projeto do Concílio, evidentemente, é mais amplo, mas a *Lumen Gentium* é um dos seus portais, como se lê em seu Proêmio: "Sendo Cristo a Luz dos Povos, este Sacrossanto Sínodo, congregado no Espírito Santo, deseja ardentemente anunciar o Evangelho a toda criatura e iluminar todos os homens com a claridade de Cristo que resplandece na face da Igreja." Por mais ampla que seja, a *Lumen Gentium*, todavia, não dá conta sozinha de dizer tudo o que se esperaria de um documento conciliar sobre a Igreja; por isso, há de ser vista e lida em estreita ligação com os outros textos conciliares, não só os que, de alguma maneira, giram em torno dela, mas, sobretudo, em dependência da *Dei Verbum* e da Sacrosanctum Concilium, que tratam da Palavra e do Sacramento, dos quais a Igreja depende constitutivamente para ser, se constituir e agir.

Na verdade, com a *Lumen Gentium*, o Concílio não só retomou o propósito inicial do Vaticano I, que deveria ser um concílio sobre a Igreja, mas, recolhendo o que havia de melhor nos movimentos de renovação dos últimos séculos, ofereceu uma reflexão doutrinal sobre a Igreja à altura dos concílios que, nos primeiros séculos, se debruçaram sobre temas transcendentais para o cristianismo como o mistério de Cristo e o mistério da Trindade. De fato, os intérpretes do Vaticano II

chamam a atenção para o fato de que a eclesiologia oficial católica esteja referida a dois concílios (o de 1869-1870 e o de 1962-1965), como, nos primeiros séculos, a teologia trinitária se apoia sobre os concílios de Niceia e de Constantinopla, e a cristologia, sobre os concílios de Éfeso e da Calcedônia.

Em que relação está o Vaticano II com o Vaticano I neste quadro histórico-teológico? Sugere-se uma relação de proporcionalidade: assim como, em Éfeso, prevaleceu a defesa da unidade (uma só pessoa em Cristo), e, em Calcedônia, a atenção à distinção (duas naturezas em Cristo), de modo semelhante, o Vaticano I preocupou-se em afirmar aquilo que constitui "princípio de unidade visível" na Igreja, enquanto o Vaticano II respondeu ao desafio da valorização da "variedade dos dons, dimensões e aspectos" na Igreja, em vista de uma encarnação missionária da Igreja em culturas e sociedades diversas, num momento absolutamente novo da história da Igreja.

Simplificando um evento e um texto sumamente complexos, fala-se de passagem – ou transição – de uma eclesiologia jurídica a uma eclesiologia comunial, o que, sem dúvida, é pertinente, desde que se reconheçam e se articulem adequadamente os elementos e os níveis de continuidade e descontinuidade entre essas duas macro-eclesiologias num horizonte comum.

A questão não se põe no nível do uso da categoria "comunhão" ou da categoria "sociedade", que podem estar presentes em eclesiologias muito diferentes. De fato, as eclesiologias se diferenciam não tanto pelas categorias que empregam, quanto pelo espírito que as anima e, sobretudo, pelos valores e fatores concretos dos quais partem, que enfatizam e, no limite, tendem a absolutizar.

Nesta direção, cabe destacar quatro fatores que parecem decisivos: 1) a "*autoridade*", que liga em continuidade histórica a Igreja aos apóstolos e, portanto, ao Jesus histórico fundador (aqui se baseia a eclesiologia jurídica); 2) a dupla "*Palavra e Sacramentos*" (em primeiro lugar, a Eucaristia), que edificam e nutrem, em constante atualidade, a Igreja, colocada permanentemente sob a ação do Cristo glorioso (aqui se estriba a eclesiologia da Palavra, ou a eclesiologia sacramental-eucarística); 3) os "*carismas*" que o Espírito suscita sempre e em todo lugar, como que regenerando sempre de novo a Igreja (aqui se apoia a eclesiologia carismática ou pneumatológica); 4) os "*valores humanos*" presentes na história, às vezes já na forma de "sinais dos tempos", às vezes ainda só

"potenciais" recursos disponíveis, sobretudo para as Igrejas locais e/ou particulares, em vista da missão e da contribuição da Igreja à construção de um mundo melhor (aqui se alimentam as eclesiologias social, ecumênica e missionária). Esses quatro fatores, em tese, são todos princípios de comunhão, e cada um pode estar na base de um tipo específico de eclesiologia de comunhão; a opção fundamental e, no limite, exclusiva por um é que vai gerar eclesiologias formalmente diferentes, antagônicas e, no limite, excludentes.

À luz do quadro acima, qual eclesiologia predominaria na *Lumen Gentium*? A resposta não é simples, nem unívoca. De fato, na *Lumen Gentium*, estão, de alguma maneira, presentes os quatro fatores. Nos primeiros dois capítulos, há traços de eclesiologia da Palavra (mesmo antes da *Dei Verbum*) e dos Sacramentos (graças também à *Sacrosanctum Concilium*). O parágrafo 12 do capítulo segundo (sobre o senso da fé e os carismas no povo cristão) é uma semente densa e fecunda de eclesiologia pneumatológica. O capítulo sobre o povo de Deus (II) e o capítulo sobre os leigos (III) oferecem importantes elementos para uma eclesiologia ecumênica e missionária, bem como – articulados com a *Gaudium et Spes* – para uma eclesiologia social. O capítulo sobre a hierarquia (III), apesar da sua última localização e de seus traços comuniais, ainda dá muito espaço a uma eclesiologia jurídica. Ao mesmo tempo, do início ao fim, a *Lumen Gentium* respira de perspectivas mistéricas e místicas e, na verdade, parece resistir a uma classificação exclusiva. Assim:

> *Impõe-se, portanto, a fadiga de uma hermenêutica séria e criativa; no sentido de [ser] capaz e empenhada a superar os limites do implícito e, às vezes, do ambíguo, mas sem a pretensão de fechar num só resultado a interpretação, e atenta a confrontar não só cada passo de um texto com os outros do mesmo, mas também cada gênero literário e contexto com todos os outros, frequentemente muito diversos e não facilmente harmonizáveis. É necessário abrir espaço à ação futura do Espírito Santo, como recita a conclusão (n. 24) do decreto sobre o ecumenismo; e saber-se remeter também à tradição viva futura da Igreja* (Sartori, 1994, p. 29).

## 3 Significado principal e significados secundários

A Constituição *Lumen Gentium* responde ao desejo de João XXIII, expresso na rádio-mensagem de 11 de setembro de 1962 e na Alocução de abertura do Concílio, no dia 11 de outubro do mesmo ano:

> *[O Concílio Vaticano II] devia assumir a tarefa de apresentar a Igreja como "*lumen gentium*"; a sua razão de ser era a retomada da resposta ao mandato missionário do Senhor, de modo que a Igreja pudesse aparecer e ser buscada, seja '*ad intra*' seja '*ad extra*', como verdadeiramente é, o mistério da vida e da ação de Cristo entre os seres humanos. A finalidade do Concílio não devia se esgotar, portanto, na repetição das afirmações teológicas tradicionais, mas na formulação nova da doutrina, 'nas formas e proporções de um magistério de caráter predominantemente pastoral'. O concílio, por isso, com espírito de confiança em relação ao tempo presente, devia ir ao encontro das necessidades dos seres humanos, mostrando mais a validade da sua doutrina que renovando condenações; mostrando a verdade, faria a Igreja aparecer como mãe amorosa para com os irmãos separados e fonte de concórdia, de justa paz e de unidade fraterna entre todos os homens* (Caprile, 1965-1968, II, p. 4-5).

Este Concílio, com efeito, responde igualmente às indicações programáticas de Paulo VI aos padres conciliares na abertura do segundo período (1963): ter Cristo como ponto de partida, caminho e ponto de chegada da Igreja e, portanto, também da assembleia conciliar; a formulação da consciência que tem de si a Igreja como mistério; a doutrina sobre o episcopado e sobre os vários sujeitos do corpo místico; encarar a reforma da Igreja a partir da consideração da relação entre Cristo e a Igreja; prosseguir no caminho ecumênico; descobrir e reforçar, em relação ao mundo, seu papel de fermento e sua essencial vocação missionária (Paulo VI, 1963a, 847 s.).

## Conclusão

Em extrema síntese, pode-se dizer que a *Lumen Gentium* oferece um discurso eclesiológico que não é eclesiocêntrico, mas teocêntrico, mais exatamente, trinitário, e, por isso, subordinadamente, antropocêntrico e pastoral: a Igreja é sacramento da salvação de todos os homens e mulheres, e de todos os povos, que o Pai, através do Filho encarnado e glorioso, realiza no Espírito Santo.

Apesar de sua bem articulada estrutura e de seu amplo conteúdo, não se pode dizer que *Lumen Gentium* contenha toda a eclesiologia do Concílio. No Concílio, de fato, estão presentes várias eclesiologias. A Constituição, entretanto, é a chave para a interpretação dos outros textos, e ela, por sua vez, deve ser interpretada com a ajuda deles.

Pouco mais de sessenta anos de sua aprovação e promulgação, continua uma referência fundamental para a contemplação, a compreensão e a atualização da Igreja neste mundo polarizado e fragmentado em que a Igreja hoje é chamada a trilhar caminhos sinodais e contribuir, à luz do Evangelho e na força do Espírito, "para que todos sejam um" (Jo 17,21).

## Referências

ACTA SYNODALIA. *Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*. Typis Poliglottis Vaticanis, 1971-1980.

ACERBI, A. *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella "Lumen Gentium"*. Bologna: EDB, 1975.

ALBERIGO, G. *Breve storia del concilio Vaticano II* (1959-1965), Bologna: Il Mulino, 2005.

BARAÚNA, G. *A Igreja do Vaticano II.* Petrópolis: Vozes, 1965.

BETTI, U. *La dottrina sull'episcopato del Concilio Vaticano II. Il capitolo III della Costituzione Dommatica Lumen Gentium.* Roma: Ambrosini, 1984.

CAPRILE, G. *Il Concilio Vaticano II.* Cronache del concilio Vaticano II. 5 vv. Roma: La Civiltà Cattolica, 1965-1968.

COPPENS, J. *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta.* Mélanges théologiques, hommage à Mgr G. Philips. Gembloux: J. Duculot, 1970.

GEREMIA, F. *I primi due capitoli della "Lumen Gentium".* Genesi ed elaborazione del testo conciliare. Roma: Marianum, 1971.

KLOPPENBURG, B. *Compêndio do Vaticano II.* Constituições, decretos, declarações. Petrópolis: Vozes, 1968.

PHILIPS, G. *La Chiesa e il suo mistero.* Storia, texto e commento della *Lumen Gentium*. Milano: Jaca Book, 1982.

SARTORI, L. *La "Lumen Gentium".* Traccia di Studio. Padova: Messaggero, 1994.

## Documentos conciliares:

JOÃO XXIII. Carta apostólica motu proprio *Superno Dei nutu*. *In: AAS* 52 (1960), 433-437.

JOÃO XXIII. Constituição apostólica Humani Salutis de convocação do Concílio Vaticano II (25.12.1961). *In: AAS* 53 (1961), 5-13.

JOÃO XXIII. Radiomensagem "La grande aspettazione del Concilio Ecumenico" (11.9.1962). *In: AAS* 54 (1962a), 678-685.

JOÃO XXIII. Alocução *Gaudet Mater Ecclesia* de abertura da Primeira Sessão do Concílio Vaticano II (11.10.1962). *In: AAS* 54 (1962b), p. 786-795.

PAULO VI. Alocução de abertura da Segunda Sessão do Concílio Vaticano II (29.9.1963). *In: AAS* 55 (1963a), 841-859.

PAULO VI. Alocução aos padres conciliares no primeiro aniversário da abertura do Concílio Vaticano II (11.10.1963b). *In: AAS* 55 (1963), 872-874.

PAULO VI. Alocução de encerramento da Segunda sessão do Concílio Vaticano II (4.12.1963). *In: AAS* 56 (1964a), 31-40.

PAULO VI. Alocução *Magno Gaudio* aos Superiores Gerais de Algumas Ordens Religiosas (23.5.1964). *In: AAS* 56 (1964b), 565-571.

PAULO VI. Alocução de abertura da Terceira Sessão do Concílio Vaticano II (14.9.1964). *In: AAS* 56 (1964c), 805-816.

Encontros Teológicos adere a uma Licença Creative Commons – Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional.

# Cipriano Vagaggini e sua contribuição para a construção da *Sacrosanctum Concilium*

## Cipriano Vagaggini and his contribution to the drafting of *Sacrosanctum Concilium*

*Reuberson Ferreira, MSC*[*]

*Sami Abraão*[**]

PUC-SP

Recebido em: *01/02/2025*. Aceito em: *07/03/2025*.

**Resumo:** *Dom Cipriano Vagaggini, monge camaldolense, teve participação relevante para a elaboração de temas fundamentais que compuseram a Constituição* Sacrosanctum Concilium*. Esse documento conciliar que trata da Liturgia, foi forjada a partir de diversas contribuições. Muitos bispos, papas e até as investidas do Movimento Litúrgico, ao longo de quase 80 anos, contribuíram decisivamente para o processo. Cipriano Vagaggini influenciou significativamente na redação do texto, a partir de seus estudos sobre a liturgia, especialmente de sua obra "O sentido teológico da liturgia". Contribuiu, ainda, de forma competente, com o dedicado empenho nas comissões que participou durante o Vaticano II. A pesquisa utiliza revisão literária para contextualizar a formação da* Sacrosanctum Concilium*, examinando os antecedentes históricos, os trabalhos pré-conciliares e as atividades nas Comissões Conciliares, destacando a contribuição acadêmica e prática de Vagaggini. Conclui-se que a participação de Vagaggini para*

* Doutor em Teologia (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, 2022). Membro do Grupo de Pesquisa Religião e Política no Brasil Contemporâneo (CNPq) da CEHILA-BR e do Observatório Eclesial Brasil. Professor do Programa de Estudos Pós-graduados em Teologia da PUC-SP.

E-mail: ferreirarr@pucsp.br.

** Bacharel em Teologia (Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora Assunção, São Paulo, 2012). Especialização em Teologia, História e Cultura Judaica (Centro Cristão de Estudos Judaicos, São Paulo, 2014). Especialização em Liturgia, Ciência e Cultura (Pontifícia Universidade de São Paulo, 2016). Mestrando em Teologia Cristã (PUC-SP).

E-mail: samiabraao1907@gmail.com.

Dossiê

*as questões litúrgicas foi essencial para o contexto celebrativo nos dias de hoje, que revela uma presença mais participativa e vivencial.*

**Palavras-chave:** *Concílio Vaticano II; movimento litúrgico; liturgia.*

**Abstract:** *Dom Cipriano Vagaggini, a monk from Camaldolese, played an important role in drawing up the fundamental themes that made up the Constitution* Sacrosanctum Concilium*. This conciliar document, which deals with the Liturgy, was forged from various contributions. Over the course of almost 80 years, many bishops, popes and even the Liturgical Movement contributed decisively to the process. Cipriano Vagaggini had a significant influence on the drafting of the text, based on his studies of the liturgy, especially his work "The Theological Sense of the Liturgy". He also contributed competently with his dedicated commitment to the commissions he took part in during Vatican II. The research uses a literature review to contextualize the formation of* Sacrosanctum Concilium*, examining the historical background, the pre-conciliar work and the activities in the Conciliar Commissions, highlighting Vagaggini's academic and practical contribution. The conclusion is that Vagaggini's involvement in liturgical issues has been essential for today's celebratory context, which reveals a more participatory and experiential presence.*

**Keywords:** *Second Vatican Council; liturgical movement; liturgy.*

## Introdução

A Constituição *Sacrosanctum Concilium*, documento publicado pelo Concílio Vaticano II, é um marco para a história da Liturgia, pois, se ocupou de sua reforma e incremento (SC, n. 1). Contudo, muitos que a lêem e a estudam, concentram-se em sua interpretação e prática pastoral e, por vezes, não aprofundam a sua gênese histórica. O processo que envolveu a elaboração desse documento conciliar contou com uma rica participação de diversos personagens. Um deles, em especial, foi Dom Cipriano Vagaggini, que contribuiu decisivamente, a partir de seus estudos sobre a Liturgia.

Esta pesquisa propõe-se examinar a contribuição de Cipriano Vagaggini, monge Camaldolense, para a redação da *Sacrosanctum Concilium*, partindo da análise de sua história pessoal, marcada pela experiência adquirida em importantes instituições acadêmicas e em seus estudos relacionados à Liturgia da Igreja. Vagaggini destacou-se no contexto do Vaticano II como um dos teólogos mais influentes. As suas pesquisas sobre a liturgia foram fundamentais, juntamente com as diversas contribuições de bispos, papas e as investidas do Movimento Litúrgico no tecido eclesial, para o bom termo alcançado no processo de elaboração do documento conciliar, até a sua promulgação, em 4 de dezembro de 1963.

O plano traçado para esta pesquisa está organizado em três tópicos principais. No primeiro, realizaremos um panorama histórico da vida de Dom Cipriano Vagaggini que dedicou grande parte de sua vida aos estudos e ao ministério docente em renomados centros acadêmicos. Seu trabalho foi especialmente voltado à pesquisa da teologia da liturgia, área na qual se destacou como um dos principais estudiosos. Além disso, construiu uma notável carreira universitária, sendo amplamente reconhecido como um teólogo de excelência e pesquisador prolífico, cuja influência se fez sentir no Concílio Vaticano II.

No segundo tópico, pesquisamos os antecedentes do Concílio, revisitando a história e destacando personagens que refletiram e trabalharam em prol de uma reforma na Liturgia da Igreja. Muitos padres, bispos e até alguns papas propuseram mudanças significativas e pontuais no contexto litúrgico em suas áreas de atuação. O Movimento Litúrgico desempenhou um papel decisivo nesse processo, ecoando por mais de 50 anos e criando raízes profundas na pastoral litúrgica por meio de reflexões e aprofundamentos teológicos. Além disso, trataremos, ainda que de forma panorâmica, dos trabalhos árduos das comissões preparatórias do Concílio, desde a concepção do documento sobre a liturgia até sua promulgação. Por fim, comentaremos a obra de Dom Cipriano Vagaggini, "O sentido teológico da liturgia", que serviu como base para sua significativa contribuição na elaboração textual do documento conciliar.

O terceiro tópico deste artigo tratará das contribuições efetivas de Cipriano Vagaggini para a *Sacrosanctum Concilium*. Para isso, recorreremos a comentadores do Concílio Vaticano II em busca de subsídios que nos auxiliarão a compreender a real dimensão de sua contribuição. Em especial, destacaremos seu papel na construção de um documento conciliar sobre a liturgia com sólido teor teológico, evitando que fosse apenas uma reelaboração rubricista voltada à prática litúrgica da Igreja.

Nossa intenção ao pesquisar sobre Cipriano Vagaggini no contexto da *Sacrosanctum Concilium* é identificar e compreender os caminhos sinuosos da história e o contexto que moldaram o documento conciliar. Não se trata apenas de revisitar a gênese do texto, mas também de propor uma reflexão sobre sua relevância atual para a vida da Igreja e para uma vivência litúrgica mais frutuosa e participativa nas celebrações. Essa perspectiva é iluminada pelo prefácio de uma obra de Vagaggini na qual ele expressa: "Ficarei satisfeito se puder ajudar algum leitor a saciar-se mais facilmente na grande fonte da liturgia, fonte de água viva que jorra até a vida eterna. E a fonte é Cristo" (Vagaggini, 2009, p. 17).

## 1 Vagaggini: traços da história de um destacado liturgista

Cipriano Vagaggini nasceu em 3 de outubro de 1909, em Piancastagnaio, na Itália, numa comuna da toscana, província de Siena. Ele tinha três irmãs: Nella, Loretta e Silia. Dois de seus irmãos morreram precocemente, sendo ele o único filho sobrevivente. Nos anos de 1920 a 1927 iniciou sua vida monástica no colégio da Abadia Beneditina de Saint-André, em Bruges, Bélgica, através do chamado de seu tio João Vagaggini – que foi monge naquela Abadia – e percebeu a vocação do sobrinho. Nesse mosteiro iniciou o noviciado em 1927 e, em 1928, fez a profissão monástica.

Em seguida, mudou-se para Roma para cursar Filosofia e Teologia no Pontifício Ateneu de Santo Anselmo. Permaneceu nessa universidade de 1928 a 1935, obtendo o título de doutor em Filosofia em 1931 com a tese intitulada *De metaphisico concepto pulchri ad mentem principiorum philosophiae scholasticae*. Durante o quadriênio de 1931 a 1935, cursou teologia e, nesse interim, foi ordenado sacerdote.

Findado a faculdade teológica, retornou à Bélgica, à Universidade de Louvain, com o objetivo de aprofundar seus estudos teológicos. Após um ano nessa cidade, regressou a Roma para assumir o cargo de vice-reitor do Pontifício Colégio Grego, onde permaneceu de 1936 a 1942. Durante esse período, continuou os estudos e obteve o doutorado em Teologia em 1938, com a tese *Maria in operibus Origenii*. Segundo Paiano (2020), obteve ainda, em 1940, um terceiro doutorado em Ciências Eclesiásticas com a tese O poder dos patriarcas católicos orientais para dispensar os impedimentos da consanguinidade e da afinidade.

A trajetória acadêmica de Vagaggini foi bastante intensa, marcada por uma série de responsabilidades. No Pontifício Ateneu Santo Anselmo, dedicou vários anos à pesquisa e ao ensino das disciplinas Teologia Oriental (1940-1956) e Teologia Dogmática (1942-1963 e 1971-1978). No ensino de Teologia Dogmática, resolveu alterar o título da disciplina de *Introductio in Sacram Theologiam* para *Methodologia Theologica*, demonstrando atenção com os problemas metodológicos que emergiam da reflexão teológica da época e indicando a necessidade de atenção à cultura moderna.

Entre sua primeira e segunda passagem pelo Pontifício Ateneu, Vagaggini participou da fundação da Faculdade de Teologia em Milão,

onde lecionou por alguns anos, entre os anos de 1968 e 1971. Nessa instituição, promoveu a abertura do ensino teológico não apenas aos clérigos, mas também para homens e mulheres leigos (Bargellini, 2011).

No Santo Anselmo, onde permaneceu mais tempo, Vagaggini promoveu importantes iniciativas. Em 1952, fundou e foi o primeiro coordenador do Instituto de Estudos Monásticos. Definiu, ainda, o programa e escolheu os cursos e os professores (Paiano, 2020). Entre 1959 e 1960 trabalhou no projeto da consolidação do Pontifício Instituto Litúrgico em colaboração com os seus confrades Salvatore Marsili e Adrien Nocent. O Instituto foi inaugurado em 1961, porém, somente aprovado pelo Dicastério Romano em 1967.

No mesmo Ateneu Santo Anselmo, Vagaggini desempenhou papel destacado na administração acadêmica. Foi decano da Faculdade de Teologia, vice-reitor nos anos de 1952 a 1963 e reitor de 1974 a 1978. Neste último cargo, promoveu inúmeras conferências de estudo, coordenou cursos de Especialização em Teologia Sacramentária e encontros ecumênicos. Tomou parte, ainda, da Comissão Teológica Internacional da Congregação para a Doutrina da Fé de 1969 a1980 e consultor da Congregação para a Educação Católica e Seminários de 1974 a 1979 (Paiano, 2020).

Em 1977, perto dos setenta anos, retirou-se do cenário acadêmico publico retomando a serenidade da vida monástica de Camaldoli, na região de Arezzo. Continuou, todavia, dedicando-se aos estudos e aprofundamento de questões fundamentais da teologia, além de manter-se numa intensa vida de oração. Por sua trajetória e contribuições, Dom Cipriano foi considerado um homem e teólogo à frente de seu tempo. Após uma longa jornada dedicada à Liturgia, faleceu no mesmo mosteiro em 18 de janeiro de 1999. Seu labor teológico, não obstante, foi sentido de muitas maneiras no Concílio e no período que o antecedeu.

## 2 Antecedentes da reforma litúrgica do Concílio Vaticano II

Muito antes do Concílio Vaticano II, já havia uma intensa movimentação para tornar a liturgia da Igreja mais compreensível e acessível ao povo. Nesse contexto, destacaram-se a participação decisiva dos Papas Pio X, Pio XI e Pio XII, bem como as investidas do Movimento Litúrgico. Esse movimento promoveu inserções constantes e significativas no

tecido eclesial, sobretudo em mosteiros, em congressos e em centros de estudos, aprofundando a liturgia em diversos ambientes da Igreja. Ele também gerou discussões sobre temas há muito tempo enraizados nas celebrações, despertando a consciência da necessidade de uma reforma litúrgica.

Contudo, a reforma litúrgica não ocorreu de forma repentina, e o Concílio Vaticano II não foi o principal momento em que a reforma se concretizou. Sinais dessa mudança já estavam sendo estabelecidos antes, como no caso do monge beneditino alemão Anselm Scott, OSB, que, em 1884, publicou um missal popular adaptado para que os leigos pudessem acompanhar as celebrações juntamente com o latim. Com isso, esse missal "teve grande difusão nos anos sucessivos" (Hoping, 2015, p. 104).

Enquanto isso, em 1909, por ocasião do Katholikentag (dia do católico) em Malines, Bélgica, o bispo belga, Lambert Beauduin defendeu a participação ativa do povo nas celebrações como forma de fortalecer a liturgia. A expressão surgida desse evento, embora um conceito ambíguo, foi a "democratização da liturgia" (Hoping, 2015, p. 104). Segundo Hoping (2015), esse evento marcou o início do que seria o Movimento Litúrgico, que foi abraçado por diversos países, não apenas pela Bélgica e Holanda, mas também pela Itália e França. Outro fato significativo e que serviu de germe para as movimentações rumo à reforma litúrgica ocorreu em 1918, na Abadia de María Laach, na Alemanha, com a realização de uma missa dialogada, considerada a primeira missa comunitária dialogal (Erpen, 2018).

Muitos padres no início do século XX contribuíram decisivamente para o robustecimento do Movimento Litúrgico, entre eles destacam os teólogos Odo Casel, OSB e Romano Guardini. Casel com o livro "O mistério do culto no cristianismo", publicado em 1932, contribuiu para fundamentar a teologia do mistério pascal, conceito essencial para a reflexão sobre a reforma litúrgica do culto divino. A apresentação da edição brasileira da obra de Casel, feita por Cláudio Pastro, em 2009, afirma que:

> *Graças a Dom Odo Casel, passou-se a entender a liturgia dos Sagrados Mistérios não como um conjunto de rubricas dentro de uma eclesiologia fechada, mas a liturgia como ação do próprio Mistério que dá vida à Igreja, desde todos os tempos, e através dos elementos universais da humanidade* (Casel, 2009, p. 11).

Outro personagem emblemático foi Romano Guardini, com a sua obra mais significativa, "O Espírito da liturgia", publicada inicialmente em 1918. A obra contribuiu para a formação e renovação dos conceitos litúrgicos, por meio da análise do significado e dos elementos constitutivos da liturgia. Esses dois religiosos foram importantes para os rumos tomados pelo Movimento Litúrgico, que se tornou um influenciador da reforma litúrgica.

## 2.1 O Movimento Litúrgico

O Movimento Litúrgico não foi um fato isolado na história da liturgia do século XX. Contribuíram decisivamente para esse Movimento, em especial, os países de língua alemã. Destacam-se, entre outros: a Arquiabadia Beuron com Maurus Wolter, OSB; a Abadia de Maria Laach, com Ildefons Herwegen, OSB; o Castelo de Tothenfels com Romano Guardini; e o Oratorium de Leipzig, com Heinrich Kahlefeld e Otto Spülbeck. Na Áustria, destacou-se o Chorherrenstift Klosterneuburg, com Pius Parsch, CRSA (Hoping, 2015).

No entanto, o reconhecimento do Movimento Litúrgico pelo pontifício magistério foi decisivo para que os padres conciliares tomassem consciência da necessidade de uma reforma litúrgica, o que resultou na aprovação unânime da reforma pelos padres do Concílio Vaticano II. Por isso, é importante recordar as contribuições significativas das intervenções papais na liturgia no século XX. Primeiramente o Papa Pio X, com o Motu Proprio *Tra le sollecitudini*, de 1903, que tratou da reforma da música sacra e introduziu o conceito de "participação ativa dos fiéis" (Hoping, 2015, p. 105). Além disso, Pio X promoveu uma reforma no Breviário e ordenou novas edições do livro de canto coral mais importantes. Influenciado por Prosper Guéranger, OSB, fundador de Solesmes,[1] Pio X deu os primeiros passos para uma reforma litúrgica. Em seguida, o Papa Pio XI, com insistência, também pediu a participação ativa dos fiéis nos mistérios cristãos. Não se pode deixar de destacar que a participação ativa do povo é um dos aspectos distintivos da *Sacrosanctum Consilium* (Hoping, 2015).

Não se pode deixar de destacar a influência do Papa Pio XII para o Movimento Litúrgico. A Encíclica *Mediator Dei* de 1947 foi

[1] Solesmes é o lugar na França onde está o Mosteiro beneditino da Abadia de mesmo nome da cidade francesa.

considerada a *Carta Magma* desse Movimento (Hoping, 2015). Em seguida, Pio XII instituiu uma comissão para promover a reforma litúrgica, que iniciou seus trabalhos em 1948. Com a autorização do papa, as reformas foram diversas, incluindo "a aprovação dos ritos em duas línguas até a recuperação da Vigília da Páscua [*sic*] (1951), desde a reforma da Semana Santa (1955) até a autorização para a recitação das perícopes na língua vernácula" (Hoping, 2015, p. 106). O movimento de reforma de Pio XII teve continuidade com João XXIII – antes mesmo do Concílio – com "a codificação das rubricas do Missal (1960), a reforma de grande parte do *Pontificale Romanum* (1960) e a reforma do *Ordo* do sacramento batismal para os adultos (1962)" (Hoping, 2015, p. 106). Segundo Hoping (2015, p. 106), no ano anterior à sua morte, João XXIII "aprovou a nova edição do *Missale Romanum* (1962), que modificou, sobretudo, as rubricas" (Hoping, 2015, p. 106). Além disso, no dia 13 de novembro de 1962, o Papa concedeu a "permissão de inserir o nome de José na primeira lista de santos do Cânon Romano, a partir da Festa da Imaculada Conceição" (Hoping, 2015, p. 107), fundamentado em sua devoção pessoal a São José (Hoping, 2015).

Quando João XXIII deu início ao Concílio Vaticano II, não se tocava no assunto da reforma litúrgica. Contudo, sob a forte influência do Movimento Litúrgico, que se notabilizou como uma corrente que há décadas refletia e instigava mudanças na liturgia, não foi surpreendente que um quarto de todos os votos relativos à renovação da vida eclesial estivesse ligado à liturgia (Hoping, 2015). Em um segundo momento, foi realizado um contato com os episcopados de diversas nações, solicitando sugestões. Essas propostas foram posteriormente envidas para serem compiladas e organizadas pelos dicastérios da Cúria Romana. No total, foram recolhidas 1.855 respostas sobre o tema da liturgia, correspondendo a 20% de todas as sugestões enviadas.

Quando os trabalhos das Comissões Preparatórias do Concílio tiveram início, foram formadas diversas comissões e subcomissões. A comissão encarregada da liturgia foi composta por dezenas de membros e consultores reconhecidamente peritos em pastoral litúrgica, além de bispos especializados nas questões litúrgicas (cf. Hoping, 2015). Essa comissão teve como principal preocupação a elaboração de um esquema inicial e, posteriormente, de um texto que serviria de base para a futura *Sacrosanctum Concilium*.

## 2.2 Caminhos árduos da Comissão Litúrgica para a formação da *Sacrosanctum Concilium*

Em sua mensagem dirigida aos Cardeais em 25 de janeiro de 1959, após a celebração da festa da conversão do Apóstolo Paulo na Basílica de São Paulo Fora dos Muros, o Papa João XXIII anunciou a realização de um Concílio. Ele declarou*:* "Pronunciamos diante de vós, certamente tremendo um pouco de comoção, mas, ao mesmo tempo, com humilde deliberação de propósito, o nome e a proposta da dupla celebração: de um **Sínodo Diocesano** para a *Urbe* e de um **Concílio Ecumênico** para a Igreja universal" (AD , série I, v. I, 1960, p. 5)[2]. Sua declaração causou muita surpresa entre os cardeais presentes. Contudo, apesar das desconfianças e incertezas iniciais, no dia 17 de maio de 1959, o Sumo Pontífice constituiu uma *Antepraeparatoriam pro Concilio Oecumenico* e definiu suas funções (AD, série I, v. I, 1960, p. 22-23). A Comissão foi presidida pelo Cardeal Domenico Tardini, Prefeito da Sacra Congregação dos Assuntos Eclesiásticos Extraordinários e Secretário de Estado do Pontífice (AD , série I, v. I, 1960, p. 22).

Inicia-se, portanto, os trabalhos para organizar o Concílio. A Comissão Antepreparatória teve, como missão principal, estabelecer contatos com os episcopados de várias nações, obter conselhos e sugestões, recolher propostas formuladas pelos Dicastérios da Cúria Romana e organizá-las por temas a serem tratados no Concílio. Além disso, coube à Comissão sugerir a composição das comissões e indicar os respectivos secretários (AD , série I, v. I, 1960, p. 23).

Após um árduo trabalho de sistematização das milhares de contribuições e sugestões enviadas, deu-se início à fase preparatória no dia 5 de junho de 1960, por meio do Motu Proprio *Supremo Dei Nutu* (AD , série I, v. I, 1960, p. 93-96). Nesse contexto, foram constituídas, inicialmente, dez Comissões (AD , série I, v. I, 1960, p. 95) com seus respectivos presidentes, embora, o documento previsse a possibilidade de criação de outras comissões para atender a propósitos específicos (AD , série I, v. I, 1960, p. 95)[3]. Entre as comissões estabelecidas, destaca-se, em particular, a Comissão Litúrgica, cuja atuação será o foco de nossa análise.

---

[2] Siglas: AD, *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II*; AS, *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticano II*.

[3] Para uma melhor compreensão das Comissões, ver em KLOPPENBURG, Boaventura. *Concílio Vaticano II*. V. 1. Documentário preconciliar. Petrópolis: Vozes, 1962. p. 116-137.

Sob a presidência do Cardeal Gaetano Cicognani, a Comissão Preparatória do Concílio para a Liturgia estruturou-se em doze subcomissões, organizadas a partir dos temas advindos das sugestões enviadas pelo episcopado das diversas nações. Os temas inicialmente foram: "Missa, concelebração eucarística, liturgia das horas, sacramentos, calendário, liturgia em latim, formação litúrgica, participação ativa, adaptação, paramentos sagrados, música sacra e arte sacra" (Hoping, 2025, p. 107-108).

Contudo, no decorrer dos trabalhos, surgiu a necessidade de incluir um tema adicional. Sob a iniciativa do Padre Giulio Bevilaqua, foi criada uma décima terceira subcomissão, destinada a abordar o mistério da liturgia na vida da Igreja (Hoping, 2015). A sugestão para o título desse novo capítulo foi proposta por dom Giovanni Canizzaro, abade de Santo André de Gênova: "Sobre o mistério da sagrada liturgia e sua relação com a vida da Igreja" (Pereira, 2023, p. 5). Assim, as treze subcomissões corresponderam aos treze capítulos do texto que seria posteriormente apreciado e debatido.

A Comissão preparatória apresentou o resultado de seus trabalhos na plenária de 12 a 22 de abril de 1961. Após reestruturações e adequações que refletiram as intenções da Comissão, concluiu-se a primeira versão do esquema textual. Posteriormente, o esquema foi submetido à apreciação em 15 de novembro de 1961 e nos dias 11 e 13 de janeiro de 1962.

No dia primeiro de fevereiro de 1962, o Cardeal Cicognani, presidente da Comissão[4], assinou o esquema contendo 107 artigos, após alguns retoques e ajustes finais. Em seguida, o texto foi enviado à Comissão Central que o considerou o melhor esquema apresentado até então. Apesar disso, algumas emendas foram realizadas antes de sua publicação. O esquema finalmente foi incluído no volume dos textos publicado em 13 de julho de 1962 que seria a base das discussões conciliares (Pereira, 2023).

Com o início efetivo do Concílio Vaticano II, em 11 de outubro de 1962, o esquema sobre a liturgia foi submetido à discussão e revisão pelos padres pré-conciliares. Embora tenha recebido muitos elogios, a proposta também enfrentou controvérsias e críticas contundentes, sobretudo, quanto as

[4] O Cardeal Cicognani assinou o esquema para a liturgia no dia 1º de fevereiro de 1962 e faleceu quatro dias depois, sendo substituído, por nomeação do Papa João XXIII, pelo Cardeal Arcadio Maria Larraona Saralegui. Cf. HOPING, *op. cit.* p. 108-109.

> *afirmações sobre a Eucaristia, o uso do vernáculo, a concelebração, a comunhão com o cálice, a reforma do breviário e, acima de tudo, a relação entre a autoridade da Igreja universal e a autoridade da Igreja local na aplicação das reformas litúrgicas* (Hoping, 2015, p. 111).

Posteriormente, o esquema foi apresentado pelo Cardeal Arcádio Larraona, CMF, Presidente da Comissão Litúrgica, para ser avaliado na Quarta Congregação Geral[5], realizada em 22 de outubro de 1962, destinada ao estudo e análise do projeto de Constituição sobre a Sagrada Liturgia (Kloppenburg, 1963, v 2 sessão I, p. 87; AS/I, v. I, 1970, p. 112ss; 260ss; 304ss). Esse momento foi marcante, pois o esquema sobre a liturgia foi o primeiro assunto de discussão conciliar. Segundo João XXIII, essa precedência em relação a outros temas, talvez de maior interesse para a opinião pública mundial, justifica-se pelo fato de que a obra redentora, predita por Deus na Sagrada Escritura e realizada por Cristo, é continuada pela Igreja principalmente por meio da Liturgia. Assim, abordar primeiramente esse tema reflete a finalidade do Concílio: promover a "renovação interna da Igreja" (Kloppenburg, 1963, v. 2 sessão I, p. 88).

Os debates sobre a Constituição sobre a Sagrada Liturgia foram encerrados em 14 de novembro de 1962.Em seguida, as emendas foram discutidas pelos padres conciliares e, no dia 7 de dezembro, o primeiro capítulo foi aprovado, sob muitos votos modificativos (AS/I, v. I, 1970, p. 608ss). Após a morte de João XXIII, em 3 de junho de 1963, e a retomada do Concílio em 29 de setembro do mesmo ano, sob a liderança do novo Papa, Paulo VI, iniciaram-se as votações das emendas relativas aos capítulos II ao VIII. Essas emendas foram aprovadas em 22 de novembro de 1963(AS/V, v. V, 1973, p.767). Finalmente, na sessão pública de 4 de dezembro de 1963, a Constituição *Sacrosanctum Concilium* foi formalmente aprovada, recebendo 2.147 votos favoráveis e apenas 4 contrários (Pereira, 2023; AS/VI, v. VI, 1973, p. 405ss).

Todo o material produzido pelo Concílio Vaticano II, incluindo as Atas, documentos preparatórios, registros de votos, sínteses e propostas,

[5] Congregação Geral era o nome oficial que designavam as reuniões plenárias na "Aula Conciliar". As Congregações Gerais eram as "grandes sessões de trabalho do Concílio", composta pelos padres conciliares que examinavam, discutiam e votavam os projetos dos textos (os esquemas) preparados pelas diversas Comissões Pré-conciliares, ou seja, atribuíam após os trabalhos o parecer de ***placent***, texto aprovado; emendado, ***placent iuxta modum***, ou rejeitado ***non placent***. Cf. KLOPPENBURG, Boaventura. Concílio Vaticano II. V. 2. Primeira sessão (set.-dez. 1962), Petrópolis: Vozes, 1963. p. 73.

foi organizado em diversos volumes e está sob os cuidados do Arquivo do Concílio Vaticano II, em Roma. Por determinação do Papa Paulo VI, todo o conteúdo elaborado durante os trabalhos conciliares foi disponibilizado ao público.

### 2.3 O Sentido Teológico da Liturgia: uma obra de referência

Cipriano Vagaggini desempenhou um papel fundamental no processo que culminou na aprovação da Constituição *Sacrosanctum Concilium*, como observa Bargellini na introdução à sexta edição do livro O sentido teológico da liturgia. Ele destaca que "naquela breve premissa de extrema densidade teológica e de grande valor eclesiológico, era fácil reconhecer a mão e sobretudo o horizonte de pensamento do autor de O sentido teológico da liturgia" (Vagaggini, 2009, p. 19).

A citação de Bargellini, referindo-se ao número 2 do documento conciliar sobre a liturgia, evidencia que o pensamento de Vagaggini permeia tanto a redação quanto a visão teológica e eclesiológica da *Sacrosanctum Concilium*, consolidando a liturgia como um espaço central de vivência e experiência espiritual na Igreja. O texto citado por Bargellini diz:

> *A liturgia [...] mediante a qual [...] 'se atua a obra da nossa redenção', contribui sumamente para que os fiéis exprimam em suas vidas e manifestem aos outros o mistério de Cristo e a genuína natureza da verdadeira Igreja, que tem a característica de ser ao mesmo tempo humana e divina, visível, mas dotada de realidades invisíveis, operosa na ação e devotada na contemplação, presente no mundo e, contudo, peregrina* (Vagaggini, 2009, p. 18-19).

A obra de Cipriano Vagaggini, como ressalta Bargellini (2011, p. 5), foi um "verdadeiro anel de conjunção entre o movimento litúrgico, a encíclica 'Mediator Dei' do papa Pio XII (1947) e a Sacrosanctum Concilium (1963)" Além disso, o teólogo italiano, salienta que o trabalho de Vagaggini "apareceu como uma 'novidade', após séculos de esquecimento da dimensão teológica da liturgia que deu lugar a uma abordagem devocional da vida espiritual" (Bargellini, 2011, p. 5).

Por essa razão, quando as janelas do Vaticano estavam sendo abertas pelo Papa João XXIII para um *aggiornamento* permitindo que a Igreja se lançasse ao mundo e se aproximasse mais da vida dos fiéis,

Dom Cipriano Vagaggini, impressionou profundamente o mundo da liturgia com seu estudo intitulado: O sentido teológico da liturgia lançado em 1957. Essa impressão foi destacada no prólogo à primeira edição espanhola, escrito por Manuel Garrido Bonaño, O.S.B., que traduziu a obra para a língua hispânica e fez questão de afirmar:

> *É impossível percorrer as páginas desta obra sem se sentir profundamente subjugado pela liturgia da Igreja, sem querer proclamá-la à sua volta para que muitos mais cristãos vivam intensamente a sua fé batismal e para que aqueles que não o são ou o são apenas de nome se aproximem da fonte da verdadeira vida* (Vagaggini, 1959, p. XV, tradução nossa).

De maneira concreta, quanto à importância do monge beneditino Vagaggini no Concílio Vaticano II, Flores afirmou que ele "construiu uma síntese doutrinal que exerceu preciosa função como preparação para o Concílio Vaticano II e nas primeiras décadas posteriores ao concílio (cf. o primeiro capítulo da *Sacrosanctum concilium*)" (Flores, 2006, p. 237). O próprio Vagaggini, em sua obra, menciona, em nota de rodapé, os elementos do texto pré-conciliar sobre a liturgia que foram adotados com base na teologia litúrgica por ele desenvolvida. No capítulo I, ao tratar do "horizonte da liturgia: a revelação como história sagrada", Vagaggini escreve:

> *É assim que a história sagrada, mistério, mistério de Cristo, mistério da Igreja são incindíveis; são, exatamente, uma única realidade. Tanto que se poderia até mesmo falar de um único conceito expresso com nuances diversas por essas expressões. [...] Não sem motivo o concílio Vaticano II explica a natureza da liturgia precisamente nessa visão* (Vagaggini, 2009, p. 38)[6].

Assevera Bargellini que o livro de Dom Vagaggini permitiu, em seu tempo, revelar o rico tesouro contido na tradição teológica e espiritual da Igreja, enquanto iluminava os horizontes abertos pelo Concílio Vaticano II (Bargellini, 2011). Além disso, destacou as "riquezas espirituais e pastorais oferecidas pela reforma litúrgica por ele promovida" (Bargellini, 2011, p. 4), evidenciando a contribuição fundamental de Vagaggini para a Liturgia.

[6] Nesta página Vagaggini cita em nota de rodapé, nos números 16 e 17, os seguintes parágrafos da SC: 2; 5-8; 35, §2 e 16 que são contribuições teológicas do autor.

Não se pode descurar da influência que o monge camaldolense aqui estudado exercia na elaboração da reforma litúrgica, por meio de seus estudos e publicações sobre a teologia da liturgia. O valor dessa influência é, também, destacado por Dom. João Evangelista Enout, OSB que afirma que o "autor teve importante trabalho teológico na matéria litúrgica tratada pelo Concílio" (Enout, 1959, p. 170). Além das questões específicas sobre a Liturgia, é relevante mencionar que a obra de Cipriano Vagaggini – da 2ª edição de 1958 – foi citada como subsídio do Cap VII da Lumem Gentium, contida na Ata do Concílio, Sessão IV, na Congregação Geral LXXX, de 4 de setembro de 1964 (AS, v. III, sessão IV, 1964, p. 345), demonstrando a importância de seu trabalho.

Destarte, a principal preocupação do monge da ordem dos camaldolense era a "colocação da liturgia dentro da 'teologia sistemática geral' e, por sua vez, a indagação do sentido teológico da liturgia" (Flores, 2006, p. 216). Portanto, a contribuição de Dom Cipriano para a construção do esquema da *Sacrosanctum Concilium* foi amplamente reconhecida por diversos comentadores do Vaticano II. Eles destacaram sua influência decisiva na formulação dos princípios que orientaram a reforma litúrgica do Concílio.

## 3 Contribuições de Vagaggini para a Comissão Litúrgica do Vaticano II

Ao ler o texto da Constituição *Sacrosanctum Concilium* sobre a Sagrada Liturgia, não se imagina o contexto pujante que envolveu sua história, marcada pelas várias intervenções de padres, bispos e papas, bem como da indispensável contribuição do Movimento Litúrgico. Durante as décadas anteriores ao Concílio Vaticano II, este movimento dava sinais claros de que era necessária uma reforma da liturgia, como já acenamos anteriormente. Assim, durante os preparativos que se iniciaram com a nomeação, pelo Papa João XXIII, de uma Comissão Pré-preparatória do Concílio em 17 de maio de 1959, até a redação do texto final, o qual, após milhares de contribuições organizadas, depuradas e reelaboradas, foi submetido ao Papa Paulo VI. Finalmente aprovado, foram publicadas nos Anais do Concílio. Nesse, com pontuado alhures neste texto, destacou-se significativamente na elaboração da constituição sobre a liturgia: Dom Cipriano Vagaggini.

Durante as Comissões preparatórias, instituídas por João XXIII em 5 de junho de 1960, e a Comissão Conciliar para a Liturgia, que

contribuiu na elaboração do texto que seria analisado e votado em novembro de 1963, Dom Cipriano Vagaggini atuou como colaborador e perito[7]. Ele participou ativamente desse processo ao lado de grandes teólogos e especialistas, como Romano Guardini, Joseph. Jungmann e Mario Riguetti, entre outros, que foram figuras centrais na discussão e elaboração do documento (Kloppenburg, 1962).

Segundo Bargellini, Dom Cipriano Vagaggini contribuiu significativamente para a formação do proêmio e dos sete números da *Sacrosanctum concilium*, cuja colaboração se constituiu numa "espécie de admirável síntese da teologia e da espiritualidade litúrgica" (Bargellini, 2011, p. 5). O mesmo autor acrescenta que é possível "identificar com facilidade a direta e significativa contribuição de Dom Vagaggini, eco das suas ideias teológicas fundamentais" (Bargellini, 2011, p. 5).

Além de contribuir como perito na primeira parte do documento sobre a liturgia, na Comissão Preparatória que tratava do "mistério da liturgia e da sua relação com a vida da Igreja" e de participar como assessor da Comissão de bispos durante as assembleias (Bargellini, 2011), Dom Vagaggini desempenhou papéis de destaque na organização e nos debates do Concílio. Ele foi secretário da primeira subcomissão *De Mysterio sacrae Liturgiae eiusque relatione ad vitam Ecclesiae* e consultor da quinta, *De sacramentis et sacramentalibus* e da décima *De liturgia aptatione ad traditionem et ingenium populorum* (Massimi, 2014, parte I). Além disso, exerceu a função de mediador entre a Comissão Litúrgica e a Cúria Romana, especialmente em relação à questão da linguagem da liturgia.

Vale destacar que a contribuição de Vagaggini para a reforma litúrgica começou bem antes do Concílio, quando, em 1957, apresentou o seu livro "O sentido teológico da liturgia", fruto de vinte e cinco anos de pesquisa. Esta obra foi um subsídio fundamental para a formação de questões temáticas que seriam discutidas nas subcomissões preparatórias e na Comissão Litúrgica, responsável por elaborar um esquema para a análise e a elaboração de um texto definitivo.

[7] Dentre as diversas atividades e missões dos padres conciliares, a de perito – o qual D. Cipriano foi nomeado pelo Sumo Pontífice – tem o ofício de assistir às Congregações Gerais e trabalhar juntos aos membros das Comissões na elaboração e emenda dos esquemas, bem como na redação dos relatórios. Cf. lista dos peritos conciliares em KLOPPENBURG, Boaventura, *op. cit.* p. 61-64.

Na fase antepreparatória do Concílio Vaticano II, Vagaggini escreveu um *Votum*, para o Ateneu Pontifício de Santo Anselmo, abordando a metodologia teológica. Esse texto foi enviado à Comissão encarregada dos passos iniciais do Concílio Ecumênico e registrado na Ata do Concílio Vaticano II, de 1960 (AD, série I, v. IV, 1960, p. 29-43). A teóloga Massimi, ao comentar o *Votum* de Vagaggini, destaca que "o autor tenta demonstrar a importância e a eficácia da reflexão racional nas questões de fé" e o texto "responderá à necessidade de maior valorização do conhecimento experiencial em teologia" (2014, p. 234, tradução nossa).

Com relação aos sacramentos e sacramentais, merece destacar o artigo da religiosa salesiana, Elena Massimi, FMA publicado em duas partes na Revista *Ecclesia orans*. No texto ela analisa as contribuições de Vagaggini à Comissão Litúrgica preparatória do Concílio Vaticano II. Na segunda parte do artigo, a autora aborda o esboço elaborado por Vagaggini para a subcomissão "*De sacramentis et sacramentalibus*" (Massimi, 2014, p. 389-446). Essa contribuição foi fundamental para a formulação do que foi definido no capítulo III do documento conciliar, intitulado "Os outros sacramentos e sacramentais", números 59 a 82 da *Sacrosanctum concilium*.

Massimi (2014, p. 236) relata que Vagaggini, ao atuar nas subcomissões "*De sacramentis et sacramentalibus*" e "*De liturgiae aptatione ad ingenium et tradições populorum*", instituídas por João XXIII em 5 de junho de 1960, elaborou um esquema em duas partes principais: a primeira, intitulada "*Articulus I: Principia generalia theologica et practica*" e a segunda, "*Articulus II: De sacramentis in specie recognoscendis*". Esse texto, com 45 páginas datilografadas, continha, segundo análise de Elena Massimi, "vários elementos – incluindo expressões verbais – que caracterizarão a futura Constituição Conciliar sobre a Liturgia." (Massimi, 2014, p. 236, tradução nossa).

Em seu artigo, Massimi (2014, p. 389-446) examina o trabalho de Vagaggini no "*Articulus II: De sacramentis in specie recognoscendis*" onde ele trata de forma detalhada do sacramento do batismo – abordando tanto a iniciação cristã de adultos quanto o batismo de crianças –, além de discutir a confirmação, da extrema unção e o casamento. Ademais, Vagaggini analisa questões relativas aos outros sacramentos e sacramentais. Conforme observado por Massimi, Vagaggini propõe diversas orientações de ordem ritual, simbólico-sacramental e oferece uma compreensão mais apurada da teologia da liturgia, especialmente no que se refere às celebrações dos sacramentos (Massimi, 2014, p. 410).

A autora também aponta a insatisfação de Vagaggini ao destacar as deficiências rituais nos sacramentos da iniciação cristã. Segundo a liturgista salesiana, o monge camaldolense, ao examinar cada sacramento não tinha de "destacar os problemas rituais e elaborar os princípios gerais que devem nortear a revisão. É interessante como para cada sacramento ele oferece um esquema ritual renovado" (Massimi, 2014, p. 410). Isso evidencia o compromisso de Vagaggini com a renovação litúrgica. Ele buscava uma reformulação que atendesse às necessidades espirituais e pastorais da Igreja.

Cabe ressaltar que, segundo o Regulamento do Concílio Vaticano II, especialmente no que se refere aos teólogos, canonistas e outros peritos (Kloppenburg, 1963, p. 275), o artigo 9º estabelece que os peritos do Concílio, são nomeados pela autoridade do Sumo Pontífice e possuem uma função específica: prestar auxílio aos Membros das Comissões Conciliares na elaboração de emendas dos esquemas, assim como, na redação dos relatórios. No entanto, esses peritos, embora participassem das Congregaçoes Gerais, não tinham liberdade para falar publicamente, manifestando-se apenas quando interrogados. Essa restrição pode explicar a escassez de referências nas Atas do Concílio sobre a participação direta de Dom Cipriano Vagaggini. Contudo, comentadores do pensamento do monge camaldolense foram generosos ao reconhecê-lo como um expoente fundamental na elaboração do pensamento teológico sobre a Liturgia, destacando sua relevância na redação da Constituição *Sacrosanctum Concilium*.

Por fim, é fundamental considerar as palavras de Dom Cipriano Vagaggini ao analisar de forma consciente e profunda os aspectos essenciais da Constituição *Sacrosanctum Concilium*. Ele escreve sobre o documento conciliar numa perspectiva especial, marcada por sua intensa e frutuosa participação nos trabalhos nas comissões do Vaticano II. Por isso, o que Vagaggini no texto "Vista panorâmica sobre a Constituição Litúrgica", presente nos estudos e comentários organizados por Baraúna (1964, p. 127-167), é extremamente rico e, para a nossa análise na pesquisa, reveste-se de um valor e importância significativos.

No texto, Vagaggini reconhece que a rápida aprovação pela maioria e o apoio dos bispos ao texto sobre a Reforma Litúrgica, elaborado no Concílio, foram frutos da força do Movimento Litúrgico que ao longo de 55 anos. Ele havia criado raízes numerosas e profundas no tecido da pastoral litúrgica, promovendo um constante aprofundamento e reflexão sobre as questões litúrgico-teológicas. O monge acrescenta, ainda, que

foi essa base sólida que possibilitou que a Constituição sobre a liturgia fosse a primeira a ser aprovada (Vagaggini, 1964).

Nesse sentido, Dom Cipriano afirma decididamente "a teologia subjacente à Constituição litúrgica está destinada a permanecer para sempre como um farol a iluminar a vida da Igreja" (Vagaggini, 1964, p. 128). Com isso, ele destaca que a Constituição é um instrumento para incrementar e robustecer a vida litúrgica cristã (Vagaggini, 1964). Mesmo "sem querer propor, nem mesmo resumidamente, um tratado completo de teologia litúrgica, faz questão de relembrar os princípios fundamentais em vista da finalidade pastoral e de reforma" (Vagaggini, 1964, p. 129).

Vagaggini induz a reflexão ao apresentar um esquema que é extraído do Capítulo I da Constituição. É importante ressaltar que Dom Cipriano teve uma participação decisiva nesta parte do documento conciliar. Diz o autor:

> *raciocina-se constantemente da seguinte maneira: a natureza da Liturgia e a sua importância na vida da Igreja são estas (art. 5-13). Por isso a Igreja quer que o povo cristão seja conduzido a participar do modo mais fácil e pleno possível a tão sublime fonte de graça (art. 14). Para lograr este objetivo deseja não só que os fiéis sejam a isto profundamente educados pelo clero – o qual consequentemente será o primeiro a viver o que deve comunicar aos outros (art. 14-19) – mas também que a própria Liturgia seja reformada, a fim de não criar obstáculos desnecessários a tão desejada participação plena e ativa (art. 21-40)* (Vagaggini, 1964, p. 129).

Contiguo a esse comentário, Vagaggini explica que esse modo de raciocinar está presente de forma substancial nos capítulos da Constituição que abordam a liturgia da Missa, os Sacramentos. (1964, p. 129). Ele conclui, então, que: "o centro de interesse da constituição é conduzir o povo a viver profundamente a Liturgia" (Vagaggini, 1964, p. 129). Dessa forma, o monge camaldolense destaca a intenção principal da Constituição *Sacrosanctum Concilium*: que é não apenas reformar a prática litúrgica, mas também estimular uma vivência mais autêntica e profunda da liturgia, envolvendo a participação ativa de toda a comunidade cristã.

Tem-se claro, desse modo, que Vagaggini, pelo testemunho particular ou por aquilo que comentadores afirmam, contribuiu, ao lado de tantos outros para a elaboração do documento conciliar que rege a reforma da prática, do espírito e da vivência da liturgia da Igreja.

## Conclusão

Percorremos com estas páginas um caminho que, ao certo, não revelam por sua limitação, a amplitude do que foi e como se desenvolveu todo o processo de renovação da liturgia que culminou no Concílio Vaticano II. Foi uma surpresa descobrir o que passou na vida da Igreja quando os sopros de uma reforma para a liturgia surgiam no início do século XX e adentraram em todos os ambientes eclesiais. Viu-se que para que a reforma da liturgia tivesse sucesso posteriormente com o Concílio Vaticano II, mais especificamente, com a Constituição *Sacrosanctum concilium*, muitos bispos, padres e até papas se empenharam nessa perspectiva reformista.

Entre aqueles que contribuíram para a elaboração dessa constituição deve, como foi feito ao longo do artigo, a contribuição do monge beneditino Dom Cipriano Vagaggini. Elencamos, por isso a sua vida e o seu currículo acadêmico bem como todo o seu trabalho junto às comissões conciliares, numa intensa e importante contribuição para a elaboração de um texto que seria, ao final do Concílio Vaticano II, o marco reformador da liturgia. Sua obra: "O sentido teológico da liturgia" – que influenciou o Movimento Litúrgico – foi usado, em boa medida, como subsídio para os temas e esquemas debatidos pelos padres conciliares sobre a liturgia.

Entende-se, por fim, malgrado o limitado ao tempo e ao espaço, que o artigo buscou contribuir com aqueles que se interessam em conhecer um pouco mais sobre a história da reforma litúrgica pós-conciliar, em especial, o documento que a norteou e lhe deu nova forma: a *Sacrosanctum concilium*.

## Referências

ACTA ET DOCUMENTA CONCILIO OECUMENICO VATICANO II APPARANDO. V. I, *Acta Summi Pontificis Ioannis XXIII*, 1960. Disponível em: Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando. Série I (Antepraeparatoria). Volume I: Acta Summi Pontificis Ioannis XXIII: Igreja Católica: Download gratuito, empréstimo e streaming: Internet Archive. Acesso em: 29 jun. 2024.

ACTA ET DOCUMENTA CONCILIO OECUMENICO VATICANO II APPARANDO. Series I, (Antepraeparatoria) v. IV, *Studia et Vota Universitatum et Facultatum Ecclesiasticarum et Catholicarum*, 1960.

Disponível em: http://ia803009.us.archive.org/3/items/ADAIV.1.ii/ADA%20IV.1.ii.pdf. Acesso em: 30 ago. 2024.

ACTA SYNODALIA SACROSANCTI CONCILII OECUMENICI VATICANO II. V. III, *Pars I, sessio publica IV*, Congregationes Generales I-IX, 14 set. 1964. Disponível em: https://ia803101.us.archive.org/2/items/ASIII.1/AS%20III.1.pdf. Acesso em: 29 jun. 2024.

ACTA SYNODALIA SACROSANCTI CONCILII OECUMENICI VATICANO II. V. III, *Pars I*, Disponível em: https://archive.org/details/ASI.1/page/n1/mode/2up. Acesso em: 31 jan. 2025.

ACTA SYNODALIA SACROSANCTI CONCILII OECUMENICI VATICANO II. VI., *Pars I*, Disponível em: https:// https://archive.org/details/ASI.1/page/n1/mode/2up. Acesso em: 31 jan. 2025.

CASEL, Odo, osb. *O mistério do culto no cristianismo.* São Paulo: Loyola, 2009.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição *Sacrosanctum Concilium* sobre a Sagrada Liturgia. *In: Documentos do Concílio Vaticano II.* São Paulo: Paulus, 1997.

ERPEN, Jackson. As origens da reforma litúrgica antes do Concílio Vaticano II. *Vatican News*, 6 jun. 2018. Disponível em: https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2018-06/origens-da-reforma-liturgica-antes-do-concilio-vaticano-ii. html. Acesso em: 25 jun. 2024.

FLORES, Juan Javier. *Introdução à teologia litúrgica.* Trad. Antonio Efro Feltrin. São Paulo: Paulinas, 2006.

GUARDINI, Romano. *O Espírito da liturgia*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1942.

ENOUT, João Evangelista, osb. A constituição litúrgica do Vaticano II: Culminância do Movimento de renovação Litúrgica. *In:* BARAÚNA, Fr. Guilherme ofm. *A sagrada liturgia renovada pelo concílio:* Estudos e comentários em torno da Constituição Litúrgica do Concílio Vaticano Segundo. Petrópolis: Vozes, 1964.

HOPING, Helmut. A Constituição *Sacrosanctum concilium*. *In:* CNBB. *As constituições do vaticano II:* ontem e hoje. Brasília: Ed. CNBB, 2015.

KLOPPENBURG, Boaventura. *Concílio Vaticano II:* Documentário pré-conciliar. v. 1. Petrópolis: Vozes, 1962.

KLOPPENBURG, Boaventura. *Concílio Vaticano II:* Primeira sessão (set.-dez. 1962). v. 2. Petrópolis: Vozes, 1963.

MASSIMI, Elena. Il contributo di dom Cipriano Vagaggini alla Commissione Liturgica Preparatoria del Concilio Vaticano II (I parte). *In: Ecclesia Orans*, Roma-It, ano 31, p. 233-275. 2014. Disponível em: https://ecclesiaorams.com/2018/07/31/year-xxxi-2014-1-abstract-e-massimi/. Acesso em: 22 maio 2024.

MASSIMI, Elena. Il contributo di dom Cipriano Vagaggini alla Commissione liturgica Preparatoria del Concilio Vaticano II (II parte). *In: Ecclesia Orans*, Roma-It, ano 31, p. 389-446. 2014. Disponível em: https://ecclesiaorans.com/2018/07/31/year-xxxi-2014-2-abstract-e-massimi/. Acesso em: 22 maio 2024.

PAIANO, Maria. Vagaggini, Cipriano. *In: Dizionario Biografico degli Italiani*. v. 97, 2020. Disponível em: https://www.treccani.it/enciclopedia/cipriano-vagaggini_(Dizionario-Biografico)/?search=VAGAGGINI%2C%20Cip. Acesso em: 2 abr. 2024.

PEREIRA, Jerônimo. A gênese da *Sacrosanctum concilium* e sua estrutura. *In: Revista de Liturgia*, São Paulo, ano 50, n. 295, p. 4-9, jan./fev. 2023.

VAGAGGINI, Cipriano. *El sentido teológico de la liturgia.* Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid-Esp, XVI, 1959.

VAGAGGINI, Cipriano. *O sentido teológico da liturgia*. São Paulo: Loyola, 2009.

VAGAGGINI, Cipriano. Vista panorâmica sobre a Constituição litúrgica. *In:* BARAÚNA, Fr. Guilherme ofm. *A sagrada liturgia renovada pelo concílio:* Estudos e comentários em torno da Constituição Litúrgica do Concílio Vaticano Segundo. Petrópolis: Vozes, 1964

Encontros Teológicos adere a uma Licença Creative Commons – Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional.

# A contribuição da CNBB para a prática da liturgia renovada pós-conciliar: um olhar para a arte sacra

## CNBB's contribution to the practice of the renewed liturgy post-concilial – a look at sacred art

*Fernanda Oliveira da Costa*[*]
PUCPR

*Marcio Luiz Fernandes*[**]
PUCPR

Recebido em: *18/02/2025*. Aceito em: *03/04/2025*.

**Resumo:** *A propagação e implementação da liturgia renovada proposta pelo Concílio Vaticano II por meio da constituição* Sacrosanctum Concilium *ficou sob responsabilidade das conferências episcopais de cada país. No Brasil, a CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) se empenhou em estruturar o Setor de Liturgia promovendo encontros e publicando documentos com o intuito de orientar as dioceses brasileiras nesse âmbito. O presente artigo traça brevemente essa trajetória na perspectiva da arte sacra, desde antes do Concílio Vaticano II, com a atuação do Movimento Litúrgico no Brasil, passando pelas iniciativas de formação litúrgica pós-Concílio até os recentes documentos publicados pelo*

* Doutora em Teologia (Pontifícia Universidade Católica do Paraná, PUCPR, 2025). Mestre em Teologia (Pontifícia Universidade Católica do Paraná, PUCPR, 2016). Especialista em Liturgia e Arte Sacra (Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo, 2008). Especialista em Jornalismo Científico (Universidade do Ale do Paraíba, UNIVAP, São José dos Campos, 2010). Bacharel em Comunicação Social (Universidade Braz Cubas, Mogi das Cruzes, 1994).

E-mail: feroliveiracosta@gmail.com.

** Doutor em Psicologia (Universidade de São Paulo, 2007). Mestre em Teologia Fundamental com especialização em Ciências da Religião (Pontifícia Universidade Lateranense, Roma, 2004). Professor do Programa de Mestrado e Doutorado em Teologia da PUCPR e do Studium Theologicum de Curitiba, Brasil.

ORCID: 0000-0002-0944-1676.

E-mail: marcio.luiz@pucpr.br.

Dossiê

*Setor de Espaço Litúrgico, os Estudos da CNBB nº 106 e nº 113. A necessidade contínua de formação para e pela liturgia se aplica também à arte sacra, que requer agentes cada vez mais capazes de tornar visível a centralidade de Cristo nos espaços celebrativos.*

**Palavras-chave:** *liturgia; arte sacra; CNBB.*

**Abstract:** *The propagation and implementation of the renewed liturgy proposed by the Second Vatican Council through the constitution Sacrosanctum Concilium was the responsibility of the episcopal conferences of each country. In Brazil, the CNBB (National Conference of Brazilian Bishops) committed itself to structuring the Liturgy Sector by promoting meetings and publishing documents with the aim of guiding Brazilian dioceses in this area. This article briefly traces this trajectory from the perspective of sacred art, from before the Second Vatican Council, with the activity of the Liturgical Movement in Brazil, through the post-Council liturgical formation initiatives to the recent documents published by the Liturgical Space Sector, the CNBB Studies nº 106 and nº 113. The continuous need for formation for and through the liturgy also applies to sacred art, which requires agents increasingly capable of making the centrality of Christ visible in celebratory spaces.*

**Keywords:** *liturgy; sacred art; CNBB.*

## Introdução

Logo após o término do Concílio Vaticano II, os bispos do Brasil promoveram encontros e publicaram uma série de documentos com o objetivo de orientar os presbíteros sobre o espírito renovado da liturgia, conforme proposto pela Constituição *Sacrosanctum Concilium* a toda a Igreja. Dentre essas iniciativas, estavam os Encontros Nacionais de Liturgia organizados desde 1964, o Plano de Pastoral de Conjunto (PPC) que nortearia os trabalhos de 1966 a 1975, e os Comunicados mensais de 1971 relativos à arte sacra e ao patrimônio histórico-artístico. A partir daí, outras iniciativas somaram-se a fim de estruturar o setor de Liturgia da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e a consequente difusão das normas litúrgicas por meio de seminários e diversas publicações.

Em alguns lugares, os bispos se depararam com assembleias que já estavam vivenciando aspectos de uma liturgia renovada pelas atividades propostas pelo Movimento Litúrgico, como ocorreu no Rio de Janeiro, com a atuação do monge Martinho Michler; na Bahia, com D. Beda Keckeisen; e em São Paulo, com D. Polycarpo Amstalden (Silva, 1983, p. 34-38). O primeiro bispo a estar à frente do Setor de Liturgia da CNBB após o Concílio, D. Clemente Isnard, foi um dos jovens que pôde experimentar o entusiasmo fruto de uma participação ativa na celebração eucarística, conduzida por D. Martinho Michler.

Após a retomada periódica das atividades em 1996, a Comissão Episcopal Pastoral para Liturgia e o Setor Espaço Litúrgico da CNBB lançaram dois documentos que fornecem subsídios teórico-práticos a todos que são responsáveis ou se interessam em atualizar seus conhecimentos nessa área: os Estudos da CNBB nº 106, de 2013, e nº 113, de 2021. O presente artigo apresenta, por meio de documentos eclesiais, um breve relato histórico do período pré e pós-Conciliar, com ênfase nos esforços dos bispos brasileiros em disseminar e colocar em prática o espírito da liturgia renovada, destacando as recentes publicações da CNBB sobre o assunto.

## 1 Contexto anterior ao Concílio Vaticano II: o movimento litúrgico

O contexto histórico religioso do Brasil anterior à década de 1930 é importante para entender os desafios enfrentados na época em que o movimento litúrgico começa a aparecer em terras brasileiras. A Igreja Católica no Brasil, após 400 anos de colonização com forte influência europeia, encontrava-se em uma situação de predominância política, social e religiosa, apesar das crises entre Igreja e Estado e da expansão do protestantismo e do ateísmo nas elites brasileiras no final do século XIX (Silva, 1983, p. 27). Como preservação da hegemonia católica, os bispos e padres mantinham um modo litúrgico muito fixado em rubricas, no uso do latim e no incentivo das diversas devoções que se propagavam em irmandades e festas impregnadas das raízes do barroco, característica marcante nas igrejas brasileiras.

Os leigos, em sua maioria analfabetos, assistiam às cerimônias, principalmente as missas; porém, as práticas devocionais das procissões, do rosário, do santo padroeiro eram o que mantinham a fé viva do povo. Nesse contexto é que o Movimento Litúrgico vai se desenvolver, não sem resistência de vários setores do clero ou mesmo dos leigos.

### 1.1 O movimento litúrgico no Brasil

Foi pela ação dos beneditinos que o movimento litúrgico teve início na França com o abade de Solesmes, Prosper Guéranger, no fim do século XIX (Lenzenweger *et al*, 2013, p. 354). As experiências litúrgicas que se faziam nos mosteiros de Beuron e Maria Laach na Alemanha, entre outros, influenciaram intelectuais da época e foram cada vez mais alcançando o povo. No Brasil, algumas iniciativas isoladas na década

de 1920 já apontavam para a reforma litúrgica, mas foi o beneditino D. Martinho Michler seu grande propagador, sendo o primeiro a celebrar a missa *versus populum* num retiro para rapazes em 11 de julho de 1933 numa fazenda em Petrópolis, Rio de Janeiro. Um desses jovens seria o futuro bispo D. Clemente Isnard (Silva, 1983, p. 41), um dos nomes mais importantes no desenvolvimento da liturgia no Brasil. Silva, em seu estudo histórico, afirma:

> *Do Movimento Litúrgico alemão, e sem ignorar uma forte influência belga, é que o Movimento Litúrgico vai nascer e se desenvolver no Brasil. Basta dizer que foi depois da convivência com Beuron e Maria Laach, e conhecendo muito bem [os teólogos] Casel, Guardini, Beauduin e outros, que Dom Martinho Michler, O.S.B, deu início ao Movimento Litúrgico no Brasil, a partir do Centro D. Vital da Ação Católica com Alceu Amoroso Lima* (Silva, 1983, p. 40).

As experiências litúrgicas promovidas pelos agentes do movimento vinham na direção de envolver o povo, de explicar as "partes da missa", de rezar na própria língua, de ter acesso ao Ofício Divino (reservado aos padres), do interesse cada vez maior pela Bíblia, enfim, das práticas que reforçavam a centralidade de Cristo na vida da Igreja. As vivências 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* (Silva, 1983, p. 47).

Nota-se que são palavras semelhantes usadas décadas depois na constituição *Sacrosanctum Concilium* para referir-se à liturgia como fonte de vida da Igreja (SC, n. 10). Experiências como essa foram decisivas para a reforma litúrgica proposta pelos bispos conciliares.

Enquanto D. Martinho Michler foi o iniciador do Movimento Litúrgico no Brasil do ponto de vista teórico-prático, Dom Beda Keckeisen foi o pioneiro no sentido de providenciar o material: um Missal com tradução para o português. Na pequena tipografia do Mosteiro de S. Bento, na Bahia, começou a imprimir "fascículos" litúrgicos (em latim e português) com a Missa dos domingos e festas maiores (sempre com uma breve explicação),

e distribuí-los aos fiéis na hora da Missa (Silva, 1983, p. 51-52). Dom Beda conseguiu, em 1936, trazer à luz a primeira edição completa do *Missal Quotidiano* com o Próprio do Brasil, cuja parte artístico-ilustrativa foi montada pelo Irmão Paulo Lachenmayer, O.S.B. (Silva, 1983 p. 55). O artista traz a centralidade de Cristo na composição da ilustração, o que evidencia a essência da reforma litúrgica: Maria ao centro mostra o Menino Jesus que está sobre o altar numa espécie de baldaquino com o monograma de Cristo; dos dois lados, anjos e santos estão em posição de reverência, voltados para o mistério da Encarnação (Figura 1).

O efeito dessa iniciativa na vida da Igreja é notório na fala exultante de D. Hildebrando Martins, O.S.B, um dos propagadores do Movimento Litúrgico no Rio de Janeiro:

> *Quem já teve a oportunidade de ver uma igreja inteira responder ao sacerdote a uma só voz, certamente sentiu que todos os fiéis formam uma só família, tendo Cristo como cabeça. Sentem-se todos irmanados pelo mesmo Sacrifício eucarístico, membros todos de um só Corpo!* (Silva, 1983, p. 61).

Figura 1: Ilustração do artista beneditino Ir. Paulo Lachenmayer, Missal Dominical.

Fonte: Keckeisen, 1938, p. 387.

Para os dias atuais, esse tipo de constatação pode parecer sem muita relevância, mas na época era uma grande revolução que trazia um novo fervor para a Igreja, passando de uma prática individualista e subjetiva para uma vivência comunitária e objetiva. Entretanto, a falta de formação litúrgica do povo era evidente, o que exigia um trabalho pastoral contínuo. Segundo Silva (1983, p. 98-109) o movimento da Ação Católica foi responsável por diversos cursos, congressos e semanas litúrgicas promovidos em diferentes estados brasileiros.

À medida que o entendimento de que a centralidade de Cristo no altar era a essência da renovação litúrgica, passou a ser amplamente divulgada a imagem do Cristo ressuscitado e, com isso, "os adeptos do Movimento Litúrgico eram acusados de acabar com a Cruz e o Cristo crucificado" (Silva, 1983, p. 358). Procurou-se elaborar uma linguagem artística centrada na liturgia com projetos arquitetônicos de igrejas cristocêntricas, cujo interior buscasse convergir para o altar.

Entre acertos e erros do Movimento Litúrgico, o fato é que essa renovação era querida pela Igreja, sendo que as controvérsias foram apaziguadas de certa forma com a publicação da encíclica *Mediator Dei* (MDei) pelo Papa Pio XII em 1947. Com o intuito de esclarecer o papel da liturgia na Igreja e aparar as arestas entre clérigos, teólogos e leigos, o Papa pontua:

> *Não têm, pois, noção exata da sagrada liturgia aqueles que a consideram como parte somente externa e sensível do culto divino ou como cerimonial decorativo; nem se enganam menos aqueles que a consideram como mero conjunto de leis e preceitos com que a hierarquia eclesiástica ordena a realização dos ritos* (MDei, 22).

O Papa Pio XII dá os parâmetros do que deve permanecer imutável na liturgia e o que é passível de mudança:

> *A Sagrada Liturgia, com efeito, consta de elementos humanos e de elementos divinos. Esses, tendo sido instituídos pelo divino Redentor, não podem, evidentemente, ser mudados pelos homens; aqueles, ao contrário, podem sofrer várias modificações, aprovadas pela hierarquia sagrada, assistida do Espírito Santo, segundo as exigências dos tempos, das coisas e das almas. Disso se origina a estupenda variedade dos ritos orientais e ocidentais; o desenvolvimento progressivo de hábitos particulares religiosos e práticas de piedade inicialmente apenas acenadas; disso advém que muitas vezes são repristinadas e renovadas pias instituições obliteradas pelo tempo. Tudo isso testemunha a vida da intemerata esposa de*

> *Jesus Cristo durante tantos séculos; exprime a linguagem usada por ela para manifestar ao Esposo divino a fé e o amor inexauríveis dela e das gentes que lhe foram confiadas; demonstra a sua sábia pedagogia para estimular e incrementar nos crentes "o sentido de Cristo"* (MDei, 45).

A publicação e difusão da encíclica *Mediator Dei* levou à segunda fase do movimento litúrgico no Brasil, dando a possibilidade de grupos considerados antagônicos debaterem as controvérsias e aprofundarem a essência de uma reforma litúrgica. Para além das questões históricas envolvidas, o importante é a consciência que vai sendo formada em torno do espírito da liturgia entre clero e leigos, que irá configurar, após alguns anos, na constituição *Sacrosanctum Concilium*.

## 2 O Concílio Vaticano II e a constituição *Sacrosanctum Concilium*

O Concílio Vaticano II (11/10/1962 a 08/12/1965) representa um marco da Igreja frente ao mundo contemporâneo, sendo o 21º Concílio da história. Os principais objetivos do Concílio Vaticano II, nas palavras do Papa São Paulo VI foram: "definir mais precisamente o conceito de Igreja; operar a renovação da Igreja Católica; empenhar-se pela restauração da unidade entre todos os cristãos e implementar o diálogo da Igreja com o mundo contemporâneo" (Beozzo, 2015, p. 194).

Num olhar histórico, constata-se que os esquemas preparatórios para o Concílio não atenderam ao desejo original do Papa São João XXIII e tampouco aos anseios dos bispos frente às realidades pastorais, resultando que "apenas o esquema da Liturgia serviu de base para os trabalhos conciliares" (Beozzo, 2015, p. 187), o que justifica o porquê de a Constituição *Sacrosanctum Concilium* ter sido o primeiro documento aprovado no Concílio.

D. Clemente Isnard conta com emoção do dia em que iria ser promulgada a constituição sobre a liturgia no Vaticano; bispo recém-nomeado, ele esteve presente no Concílio, como também D. Martinho, que participou ativamente das discussões. O encontro desses dois mestres foi um selo de todo trabalho empreendido em três décadas no Brasil:

> *Não posso deixar de lembrar uma cena para mim inesquecível que se deu justamente na manhã de 04 de dezembro de 1963, nas portas da Basílica de São Pedro. Ia ser promulgada a Constituição* Sacrosanctum

> Concilium*, sobre a Liturgia. Milhares de bispos estavam chegando à Basílica de São Pedro. No momento em que eu, comovido, ia transpondo os portões de entrada, encontro providencialmente no pórtico Dom Abade Martinho. Eu vinha da* Domus Mariae *e ele do Colégio Santo Anselmo, e ali nos encontramos, nos abraçamos e nos felicitamos. O que ele havia ensinado em 1933, sua definição de Liturgia, sua visão de integração da Liturgia na vida da Igreja, tudo estava lapidarmente formulado no texto que foi aprovado* (Isnard, 1999, p. 110-111).

Nas palavras de D. Isnard, o texto no qual se apoiaria toda reforma litúrgica da Igreja estava em consonância com aquilo que foi vivenciado e desejado pelos membros do Movimento Litúrgico.

Nota-se, portanto, que a execução da reforma litúrgica prevista na *Sacrosanctum Concilium*, por sua vez, foi algo processual. Para o teólogo Augé (2007, p. 70), a recepção das ideias reformistas pode ser classificada em três etapas distintas: a primeira na qual se dá a passagem gradual do latim para as línguas de cada povo e nação (1965-1966); a segunda que comportou a revisão dos livros litúrgicos e a progressiva publicação e tradução dos novos textos e, por fim, a etapa mais complexa e longa com a adaptação dos ritos confiada às Conferências episcopais orientadas pela Santa Sé. Pode-se acrescentar ainda uma quarta fase em que as comunidades acolhem as instruções dadas pelo Concílio e as orientações das Conferências Episcopais em cada campo específico da pastoral da vida da Igreja (Cardita, 2018). É importante reconhecer, de modo particular, o esforço de atualização e reforma da Igreja promovida pelos artistas cristãos e o modo de recepção do Concílio que pode ser percebida na renovação do espaço sagrado (Fernandes, 2015, p. 787).

### 2.1 A arte na *Sacrosanctum Concilium*

As mudanças e adequações necessárias para uma vivência celebrativa centrada em Cristo alcançou também a arte presente nas igrejas. Os bispos conciliares dedicaram o sétimo e último capítulo do documento *Sacrosanctum Concilium* para "A arte sacra e as sagradas alfaias", no qual destacam as belas artes "entre as mais nobres atividades do espírito humano". Os bispos deixam claro no proêmio do capítulo a hierarquia de valores dentro da criação artística: "principalmente a arte religiosa e a sua melhor expressão, a arte sacra" (SC, n. 122). Há aqui uma diferenciação entre arte religiosa e arte sacra, sendo esta última considerada superior. Em se tratando de liturgia, a arte deve estar em consonância

com o culto divino contribuindo para que o mistério celebrado esteja de alguma forma "visível" pela arte ali expressa.

A arte sacra tem como centro de convergência a imagem de Cristo e sua finalidade é litúrgica, portanto, introduz e confirma o fiel no mistério pascal que se vive principalmente na celebração eucarística. Na arte sacra, há o indicativo de uma presença, com a qual é possível manter um relacionamento pessoal e comunitário. Já a arte religiosa traz temas que não necessariamente têm Cristo como figura principal, mas passagens do Antigo e do Novo Testamento, ou mesmo cenas da vida dos santos. É uma arte que pode ser considerada complementar, de caráter narrativo ou histórico-descritivo. Há ainda as imagens devocionais, de cunho pessoal, que estão voltadas à piedade popular e não à ação litúrgica propriamente (Plazaola, 1965, p. 377-382 – tradução nossa) como os títulos da Virgem Maria, imagens de santos e anjos.

No segundo parágrafo do artigo 122 da *Sacrosanctum Concilium* os padres conciliares deixam claro que "os objetos pertencentes ao culto divino sejam dignos, decentes e belos, sinais e símbolos das coisas do alto" e continuam diferenciando, segundo o juízo da própria Igreja, "quais convinham à fé, à piedade, às leis religiosamente estabelecidas e quais eram consentâneas ao uso sagrado". Para compreender o referencial quando se trata de teologia da imagem, é necessário ter esse discernimento, ou seja, quais tipos de imagem contribuem e podem ser consideradas como instrumentos para a liturgia; e quais não servem a esse propósito.

Mesmo não considerando próprio nenhum estilo artístico específico, 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). De fato, na igreja ocidental há uma profusão de estilos desde os desenhos primitivos nas catacumbas, passando pelos afrescos e mosaicos românicos, as esculturas e vitrais góticos, as imagens tridimensionais do barroco, as pinturas ilusionistas do rococó, as grandes telas e monumentos realísticos do renascimento, até chegar à abstração do modernismo e as intervenções minimalistas contemporâneas.

O documento orienta 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, recomendam 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). O lugar que as imagens ocupam dentro da igreja, a disposição entre elas, a qualidade artística, entre outros, são elementos a serem considerados na composição iconográfica. De certo, os bispos conciliares estavam conscientes das inconformidades presentes nas igrejas do mundo todo, a ponto de tratarem desses pormenores práticos.

O capítulo segue recomendando a formação dos artistas no espírito da arte sacra e da sagrada liturgia, bem como a instrução do clero durante a sua formação presbiteral (SC, n. 127 e n. 129). Quanto à construção das igrejas e funcionalidade para o rito litúrgico, incluindo a ordem das imagens, decoração e ornamentação, o documento é enfático: "O que parecer convir menos à liturgia reformada, seja emendado ou abolido; o que, porém, a favorecer, seja mantido ou introduzido" (SC, n. 128). O discernimento e a decisão sobre o que deve permanecer ou não nas igrejas fica por conta dos padres sob a vigilância dos bispos, mas que para tal consultem a Comissão Diocesana de Arte Sacra (SC, n. 126).

### 2.2 A recepção da *Sacrosanctum Concilium* no Brasil

As orientações e reflexões provocadas pela constituição *Sacrosanctum Concilium* vão encontrar as comunidades brasileiras desprovidas 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 (Fernandes; Costa, 2024, p. 480).

Segundo D. Isnard (2003, p. 11), a assembleia geral da CNBB, logo em seguida ao Concílio, o nomeou como bispo referencial para a liturgia no Brasil, sendo que ele já tinha sido nomeado pelo Papa São Paulo VI para integrar o Conselho para a execução da reforma litúrgica, o que lhe permitiu trazer para o país tudo aquilo que se estava colocando em prática em termos de liturgia na Europa. Com o intuito de dar condições para se propagar esse novo espírito da liturgia, foi criado o ISPAL (Instituto Superior de Pastoral Litúrgica) no Rio de Janeiro e foram promovidas Semanas de Pastoral Litúrgica com o envolvimento de todas as regionais da CNBB.

D. Isnard conta que, para os bispos envolvidos nas propostas e aplicação da *Sacrosanctum Concilium*, seis pontos foram muito bem recebidos no Brasil: a) a participação ativa dos fiéis; b) a autorização para usar a língua vernácula; c) a recomendação da celebração da Palavra; d) a valorização do leigo com a criação dos Ministérios Extraordinários; e) a prevalência do tempo litúrgico com ênfase para o Domingo; f) a liberdade da arte religiosa (Isnard, 2003, p. 11-15).

## 3 Liturgia e arte sacra nos documentos da CNBB

Na sua gestão como bispo referencial para a Liturgia, D. Clemente Isnard teve como tarefas principais difundir e colocar em prática as orientações contidas na constituição *Sacrosanctum Concilium*. Vivendo intensamente todo esse processo, o bispo comenta:

> *A CNBB não foi uma força negativa que apenas aceitou a reforma. Quase todos os elementos da reforma vieram a responder a anseios preexistentes ou que tinham surgido durante o próprio Concílio nos debates conciliares. Como tenho repetido várias vezes, o Concílio foi uma escola em que os bispos se influenciaram mutuamente. A CNBB estava profundamente identificada com o texto aprovado da* Sacrosanctum Concilium (Isnard, 2003, p. 16).

Desta forma, a CNBB incentivou e promoveu o 1º Encontro Nacional de Liturgia em 1964, no Rio de Janeiro, além de diversas Semanas de Liturgia pelo Brasil com o intuito de disseminar o novo espírito litúrgico entre o clero e o povo; é nessa época que foi proposta a redação de uma prece eucarística brasileira com textos do Pe. Jocy Rodrigues e aprovado pela Comissão de Liturgia: "O Concílio havia aumentado o número de Orações Eucarísticas de uma para quatro. O Brasil fez a quinta" (Isnard, 2003, p. 13). Iniciativa pioneira da CNBB foi a elaboração do Plano de Pastoral de Conjunto (PPC), que norteou "as ações pastorais e as reflexões teológicas nos dez primeiros anos do pós-Concílio, de 1966 a 1975" (Beozzo, 2015, p. XI).

Segundo uma retrospectiva feita pela Ir. Laíde Sonda[1] durante o Seminário Nacional sobre a *Sacrosanctum Concilium*, houve de 1 a

[1] Ir. Laíde Sonda é religiosa das Irmãs Pias Discípulas do Divino Mestre. Arquiteta e iconógrafa, foi a primeira Assessora Nacional da CNBB no setor Espaço Litúrgico. Fonte: https://piasdiscipulas.org.br/ arquiteturadoapostoladoliturgico Acesso em: 28

5 de dezembro de 1967, o 1º Encontro Nacional de Arte Sacra no Rio de Janeiro, com poucos participantes, mas representativos dos diversos regionais. A orientação era expressar "uma Igreja desclericalizada com espaços menores, mais domésticos, condizentes com o estilo e a realidade de cada comunidade" (Sonda, 2005).

Em 1968, acontece em Brasília o 2º Encontro Nacional de Arte Sacra, dentro do Plano de Pastoral de Conjunto da CNBB, do qual foram apontadas as seguintes conclusões: a) é desejável que se multipliquem as pequenas comunidades – CEBs e se arranjem espaços sem reservá-los exclusivamente para o culto, que estes locais sejam multifuncionais; b) que se dê continuidade à reflexão através de simpósios regionais de Arte Sacra (Sonda, 2005). Vem daí a prática que se seguiu de organizar salões multiuso nas comunidades que, apesar da facilidade e otimização do espaço, contribuiu para um entendimento e vivência equivocada do que seria um espaço celebrativo.

Em relação aos projetos de adaptação e construção de igrejas, havia um entendimento que era necessário fazer uma "limpeza" geral, como aconteceu na Europa onde os espaços celebrativos eram limpos e despojados. Mons. Schubert, uma das referências em arte litúrgica no Brasil, foi pontual em denunciar uma prática que ele chamou de iconoclasta, já em meados da década de 1970. Referindo-se aos exageros encontrados em muitas igrejas brasileiras e às reações equivocadas frente às orientações conciliares, o autor pontuou:

> *Reclamou [o Concílio] contra exageros quanto ao número de imagens, algumas vezes mais de uma do mesmo santo na mesma igreja; contudo, [o Concílio] reafirmou a devoção católica dos santos e o costume legítimo de se colocarem suas imagens em nossas igrejas. No entanto, começou invocando sem direito nem razão o Concílio, uma verdadeira fúria iconoclasta. Tiraram-se quantas imagens se pode retirar, em certos casos vendendo obras de grande valor histórico e artístico, objetos de devoção popular do lugar. E não se colocou mais nenhuma, ou quase nenhuma, nas igrejas novas. A própria cruz ficou sem o Crucificado [...] O resultado foram igrejas frias, vazias, abstratas, às quais faltava o calor, o aconchego característico dos nossos templos católicos de todas as épocas e estilos (Schubert, 1978, p. 75).*

dez. 2024. O relato da Ir. Laíde Sonda foi extraído do sítio http://www.arquidiocesecuiaba.org.br/?p=1027, publicado em 18 dez. 2005. Acesso em: 7 set. 2022.

Com o intuito de proteger o patrimônio histórico-artístico da Igreja, motivo pelo qual a Sagrada Congregação para o Clero e o Conselho Federal de Cultura enviaram cartas à CNBB manifestando essa preocupação, o Setor de Liturgia da CNBB publicou o Comunicado Mensal nº 227, de agosto de 1971, com o título *Documento-base sobre arte sacra* com fundamentos e orientações práticas sobre o assunto. O documento inicia lembrando da Igreja "mecenas", ou seja, a Igreja "sempre foi amiga das artes, procurou desenvolver, proteger e incentivar o cultivo de tão nobre exercício". E vai enumerando as recomendações eclesiais sobre o assunto desde o século IV com as Constituições Apostólicas até o século XVI com Paulo III sobre a conservação dos edifícios sagrados. O documento segue afirmando que o patrimônio histórico-artístico é "símbolo da fé do povo de Deus" e que "os cristãos têm manifestado o seu profundo pesar por tantas alienações, furtos, usurpações e destruições do patrimônio histórico da igreja" (CNBB, 1971, Introdução geral).

Em relação à hierarquia, o documento reafirma (CNBB, 1971, 1.4 a) – sempre citando a *Sacrosanctum Concilium* – a competência dos bispos em promover uma arte verdadeiramente sagrada; ser vigilantes sobre as artes nos edifícios religiosos; estar atentos para que não se vendam ou se percam os objetos artísticos; e ainda que os bispos promovam a formação dos artistas com o verdadeiro espírito da arte sacra e da sagrada liturgia. O documento se dirige ao clero (CNBB, 1971, 1.4 b), tendo a consciência de que "são eles [os sacerdotes] que estão em contato mais imediato com as obras de arte", ressaltando a importância de que sejam formados na matéria desde seus estudos em Filosofia e Teologia, a fim de serem instruídos sobre "a história da arte sacra e sua evolução". Para aquele momento, o documento da CNBB recomendara uma atualização para o clero nesses pontos: a) mostrar os valores artísticos das obras que se encontram nos diversos lugares de culto; b) mostrar as disposições da nova liturgia referentes à arte sacra; c) relacionar as disposições da nova liturgia com o ambiente de igrejas histórico-artísticas, visando esclarecimentos e soluções, de modo a desenvolver uma liturgia nova, em harmonia com a realidade de uma igreja antiga (CNBB, 1971, 1.4 b).

O documento deixa claro no item 1.5 o ponto central de preocupação dos bispos, a saber, a aplicação equivocada da reforma litúrgica: "A reforma litúrgica, que tanto bem tem feito ao povo cristão quando aplicada com prudência e critério, algumas vezes por atitudes abusivas, tem dado motivo de tristezas". E elenca três comportamentos inadequados

a serem evitados: a) disposição de bens artísticos pela troca ou venda; b) interpretação não equilibrada, provocando a mudança de espaço arquitetônico original; c) empobrecimento dos templos antigos com a retirada de objetos de valor artístico, substituídos por uma simplicidade pobre ou de mau gosto (CNBB, 1971, 1.5).

Por outro lado, o comunicado também alerta sobre as novas construções de igrejas que, ao invés de acompanharem a renovação desejada pelo Concílio, ainda se prendem a "velhos estilos" arquitetônicos ou a projetos "pretensiosamente modernos" de mau gosto. Citando o Papa São Paulo VI, os bispos afirmam que, com a promulgação da *Sacrosanctum Concilium*, a Igreja espera a "reconciliação e renascimento da arte religiosa" (CNBB, 1971, 1.6).

Nota-se a seriedade e exatidão com que são tratadas as atividades pertinentes à arte sacra, a ponto de recomendarem com veemência a participação de peritos da área na composição das Comissões diocesanas, interdiocesanas e nacional de arte sacra, bem como representantes do Instituto de Proteção Histórico Artístico nacional ou estadual, visando o apoio do poder público em casos específicos. Por fim, o documento descreve as normas práticas a serem seguidas a fim de proteger e incentivar o valor artístico nas dioceses e comunidades, inclusive com orientações sobre como aplicar a reforma litúrgica principalmente nas igrejas antigas. Logo em seguida, em novembro de 1971, a Comissão de Liturgia da CNBB lançava mais um documento, o Comunicado mensal nº 230, com o objetivo de normatizar o levantamento fotográfico e descritivo dos bens artísticos da Igreja. A orientação visava a catalogação detalhada de cada peça: medidas, composição, datação, autoria, conservação, localização, enfim todos os pormenores para se ter uma visão completa do patrimônio de cada paróquia e diocese do Brasil, sendo recomendado um modelo de ficha a ser seguido e preenchido em 5 vias para os seguintes órgãos: Diocese, Comissão nacional, Regional da CNBB correspondente, Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional (IPHAN) e Vaticano (CNBB, 1971, p. 3). Caso essa recomendação tivesse sido realizada poder-se-ia ter evitado muitos problemas de alienação e outros equívocos, além da Igreja ter disponível um robusto acervo de arte sacra brasileira.

Após essas intensas atividades e publicações promovidas pela CNBB de 1964 até 1971, houve uma desaceleração das ações, segundo recorda Ir. Laíde Sonda:

> *A partir disso há um hiato. Não se fala mais de arte sacra e também não existem notícias que façam referência a algum evento ligado ao setor. Somente em junho de 1989 o Frei Alberto Beckhäuser, na qualidade de Assessor da Linha 4, profere uma palestra na USP sobre Espaço Litúrgico por ocasião do lançamento do Concurso da Igreja Matriz de Cerqueira Cezar. Participou também Mons. Guilherme Schubert, autor do livro "Arte para a Fé". Na tentativa de reacender a "chama que ainda fumega", Dom Geraldo Lyrio Rocha e os Assessores da Dimensão Litúrgica na CNBB propõem em 1996, por ocasião do Congresso Eucarístico Nacional em Vitória (ES), um Encontro e Exposição de Arte Sacra*[2]*. Este aconteceu na casa de Retiro Martina Toloni em Vila Velha (ES), nos dias 11, 12 e 13 de julho. O objetivo deste Encontro era o de colher experiências, partilhá-las, privilegiando as que estivessem na linha da inculturação. Tratava-se de retomar o debate sobre a Arte Litúrgica no sentido de estabelecer critérios para as novas construções e adaptações. Foram proferidas palestras sobre História e Sentido da Arte na Liturgia, tema abordado por Cláudio Pastro e Critérios para a Organização do Espaço Litúrgico, pela arquiteta Regina Céli Albuquerque Machado* (Sonda, 2005).

Uma hipótese para essa lacuna nas atividades voltadas para a arte sacra nesse período é o volume de atribuições que a CNBB teve que organizar para colocar em prática as diretrizes conciliares, como por exemplo: supervisionar o uso da língua vernácula; aprovar a tradução dos livros litúrgicos; definir as adaptações para a administração dos sacramentos; discernir sobre o processo de inculturação dos ritos litúrgicos; e instituir comissões litúrgicas (Maçaneiro, 2015, p. 207). A falta na continuidade das formações em arte sacra pode ter contribuído para a estagnação dos programas iconográficos das igrejas brasileiras, bem como a escassez de artistas e arquitetos especialistas na área. Com a retomada das atividades, em 2000, foi criado pela CNBB o setor de Arte Sacra que passaria a denominar-se Espaço Litúrgico, vinculado à Comissão Episcopal Pastoral para Liturgia (Estudos da CNBB 113, p. 27), um fato decisivo para o avanço do tema no Brasil.

[2] Esse "Encontro e Exposição de Arte Sacra", de 1996, a que Ir. Laíde se refere é considerado o "1º Encontro Nacional de Arte Sacra", cuja organização foi retomada de forma mais periódica. Trata-se do primeiro desta segunda fase de atividades. Na verdade, seria o terceiro, se considerarmos os dois primeiros de 1967 e 1968.

## 3.1 Documentos da Comissão Episcopal Pastoral para Liturgia e do Setor Espaço Litúrgico

Dois documentos destacam-se das publicações realizadas pela Comissão Episcopal Pastoral para Liturgia e pelo Setor Espaço Litúrgico, cujo objetivo foi fornecer subsídios práticos de orientação com conteúdo formativo e histórico sobre liturgia e arte sacra.

### *3.1.1 Estudos da CNBB nº 106*

O primeiro deles tem como título *Orientações para projeto e construção de Igrejas e disposição do Espaço Celebrativo*, publicado no jubileu de 50 anos da promulgação da *Sacrosanctum Concilium*. O intuito era responder ao anseio da Igreja do Brasil em ter um subsídio que orientasse as construções e reformas de espaços celebrativos, em consonância com os livros litúrgicos reformulados a partir do Concílio Vaticano II. Dentre os sete capítulos da publicação Estudos da CNBB nº 106, nos quais são tratados temas como Lugares da ação litúrgica, devocionais, de serviço, edifícios anexos, projetos e construção, há três especialmente que serão destacados: programa iconográfico, lugares devocionais e comissão de arte sacra.

Logo no início do capítulo sobre o programa iconográfico se encontra uma definição que norteia o artista e o arquiteto:

> *Quando se constrói uma igreja, não se pode esquecer que ela toda é um ícone, uma imagem viva. Moldada pela liturgia, é por ela mesma, mistagógica; de fato orienta, educa, conduz e introduz as pessoas no mistério da Páscoa de Cristo que celebramos* (Estudos da CNBB 106, nº 62).

Para ter essa unidade é muito recomendável, mas pouco executado, que o programa iconográfico seja "considerado desde o início do projeto arquitetônico [...] deve ser um trabalho multidisciplinar que envolva arquitetos, liturgistas, artistas e a comunidade" (Estudos da CNBB 106, nº 64). Um programa iconográfico elaborado desde a planta resolveria muito os problemas de intervenção posterior ou mesmo de improvisos que nem sempre ficam adequados para o local. Toda concepção arquitetônica e artística deve seguir critérios teológicos, litúrgicos e pastorais que nortearão o trabalho em conjunto, respeitando as características próprias de cada comunidade. Seguindo o espírito da renovação litúrgica pós-conciliar, o documento afirma:

> *O programa iconográfico é cristocêntrico: tudo converge para o Cristo. A cruz colocada em relação ao altar nos recorda a paixão do Senhor. Se houver na parede atrás do altar uma imagem, que seja a do mistério celebrado: Jesus Cristo morto e ressuscitado. Dessa cena central, decorrerão as demais imagens* (Estudos da CNBB 106, nº 66).

Um exemplo de arte assim orientada é a iconografia da catedral de Cefalu, na Itália, cuja composição leva a comunidade a viver a beleza da liturgia, uma celebração da vida por Cristo, com Cristo e em Cristo (Figura 2).

Figura 2: Cristo Pantocrator, mosaico século XII, Cefalu, Itália.

Fonte: https://www.pinterest.pt/pin/91127592435285980/. Acesso em: 13 abr. 2024.

O fiel diante dessa iconografia vai, aos poucos, penetrando e entendendo o mistério pascal do qual ele também participa. A imagem unida às verdades da fé produz um conhecimento fecundo sobre o primado de Deus na vida da humanidade, sobre os atributos divinos dos quais temos a imagem e semelhança, sobre o amor de Deus que passa pela cruz e vence a morte para sempre. A composição deixa evidente que as figuras da Virgem Maria, dos anjos, dos apóstolos e dos santos derivam de Cristo, para quem toda a história da salvação está voltada. No Brasil, há exemplos de artistas pós-conciliares como Claudio Pastro e Ruberval Monteiro da Silva que têm contribuído com composições iconográficas centradas em Cristo, em consonância com as propostas de uma liturgia renovada.

O capítulo termina esclarecendo que a decoração ou ornamentação não fazem parte do programa iconográfico, mas devem ser realizadas com o mesmo propósito, ou seja, buscar "nas fontes genuínas da liturgia" a sua inspiração, de acordo com a festa ou tempo litúrgico proposto, lembrando sempre que a beleza é sinal de "sobriedade, sinceridade e simplicidade" (Estudos da CNBB 106, nº 72-73).

Sobre os lugares devocionais, o texto elenca os diferentes espaços com essa característica, como a via-sacra, a cripta, o ossuário, o velário, a gruta, o cruzeiro, etc. São lugares destinados à "prática da piedade e oração" e não estão diretamente ligados às celebrações comunitárias (Estudos da CNBB 106, nº 74), portanto podem estar em lugares separados, como área externa, capelas, corredores ou no átrio (entrada), por exemplo.

O documento sugere que as imagens da Mãe de Deus, dos santos e padroeiros podem estar "integradas no lugar da assembleia, como modelos que inspiram a caminhada de fé dos que ainda peregrinam" (Estudos da CNBB 106, nº 76). De fato, a nave (lugar da assembleia) é o espaço ideal para dar o sentido de peregrinação à Jerusalém celeste, para qual todos os fiéis caminham. Entretanto, é também o lugar onde podem estar cenas narrativas do Evangelho, da história da salvação, da vida dos santos padroeiros daquela comunidade.

Importante o documento dedicar um capítulo para a comissão de arte sacra. Mesmo não sendo uma realidade na maioria das dioceses brasileiras, é algo que se deve insistir em alcançar, visto que representa um organismo capaz de dar segurança ao bispo e ao clero sobre questões de arte sacra e bens culturais da Igreja. Deve ser composta por liturgistas, pastoralistas, arquitetos, engenheiros e artistas, de preferência com especialização em arte sacra e espaço litúrgico (Estudos da CNBB 106, nº 100).

### *3.1.2 Estudos da CNBB nº 113*

Em continuação ao documento nº 106, a publicação em 2021 dos Estudos da CNBB nº 113 traz o tema *Orientações para adequação litúrgica, restauração e conservação das igrejas*. Antes de entrar no assunto propriamente, o documento faz uma breve retrospectiva no 1º capítulo sobre a eclesiologia anterior e posterior ao Concílio Vaticano II, resgatando o modo de ser Igreja desde os primórdios do cristianismo passando por grandes marcos históricos, inclusive no Brasil, até chegar na atual necessidade de adequação dos espaços litúrgicos. Para tanto, o documento faz a distinção entre diferentes tipos de igreja e as intervenções possíveis de serem feitas "que contemplem não somente um melhoramento técnico e artístico, mas um resultado que realmente permita e promova a celebração de uma liturgia renovada" (Estudos da CNBB 113, nº 24). O capítulo II propõe uma reflexão sobre a funcionalidade dos lugares ou polos sacramentais, isto é, os espaços onde são realizados os ritos sacramentais, que devem receber a atenção devida para a análise de cada situação a ser adequada. O objetivo ao descrever todos os ambientes é orientar em quais condições pode-se conservar o que existe e o que deve ser considerado para uma adequação.

Em se tratando do programa iconográfico, o documento faz menção à realidade brasileira pré-Conciliar com as igrejas barrocas e coloniais, herança dos portugueses, bem como das igrejas construídas pelos imigrantes, com as características e referências de seus países de origem. Após o Concílio Vaticano II houve um descuido "do valor simbólico do espaço de celebração" (Estudos da CNBB 113, nº 87) em vista da valorização da comunidade; o resultado foi a profusão de espaços multiuso improvisados e que depois tornaram-se o local oficial de celebração, ou seja, sem um projeto litúrgico adequado.

Quanto aos critérios para adequação do programa iconográfico, além de reforçar aquilo que já está orientado na *Sacrosanctum Concilium*, o setor de Espaço Litúrgico da CNBB adverte para algo que já foi um problema nessa transição pós-Conciliar, ou seja, evitar os extremos: nem a conservação acima de tudo, nem uma mudança drástica e indiscriminada dos ambientes (Estudos da CNBB 113, nº 91). É recomendado ter a consciência de tratar cada realidade de forma única, sem um padrão preestabelecido a ser seguido em todas as situações.

O subcapítulo sobre programa iconográfico, imagens e decoração (Estudos da CNBB 113, nº 95-102) continua mencionando as situações mais frequentes encontradas nas igrejas do Brasil: ambientes com abundância de imagens que exigem o cuidado e discernimento em reorganizá-las; ausência de imagens, quando se tem a oportunidade de elaborar um novo projeto; programas iconográficos incompletos que podem ser preenchidos com peças de época ou não, conforme o caso; programas iconográficos perdidos que não têm condição de ser recuperados e devem ser substituídos; e a possibilidade de novas obras de arte a serem incluídas a partir de critérios bem definidos. Importante a ressalva que o documento faz ao incluir o altar, o ambão, a cadeira da presidência, a porta, o sacrário, entre outros elementos litúrgicos como obras de arte – consciência pouco comum – sendo considerados no conjunto do programa iconográfico e sua possível adequação (Estudos da CNBB 113, nº 101). Como também devem ser evidenciados os elementos arquitetônicos e artísticos da fachada, mostrando que todo edifício da igreja é um ícone do mistério, diferenciando-o do meio urbano em que está inserido (Estudos da CNBB 113, nº 102).

O terceiro capítulo é dedicado à conservação e restauração dos espaços litúrgicos, trazendo conteúdo sobre patrimônio cultural, necessidade de diálogo com os órgãos governamentais de preservação, sobretudo no que diz respeito às igrejas tombadas (Estudos da CNBB 113, nº 118-148), resgatando, assim, a preocupação que os bispos manifestaram logo após o término do Concílio.

Para serem eficazes, todas essas orientações devem ser acompanhadas da vivência do verdadeiro espírito da liturgia, como exorta o Papa Francisco em sua carta apostólica *Desiderio desideravi*: "como crescer na capacidade de viver em plenitude a ação litúrgica? Como continuar a surpreendermo-nos com o que acontece diante dos nossos olhos? Precisamos de uma séria e vital formação litúrgica" (DD, 31). A insistência recorrente quanto a se ter profissionais capacitados para a elaboração dos projetos que comporão o espaço celebrativo, bem como de se formar comissões diocesanas de espaço litúrgico e arte sacra, desde a *Sacrosanctum Concilium*, é muito pertinente pela complexidade e exigência de tarefas que são multidisciplinares, de grande relevância e seriedade, visto que são intervenções duradouras que podem contribuir ou dificultar a compreensão litúrgica de toda uma comunidade.

## Conclusão

A reforma litúrgica proposta pelo Concílio Vaticano II foi resultado de um movimento que se espalhou pela Europa e chegou ao Brasil desde a década de 1930, tendo o monge D. Martinho Michler como um importante propagador e incentivador. A CNBB, por sua vez, deu continuidade às propostas contidas no documento *Sacrosanctum Concilium*, publicando circulares com recomendações concretas para os bispos de todo Brasil, bem como promovendo seminários e encontros para fomentar o conhecimento e a aplicação das normas para uma renovada liturgia.

Após um período sem iniciativas nacionais relativas à arte sacra, que perdurou de 1971 a 1996, uma nova fase foi iniciada com o 1º Encontro e Exposição de Arte Sacra em Vitória, Espírito Santo, promovido por Dom Geraldo Lyrio Rocha e os Assessores da Dimensão Litúrgica na CNBB, por ocasião do Congresso Eucarístico Nacional. Desde então, várias atividades aconteceram até a publicação pelo Setor de Liturgia da CNBB de dois documentos teórico-práticos: os Estudos nº 106 e nº 113, que tratam de orientações sobre projetos de construção, reforma e adequação de igrejas, um avanço para a área do espaço celebrativo que oferece subsídio para a formação e atuação de arquitetos, liturgistas, engenheiros, artistas e a própria comunidade.

Pode-se perceber, neste breve relato histórico, como a CNBB foi ativa em termos de orientação sobre arte sacra logo após a promulgação da *Sacrosanctum Concilium*, em 1963 – antes mesmo do término do Concílio Vaticano II. A lacuna de atividades que se estendeu por mais de duas décadas, ocasionou um atraso na formação do clero e dos leigos nessa área específica da liturgia, com impactos na implementação de programas iconográficos nas igrejas. Esse processo foi retomado e avançou nos anos 2000 com a criação do Setor de Espaço Litúrgico da CNBB, que promoveu diversas iniciativas, como encontros nacionais e regionais, publicações, cursos de pós-graduação em espaço litúrgico e arte sacra, além da Pastoral do Artista Sacro (Estudos da CNBB nº 113, p. 27).

A necessidade premente que permanece como desafio, no entanto, é a formação permanente dos futuros presbíteros e a criação de Comissões de Arte Sacra nas dioceses brasileiras. Isso porque pensar a liturgia é também refletir sobre a concepção do espaço litúrgico, sendo que a arte sacra pode contribuir para a compreensão e vivência da liturgia centrada em Cristo.

## Referências

AUGÉ, Matias. *Liturgia: história, celebração, Teologia e Espiritualidade.* 3. ed. São Paulo: Ave Maria, 2007.

BEOZZO, José Oscar. *Dicionário do Concílio Vaticano II.* São Paulo: Paulinas: Paulus, 2015.

CARDITA, Angelo M. *Reforma litúrgica para quê?:* **revisitando a** *Sacrosanctum Concilium***.** São Paulo: Edições Loyola, 2018.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Orientações para projeto e construção de igrejas e disposição do espaço celebrativo.* Estudos da CNBB nº 106. 2. ed. revisada e ampliada. Brasília: Ed. CNBB, 2019.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Orientações para adequação litúrgica, restauração e conservação das igrejas.* Estudos da CNBB nº 113. 1. ed. Brasília: Ed. CNBB, 2021.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Comunicado mensal nº 227.* Documento base sobre arte sacra. Agosto, 1971.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Separata do Comunicado mensal nº 230.* Defesa do Patrimônio histórico-artístico. Novembro, 1971.

FERNANDES, Marcio Luiz. *Dicionário do Concílio Vaticano II.* São Paulo: Paulinas: Paulus, 2015.

FERNANDES, Marcio L.; COSTA, Fernanda O. 60 anos da *Sacrosanctum Concilium* e a contribuição do artista sacro pós-conciliar, Dom Ruberval Monteiro da Silva. *Revista Encontros Teológicos*. Florianópolis, v. 39, n. 2, p. 476-496, maio/ago. 2024.

FRANCISCO, Papa. *Carta Apostólica Desiderio Desideravi.* Vatican, 2022. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_letters/documents/ 20220629-lettera-ap-desiderio-desideravi.html. Acesso em: 27 jan. 2024.

ISNARD, Dom Clemente, OSB. *Dom Martinho.* Rio de Janeiro: Edições Lumen Christi, 1999.

ISNARD, Dom Clemente, OSB. A recepção da *Sacrosanctum Concilium* no Brasil e o papel da CNBB. *In: Revista de Cultura Teológica.* São Paulo, v. 11, n. 44, jul./set. 2003.

KECKEISEN, D. Beda, OSB. *Missal Dominical.* 2. ed. Bahia: Oficinas tipográficas do Mosteiro de São Bento, 1938.

LENZENWEGER, Josef *et al*. *História da Igreja Católica.* Tradução: Fredericus Stein. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

MAÇANEIRO, Marcial. *Dicionário do Concílio Vaticano II.* São Paulo: Paulinas: Paulus, 2015.

PIO XII, Papa. *Carta Encíclica Mediator Dei.* Sobre a Sagrada Liturgia. Vatican, 1947. Disponível em: https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20111947_mediator-dei.html. Acesso em: 26 fev. 2023.

PLAZAOLA, Juan. *El Arte Sacro Actual.* Estudio, Panorama, Documentos. Madrid: La Editorial Catolica, 1965.

SACROSANCTUM CONCILIUM. *Compêndio do Vaticano II.* Constituições, decretos e declarações. Petrópolis: Editora Vozes, 1983.

SCHUBERT, Mons. Guilherme. *Arte para a fé.* Igrejas e capelas depois do Concílio Vaticano II. Petrópolis: Editora Vozes, 1978.

SILVA, José Ariovaldo O.F.M. *O Movimento Litúrgico no Brasil:* estudo histórico. Petrópolis: Editora Vozes, 1983.

Encontros Teológicos adere a uma Licença Creative Commons – Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional.

# *Perfectae Caritatis*: o decreto do Concílio Vaticano II e a reforma da Vida Religiosa Consagrada

## *Perfectae Caritatis*: the decree on the renewal of consecrated religious life of the Second Vatican Council

*Luiz Carlos Susin*[*]
PUC-RS

Recebido em: *20/01/2025*. Aceito em: *15/04/2025*.

**Resumo:** *Este artigo tem por objetivo a história da elaboração do decreto* Perfectae Caritatis*, do Concílio Vaticano II, buscando não somente o contexto dos debates conciliares, mas a situação da Vida Religiosa Consagrada antes do Concílio segundo um modelo eclesiológico e um contexto social que não lhe davam mais sustentação. Centra-se na mudança epistemológica, que significou uma mudança teológica e espiritual possibilitadas pelos grandes objetivos e critérios do Concílio. Apresenta alguns limites, de caráter antropológico e cultural, que ficaram claros depois do Concílio. Por isso aborda também algumas consequências e desafios pós-conciliares.*

**Palavras-chaves:** *religiosos; Vaticano II; estado de perfeição; consagração; votos religiosos.*

**Abstract:** *This article aims to present the story of the elaboration of the decree* Perfectae Caritatis *of the Second Vatican Council, seeking not only the context of the conciliar debates, but also the situation of Consecrated Religious Life before the Council according to an ecclesiological model and a social context that no longer supported it. It focuses on the epistemological change, which meant a theological and spiritual change made possible by the great objectives and criteria of the Council. It presents some limits, of anthropological and cultural*

[*] Doutor em Teologia (Pontificia Universidade Gregoriana, Roma, 1983). Professor de Teologia Sistemática na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e na Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana, em Porto Alegre.
E-mail: lcsusin@pucrs.br.

Dossiê

*nature, that became clear after the Council. For this reason, it also addresses some post-conciliar consequences and challenges.*

**Keywords:** *religious; Vatican II; state of perfection; consecration; religious vows.*

## Introdução

A *Perfectae Caritatis* (*PC*) enquanto texto conciliar é um texto menor, inclusive entre os diversos decretos do Concílio Vaticano II. Não ganha sequer uma página nos estudos recorrentes de documentos conciliares que se fazem em datas de aniversário do Concílio, a não ser em algumas revistas dirigidas especificamente aos Religiosos. Na época do Concílio eram em torno de dois milhões de pessoas as envolvidas diretamente pelo decreto *PC*, desde monges, frades, irmãos e irmãs, até leigos consagrados. Mas o Concílio foi eminentemente, como sabemos bem, um Concílio da Igreja inteira e um Concílio de renovação pastoral. E, nesse sentido, os sujeitos eclesiais por excelência, depois do Concílio Vaticano I, que tinha privilegiado o primado papal, o Vaticano II se voltou, com boa repercussão posterior – na verdade, até hoje – para esses sujeitos eclesiais: o Povo de Deus, os bispos e os presbíteros, e os debates foram especialmente calorosos em torno da relação do colégio dos bispos com o primado pontifício e sua cúria. Por isso os diferentes textos dedicados a estes tiveram e continuam tendo repercussão eclesiológica absolutamente maior. Para entender, no entanto, qual a real importância eclesial da PC, convém se perguntar sobre o lugar desse sujeito eclesial, os "Religiosos". Duas observações introdutórias são necessárias para isso.

A primeira é sobre a palavra mesma "Religiosos". É necessária aqui uma *definitio terminorum*.[1] Essa designação para grupos específicos como monges ou frades, ou irmãs e irmãos de diferentes Congregações religiosas, tem raízes medievais. Naquele longo período de cristandade, a palavra "Igreja" tinha maior abrangência, praticamente coincidia com sociedade. Enquanto a palavra "Religião" designava grupos bem específicos com propostas de vida conduzida por uma determinada "Regra" dentro da Igreja, portanto "Religião" era menos abrangente que Igreja.

[1] Aconteceu em Porto Alegre, na paróquia São Judas, ao começar uma celebração com ordenação diaconal: o comentarista, na apresentação, depois de nomear cada membro do clero presente, pediu que se levantassem todos os "religiosos" presentes. E o povo inteiro se levantou! Com razão, pois não estamos na Idade Média, mas a palavra do comentarista sim.

Assim, por exemplo, na Regra franciscana, de 1223, no capítulo II, se prescreve: "E terminado o ano da provação, sejam recebidos à obediência, prometendo observar esta vida e Regra. E, segundo a prescrição do senhor Papa, não lhes será permitido de modo algum sair desta Religião" (Rb, II, 12-13). A Regra constituía uma Religião dentro da Igreja. Este não é mais o sentido contemporâneo, num mundo de muitas religiões não cristãs e de muitas Igrejas no interior da "religião" cristã. A mudança de designação, mesmo num mundo que não é mais cristandade, não teve ainda total adequação. Isso pode ser sinal de algo que precisa ser melhor compreendido, ou seja, a dificuldade de nomear significa também a dificuldade de situar e de circunscrever, de identificar.

A palavra "Religiosos" designa um "coletivo" que só existe nas diferentes identidades reais de grupos muito diversos. Ninguém, na Igreja, é primeiramente um "Religioso" para depois pertencer a um determinado grupo de monges ou de freiras, etc. É o contrário que deve ser compreendido: o que realmente existe são jesuítas, carmelitas, irmãs de São José de Chambéry, etc. Juntos têm algumas normas: a vida em comunidade, os três votos, regras próprias, capítulos como parte do governo, etc. Mas mesmo essas normas que são comuns a todos, na realidade se concretizam segundo suas diferentes Regras e costumes próprios. A vida em comunidade de um jesuíta e de um monge ou de uma irmã missionária é muito diferente uma da outra. O que une a todos? Voltaremos a isso no corpo do artigo.

No entanto, depois do Concílio não faltou esforço para designar melhor este sujeito coletivo. João Paulo II emitiu uma exortação pós-sinodal com o nome *Vita Consecrata*. Mas há Consagrados que não entram nesse coletivo. A Conferência dos Religiosos do Brasil segue a tendência atual, a modo de transição, mantendo o arraigado "Religiosos" mas com um acréscimo, "Vida Religiosa Consagrada" (VRC) – na dificuldade, por ora, de melhor precisão. A Santa Sé, o Direito Canônico e especificamente o Dicastério que cuida da VRC, não usam oficialmente essa palavra medieval, mas apenas *Institutos de Vida Consagrada* (*e Sociedades de Vida Apostólica*). Neste artigo, porém, por utilizarmos literatura criada no tempo do Concílio, vamos designar também pelo ambíguo termo "Religiosos". Há, porém, algo mais profundo que vamos explorar ao final do artigo: os "Religiosos" estão vocacionados a uma condição de vida que é essencialmente in-definível, no sentido etimológico, o de testemunhar a transcendência do cristão – ou a sua transgressão, que, em termos positivos equivale a "santidade" – em relação a qualquer

definição ou limite, inclusive de caráter religioso. Por isso a inadequação, inclusive nominal, é própria da VRC cristã.

A segunda observação, ainda de caráter abrangente, até para compreender todo o Concílio, mas aqui também o caso específico da VRC, é necessário compreender não só o texto no contexto histórico em que a VRC se encontrava no tempo do Concílio, mas a história mesma da VRC na *longue durée* do tempo, no longo processo coletivo que possibilita compreender melhor o contexto contemporâneo.[2] Há outros documentos do Concílio que se referem à VRC, além da *PC* que se propõe a ser um decreto de atualização e, portanto, de renovação. Mas a compreensão da *PC*, com suas orientações e normas, precisa de conhecimento do longo contexto histórico que chegou ao Concílio.

O Papa Francisco, na carta encíclica *Fratelli Tutti*, n. 13-14, adverte a respeito do enfraquecimento atual da consciência histórica, num clima de *presentismo* pós-moderno e de virtualidade sem considerar a temporalidade e a espacialidade. Essa advertência nos remete a dois dos quatro já famosos princípios da Exortação *Evangelii Gaudium*: "O tempo é superior ao espaço" e "a realidade é mais importante do que a ideia" (EG 222; 231). Para as novas formas de vida comunitária dentro da Igreja, que pululam pelo Brasil e em muitas outras partes, é uma questão crucial, pois a realidade é tecida historicamente e exige processos longos. Em relação ao nosso assunto, é decisivo para compreender orientações e normas do decreto *PC* e também seus desdobramentos e consequências. Vamos precisar de um olhar histórico-crítico.

Assim, começamos percorrendo em grandes linhas o modelo de VRC que provém da longa fase pós-tridentina e chega ao século XX com

[2] *Longue durée* é a abordagem da Escola Francesa dos *Annales* para o estudo da história e das ciências sociais. Fernand Braudel é o nome principal desta formulação. Ela dá prioridade às estruturas históricas de longo prazo sobre o que François Simiand chamou de *histoire événementielle* («história de eventos», a escala de tempo de curto prazo que é o domínio do cronista e do jornalista). A *longue durée* se concentra em estruturas quase permanentes ou de evolução lenta, e substitui biografias pelas sínteses mais amplas da *prosopografia*, ou seja, uma investigação das características comuns de um grupo de pessoas, cujas biografias individuais estão mergulhadas no coletivo histórico, na sucessão das gerações. Os sujeitos da pesquisa são analisados por meio de um estudo coletivo de suas vidas. O ponto crucial é examinar longos períodos de tempo e tirar conclusões de tendências e padrões históricos de longa duração. Cf. https://classiques.uqam.ca/collection_methodologie/braudel_fernand/sciences_sociales_et_temps/sc_soc_et_temps_texte.html. Acesso em: 23 dez. 2024. Cf. tb. https://www.artandpopularculture.com/Longue_dur%C3%A9e#google_vignette. Acesso em: 23 dez. 2024.

sinais de esgotamento (1). Em seguida delineamos as buscas criativas e os sinais de renovação com que a VRC fermentou um novo projeto e que desaguou no Concílio (2). Num terceiro momento examinamos os trabalhos conciliares sobre a VRC, especialmente sua teologia em *Lumen Gentium* (LG), e os traços de sua renovação em *PC* (3), nosso objeto principal. Finalmente, examinamos seus desdobramentos e suas consequências após o Concílio, inclusive alguns paradoxos: sua teologia cada vez mais clara e profunda e suas formas ainda numa longa hesitação que confunde as cores de crepúsculo e aurora (4).

## 1 O esgotamento de um modelo de Vida Religiosa Consagrada

Para compreender a história da VRC que chegou ao Concílio, é necessário compreender mais globalmente a Igreja Católica. Depois do Concílio de Trento ficou marcada pela contrarreforma e pela exuberância barroca do século XVII. Em seus grandes traços institucionais, exaltou sua própria imutabilidade em um paradigma e em um tempo pré-revolucionário, pré-iluminista e barroco, e sobretudo em uma posição crescentemente anti-moderna. Na era dos papas "Pio's", de Pio IX com o *Syllabus errorum* a Pio XII com a *Humanae Generis*, o anti-modernismo da Igreja Católica teve o seu apogeu na luta anti-modernista coordenada pelo Cardeal Merry del Val, sob Pio X, nas primeiras décadas do século XX. Era uma luta de caráter doutrinário, intelectual, e que foi chamada pelos críticos, mais tarde, de "cemitério do pensamento católico". Repercutiu nos Estados Unidos na luta "antiamericanista", e tinha um caráter romanizante centralizador. E isso marcaria a VRC até o Concílio Vaticano II.

Em contraposição, a agenda positiva católica eram as "três brancuras" – o Papa, Nossa Senhora, a Eucaristia, símbolos da identidade católica. Com o Papa se afirmava o magistério, com Nossa Senhora se afirmava a devoção aos santos, com a Eucaristia se afirmava a via régia e única de salvação, os sacramentos. Alimentava-se assim a identidade católica. A VRC, nesse período, era instrumento da identidade católica sobretudo na escola. É desse tempo o florescimento de congregações "pedagógicas", dedicadas ao ensino católico onde os governos e a ainda incipiente escola pública não alcançavam. Como instrumentos da identidade católica, eram promotoras das "três brancuras", da devoção, do catecismo, da obediência às normas da Igreja. Um exemplo interessante é

o "sonho das duas colunas" de Dom Bosco: o Papa Pio IX pilotando um imenso navio secundado por cardeais e bispos, mas atacado por pequenos barcos que representam seja o protestantismo, seja a emancipação e falta de religião de grupos como a maçonaria, o ateísmo nascente.

Um recurso especial que inundou Ordens e Congregações foi a devoção ao Coração de Jesus, uma cristologia ao mesmo tempo moderna e anti-moderna: moderna porque, diferente da representação barroca do Jesus da sexta-feira santa, o Coração de Jesus apela para o indivíduo e para a sua decisão pessoal de cumprir os mandamentos da Igreja, sobretudo a devoção eucarística e a confissão pessoal. E anti-moderna e também anti-protestante porque se centra na estima ao clero do qual depende a Eucaristia e os sacramentos em geral, que são a forma de devoção ao Coração de Jesus. À cristologia do Sagrado Coração, que corrigia nos meios religiosos os resíduos de rigorismo jansenista eventualmente presentes, correspondeu a mariologia do Imaculado Coração de Maria, com o dogma da Imaculada e a aparição de Lourdes, e mais tarde de Fátima. Em termos institucionais, a centralização romana providenciou, além da fundação e expansão de ateneus romanos para os estudos eclesiásticos e colégios romanos para estudantes de todo o mundo, também a centralização romana das casas generalícias das Ordens e Congregações de direito pontifício.

A política condicionou também fortemente a VRC pré-conciliar. Com o crescimento dos nacionalismos, em regiões como a França, a Itália, a Boêmia, a Alemanha, se tentou por diversas vezes impedir a atividade e mesma a vida das congregações religiosas, inclusive com desapropriações, pois foram consideradas antirrevolucionárias, antirrepublicanas e ultramontanas, o que levou muitas delas a buscar espaços novos, migrando para outros continentes, sobretudo para as Américas. A migração das Ordens e Congregações na segunda metade do século XIX e nas primeiras décadas do século XX coincidiram com ondas migratórias de populações que saíram do continente europeu em decorrência de problemas políticos, sociais e econômicos para países do chamado "novo mundo". A Igreja Católica, com suas três brancuras, aliada aos imigrantes, conheceu um *boom* vocacional, com um crescimento surpreendente por diversas partes das Américas. No Brasil, por exemplo, isso aconteceu no sul e sudeste: uma aliança entre a migração rural e a Igreja. Mas também no Canadá e Estados Unidos, no cone sul, nos países bolivarianos.

No interior da própria Europa, as duas grandes guerras mundiais do século XX, que a devastaram também espiritualmente, por um lado

acentuaram um ateísmo de caráter existencial que se popularizou e não só filosófico e político das elites anteriores. E, por outro lado, também impeliram a buscar recurso na religião. Assim, ambas as tendências estimularam uma nova e última onda de vocações em busca da VRC, que retomou seu crescimento e se tornaria missionária para fora da Europa na primeira parte do século XX.

Em seguida, primeiro nos países mais desenvolvidos mas depois aqui, com o êxodo rural e o crescimento urbana acelerado, o espírito da modernidade secularizada se popularizou. E onde havia aliança entre um povo migrante rural e a Igreja Católica, com seminários e institutos religiosos florescentes, a aliança se desfez e as vocações à vida religiosa começaram a minguar.

O contexto social mudou de forma cada vez mais acelerada a partir de meados do século XX, e a sustentação da aliança entre famílias devotas e numerosas com seminários e institutos cheios de vocações não foi possível: um tipo de mundo católico começou a desmoronar. O modelo interno de VRC, inclusive, com seus rituais e relações hierárquicas, cada vez mais exausto, se esgotava. Se a eclesiologia desse período fortemente romanizante tinha sido a de uma Igreja em contraste com a sociedade civil, Igreja como verdadeira "sociedade perfeita" e sobrenatural, imutável no espaço e no tempo, exemplo para a sociedade civil, a VRC devia ser sua ponta-de-lança, uma "sociedade perfeitíssima", espelho e realização do imutável sobrenatural da Igreja sociedade perfeita. De fato, em tempos modernos, até o Concílio Vaticano II, a VRC era definida como "estado de perfeição". Em meados do século XX essas palavras não retinham mais significância, e as Ordens e Congregações, a começar pelas mais antigas, se inquietaram mais uma vez pelo questionamento de suas missões e identidades. O Concílio viria em socorro.

## 2 Inquietações e busca de renovação

Antes do Concílio, o movimento da VRC se somou aos diversos movimentos – litúrgico, bíblico, patrístico, teológico, ecumênico – e se entrelaçou com eles. Religiosos integravam o protagonismo dos diversos movimentos que acabariam desaguando no Concílio. Dois movimentos foram marcantes: a Ação Católica, um movimento com protagonismo leigo, acompanhados por religiosos, e o movimento dos "padres operários". Entre estes era marcante o testemunho de padres "regulares", ou seja, de Ordens e de Congregações. Depois da crise e do vácuo criado

pela proibição de Pio XII em confronto com os padres operários na Europa, nasceu na Palestina um movimento mais silencioso dos "operários padres" com epicentro em Nazaré, em meio a palestinos. A novidade era a participação de mulheres consagradas, irmãs que se associavam ao movimento, na busca não propriamente de um "estado de perfeição", mas do seguimento de "Jesus operário". (Gauthier, 1967).

Em 1950, por ocasião da solene declaração do dogma da Assunção de Maria, a Congregação para os Estados de Perfeição, tendo à cabeça o Cardeal Valério Valeri, organizou em Roma um congresso "de todas as ordens religiosas, congregações e sociedade e instituições seculares", algo inédito na história da Igreja, segundo o discurso de Pio XII no final do congresso. Ele saúda os participantes como aqueles que têm como objetivo de suas vidas a "perfeição evangélica". Lembra que há interesses comuns entre todos, "que dizem respeito à condição e estado de perfeição moral, ao trabalho apostólico e necessidades urgentes". Depois dos encômios costumeiros, Pio XII reflete uma visão de "estados de perfeição" segundo um modelo que o Concílio iria superar: a visão de um estado de vida num *espaço intermediário* entre a hierarquia e os leigos:

> *Em primeiro lugar, em poucas palavras, o lugar das ordens e congregações religiosas na Igreja. Certamente sabeis que o nosso Redentor fundou uma Igreja dotada de natureza hierárquica. Pois entre os Apóstolos e seus sucessores, aos quais seriam acrescentados seus auxiliares (os presbíteros, n/a), e os simples fiéis, Ele estabeleceu um espaço intermediário distinto, pelo qual de fato a estrutura do Reino de Deus na terra consiste em uma estrutura dupla. Assim, foi estabelecido por direito divino que os clérigos deveriam ser distintos dos leigos (cf. Cânon 107/1917). Entre esses dois níveis está o estado da vida religiosa [...]. Embora todo cristão, tendo a Igreja como guia, deva escalar este cume sagrado (a santidade, n/a), ainda assim o "religioso" avança para lá (para o cume da santidade, n/a) por caminho inteiramente próprio e por proteção de uma natureza superior (*illuc progreditur itinere omnino suo et praesidiis celsioris naturae*)* (Pio XII, 1950).

Essa "natureza superior", certamente referida ao "estado de perfeição" foi compreendida historicamente com a distinção entre o que no evangelho são leis e obrigações de todo cristão, e os "conselhos evangélicos", resumidos nos três votos – obediência, pobreza e castidade – desde o IV Concílio de Latrão em 1215. Sua fundamentação teológica estava sobretudo em Mateus 19, 16-30, o "conselho evangélico" ao jovem rico para que, acima do cumprimento dos mandamentos – que

ele já cumpria – poderia, através da renúncia, seguir um estado de vida de perfeição evangélica. No entanto, em relação aos religiosos que são também clérigos, e que gozam de uma porção de isenções canônicas em relação ao clero secular conforme contextos muito antigos de suas Ordens, sobretudo em razão de suas missões andantes, Pio XII cuida para considerar que não é um sacerdócio menor ou apenas auxiliar, e que as isenções não desobrigam de estar em comunhão com bispos e dioceses. Quanto à essência mesma da vida religiosa, Pio XII continua comparando clero secular e clero regular quanto ao celibato:

> *Da mesma forma que os sacerdotes de rito latino são obrigados a observar o celibato sagrado, isso não elimina nem diminui a distinção entre estatuto clerical e religioso. Mas um clérigo regular, não como clérigo, mas como religioso,* professa a condição e o estado de perfeição evangélica (Pio XII, 1950).

Na afirmação acima grifada está o que se considerou a essência da vida religiosa pela profissão dos três votos: *estado de perfeição evangélica*. Ao examinar o voto de obediência, o Papa justifica o livre sacrifício da autonomia e da emancipação, postura tão estimada pelo espírito contemporâneo, em confronto com quem, com espírito moderno e laico, julga ser a vida religiosa uma forma de refúgio e medo à liberdade, e por isso uma submissão infantil. Ao mesmo tempo acentua claramente a centralidade da vida espiritual e a necessidade de caridade. O Papa insiste que a caridade é mais do que filantropia, justamente por causa da espiritualidade e da total gratuidade. A caridade necessita, sempre segundo o Papa, formas adaptadas às necessidades atuais. Para tanto, ele convida a uma atualização quanto aos modos de estar e de servir no mundo de hoje. A renovação pensada então é conectada ao apostolado. Não falta advertência contra os inimigos da fé, sobretudo do pensamento existencialista, que se torna pragmático e materialista, e do qual é necessário ter vigilância.

Uma consequência do congresso de 1950 foi o estímulo, por parte do Dicastério romano, de realização de congressos nacionais, que se multiplicaram a partir de 1953. Com os congressos nacionais houve também o estímulo à organização de entidades nacionais representativas do conjunto dos religiosos, numa unidade de forças e de apostolado, prevenindo-se "contra o inimigo comum da Igreja e da fé, que também cria sua forma própria de unidade" (Matos, 2024, p. 13). Há uma motivação apologética, mas é um incentivo à organização do que seriam as

conferências nacionais de religiosos. Estas se tornaram grande ajuda na recepção do Concílio.

Uma vez anunciado por João XXIII, em janeiro de 1959, o Concílio precisava ser preparado. Na fase "ante preparatória", constituída de consultas, foram recebidas 109 cartas de superiores maiores das diferentes Ordens e Congregações Religiosas. Já na fase preparatória, constitui-se, sob uma Comissão Central, presidida por João XXIII, diversas comissões especializadas, sendo uma delas a "Comissão dos Religiosos". Dos 24 membros dessa Comissão, 22 eram religiosos. Agregavam-se 27 consultores. Tanto os membros como os consultores não eram somente de diferentes Ordens e Congregações, mas também de diferentes nações. Mas o fato de que a grande maioria residia em Roma, facilitou reuniões frequentes, o que não acontecia com outras comissões. Embora o fato de residirem em Roma os dividia entre os clamores missionários das periferias do mundo e a imutabilidade conservadora própria do estilo curial de Roma. De fato, eram quase todos ligados à Cúria romana.

A Comissão se constituiu de três subcomissões próprias e duas comissões mistas, destas a primeira com bispos e a segundo com membros do clero. O esquema preparatório a que chegaram, em 20 pontos, tratou da *santificação dos Religiosos*, da organização interna e das relações entre as diferentes "famílias religiosas" e o clero. Tratou igualmente das "isenções", sobretudo dos privilégios das Ordens mais antigas, de forma apologética, e do uso do hábito, um elemento simbólico que era considerado muito delicado. O hábito religioso era venerado tradicionalmente como uma veste sagrada, representando consagração, mas em países desenvolvidos começava uma nova visão sobre roupas clericais que desbordava entre os Religiosos. De modo geral, a Comissão cuidou mais de aspectos disciplinares, pois quanto à "natureza" da VRC, deixou o encargo para a Comissão Teológica.

O esquema – *schema* era o nome latino para se dizer o que hoje seria "projeto" – foi apresentado aos padres conciliares, e teve a mesma sorte dos demais: quando os bispos conseguiram se tornar não apenas os avalistas dos trabalhos das comissões romanas, mas sujeitos de seus textos, saídos de seu próprio trabalho, rejeitaram também o esquema da Comissão dos Religiosos, sobretudo por ser demasiado jurídico. Além de rejeitarem o esquema sobre a constituição da Igreja como tal, em que os religiosos vinham postos entre a hierarquia e os leigos, na tal *condição intermediária*. Ao todo, sobretudo a partir da terceira sessão do Concílio,

no outono europeu de 1964, mais cinco esquemas seriam devolvidos, agora à Comissão Conciliar de bispos e seus peritos para serem retrabalhados (Alberigo, 1996, p. 188-190; Kloppenburg, 1962, p. 122-123).[3]

## 3 *Perfectae Caritatis* à luz da *Lumen Gentium*

Na terceira sessão do Concílio, nos dias 11 e 12 de novembro de 1964, duas congregações gerais, realizados no grandioso espaço da basílica de São Pedro, centraram-se nos debates necessários para a *PC*. Das 100 páginas em 20 pontos que chegou ao Concílio pela fase preparatória, o esquema já tinha sido reduzido a 30 páginas e finalmente a apenas 4 páginas, absolutamente enxuto e direto, com alguns princípios de renovação e algumas orientações práticas.

Os 26 discursos acontecidos nessas duas congregações gerais tinham duas tendências, uma acentuando o cultivo da vida espiritual e da santidade, e a outra acentuando os cuidados com a vida ativa, apostólica, tendência marcada pela liderança do Cardeal Suenens, da Bélgica. Boaventura Kloppenburg fez um balanço das numerosas insatisfações, que foram encaminhadas para nova elaboração. Muitos detalhes foram deixados aos próprios institutos religiosos para que trabalhassem sua atualização segundo sua "índole própria", ou seja, suas características específicas. O Concílio, além de dever tratar da "natureza" da VRC conforme a espiritualidade bíblica renovada e a eclesiologia da *Lumen Gentium* (*LG*), daria somente alguns princípios e orientações gerais, que servissem a todos, e os aspectos jurídicos deveriam ser encaminhados para a revisão do Direito Canônico após o Concílio (Kloppenburg, 1965 p. 328-344).

Para compreender como se chegou à aprovação da *PC* na última sessão, em 1965, é necessário examinar junto o capítulo VI da *LG*. O decreto, que porta no título "sobre a conveniente renovação (*accommodata renovatione*) da vida religiosa", na verdade foi resultado de uma nova compreensão da VRC, que se encontra com mais clareza no capítulo VI da *LG*. O título – que se tornou subtítulo do título latino tomado das duas primeiras palavras do documento – foi uma forma de evitar o conceito de

[3] Para um percurso mais detalhado da elaboração de toda a *Perfectae Caritatis*, cf. COSTA JUNIOR, Agnaldo. A vida religiosa no Concílio Vaticano II. *Revista Contemplação*, n. 24 (2021) p. 140-159. Disponível em: https://revista.fajopa.com/index.php/contemplacao/article/view/279. Acesso em: 18 dez. 2024.

"estados de perfeição evangélica". Superava, assim, a percepção de um estado intermediário entre clérigos e leigos numa hierarquia, colocando todos os cristãos como fundamentalmente iguais na base comum do batismo, todos como Povo de Deus. É a partir do Povo de Deus que se deve pensar tanto os ministérios hierárquicos como a VRC.

Também se evitou o título *De Religiosis*, que era de amplo uso, pois se manteria a ambiguidade que já explanamos na introdução deste artigo. Com a atual denominação, a *PC* é o único documento conciliar que porta no título um dos objetivos maiores do concílio, a "renovação". Não se abandonou a milenar tradição de perfeição evangélica e de conselhos evangélicos, mas, desde a *LG*, tais conceitos tradicionais ganharam nova luz e um fundamento mais claro. O texto começa lembrando sua conexão com a *LG*, que tem no capítulo VI seu *locus*, seu lugar de raiz, não só lugar eclesiológico, mas também cristológico e escatológico, compreendido na extensão da *LG*. Os primeiros números da *PC* ou repetem ou explicitam um pouco mais o que se ensina na *LG* VI, para depois enveredar para os aspectos disciplinares próprios de um decreto:

> *O sagrado Concílio já mostrou, na Constituição que começa pelas palavras «Lumen gentium», que a consecução* DA CARIDADE PERFEITA *(*Perfectae Caritatis*) por meio dos conselhos evangélicos tem a sua origem na doutrina e nos exemplos do divino mestre e brilha como um sinal luminoso do reino dos céus. Agora, porém, propõe-se tratar da disciplina e vida dos Institutos, cujos membros professam castidade, pobreza e obediência, e prover às necessidades dos mesmos, conforme sugerem os nossos tempos* (PC 1).

Em síntese, em seu primeiro número, lembra a "natureza" da VRC. Para isso não recorre a conceitos, mas à memória histórica, ao enraizamento da VRC no Novo Testamento e ao longo da história da Igreja. São concretizações históricas dos dons multiformes do Espírito Santo na Igreja. Não é estranho, portanto, que ao longo da história da Igreja essas concretizações revelem a criação contínua do Espírito e que, quando o contexto muda, também Ordens e Congregações possam eventualmente não só sofrer mudanças, mas também entrar em decadência e desaparecer, como o documento com muita naturalidade trata na última parte. O seguimento do "Divino Mestre" e a entrega ao Reino de Deus e seus sinais resumem aqui os aspectos cristológico e escatológico melhor desenvolvidos na *LG*.

A *PC* está estruturada em quatro partes, que se encontram bem explicitadas em Silvano (2015, p. 734-737) e Murad (2015, p. 831-837). Numa primeira parte, em cinco pontos, que aqui pode nos interessar mais de perto, trata dos princípios de renovação da VRC.

a) O seguimento de Cristo segundo o evangelho é a norma suprema para todos;
b) Mas cada instituto cultive o espírito e as intenções dos fundadores/as;
c) Participem ativamente da vida da Igreja;
d) Busquem uma formação atualizada de seus membros;
e) cultivem firmemente a prioridade espiritual.

Além destes princípios, *PC* coloca à VRC três critérios práticos de renovação:

a) Adaptação da vida de oração e missão às condições físicas, psicológicas e culturais no contexto em que se vive;
b) Adaptação do modo de governar seguindo o mesmo critério anterior;
c) Revisão geral de todas as regras, costumários, diretórios, livros de oração, a começar pelas Constituições.

Para que tudo proceda bem, *PC* empodera os "capítulos", ou seja, as reuniões decisórias em comunidade, a colaboração de todos. A autoridade e a palavra dos superiores é preservada, mas deve-se escutar e consultar a todos naquilo que interessa a todos. Recomenda que não se multipliquem regras e que se atenham aos fundamentos da VRC, ao equilíbrio entre a missão e a oração, a vivência dos três votos, a vida comunitária, a prioridade da espiritualidade em tudo, tendo a Palavra de Deus e a Eucaristia no centro da espiritualidade. O despojamento próprio de Cristo e a condução pelo Espírito fecham esta primeira parte.

Numa segunda parte, *PC* 7-11 valoriza e dá novo estímulo às diferentes formas de VRC, desde a vida contemplativa e monacal, as diversas formas de vida apostólica, os institutos de vida laical, ou seja, de irmãos que não são clérigos, e de irmãs – a maioria da VRC. E também os institutos seculares, que não são "religiosos" no sentido tradicional das Ordens religiosas, mas vivem os conselhos evangélicos no mundo, de forma secular, "a partir do mundo". Essa parte da *PC* é curiosamente interessante quando se lê nas atas do Concílio que houve debate para reduzir todas as formas de VRC a somente algumas, enquadrando-as

massivamente sob uma maior autoridade dos bispos, do que se conclui que muitos bispos não conheciam a teologia da VRC.

Na terceira parte, *PC* 12 se dedica aos três conselhos ou votos, fundamentando-os todos em Cristo segundo o Evangelho. Aqui há um bocado de antropologia também, buscando tratar de forma positiva cada voto, e não apenas como renúncias. Quanto à castidade, lembra a necessidade de amadurecimento e aponta para a ajuda da vida comunitária, fraterna, afetuosa, como elemento importante, recomendando também comunidades menores ao invés das grandes comunidades tradicionais. Quanto à pobreza, sublinha a dimensão antropológica de liberdade no despojamento mais do que as questões jurídicas que engessaram este voto, como também o testemunho de uma vida despojada e simples, vivida em comunidade e não apenas pessoalmente. Quanto ao voto de obediência, a novidade é a participação de todos em diálogo para buscar a vontade de Deus, e, portanto, a escuta e a consulta por parte dos superiores, mesmo que estes mantenham a palavra final. Para que haja real irmandade, *PC* trata da abolição do que tinha se tornado hierarquia, quase classes, entre clérigos e não-clérigos, irmãs coristas e irmãs "conversas" (outra palavra que remonta à ordem dos "convertidos" ainda no primeiro milênio, os que se consagravam aos trabalhos manuais em favor dos monges como *familiares monachorum*).

Numa quarte e última parte, *PC* 16-24 reúne uma série de orientações práticas: a) atualização da clausura, as partes reservadas do mosteiro ou convento; b) atualização da veste ou hábito religioso, com critérios de simplicidade e funcionalidade, inclusive em relação à saúde e necessidades do ministério num determinado lugar e tempo. "O hábito, masculino ou feminino, que não estiver de harmonia com estas normas, deve ser mudado"; c) orienta eventuais novas fundações, para que não haja multiplicação do mesmo carisma, para a união de grupos que estão diminuindo, com outros grupos "com o mesmo fim e espírito"; renúncia de atividades que não estão de acordo com o espírito da fundação do instituto; criação de federações e de conferências; enfim, dar um incremento à formação continuada, atualização e renovação da promoção vocacional. O documento termina expressando estima e confiança na VRC.

O texto de apenas quatro páginas que recebeu 5.638 emendas ao final da terceira sessão, de outubro de 1964, chegou à aprovação final no dia 11 de outubro de 1965, ampliado até três vezes, em 25 números, com 2.126 votos de aprovação, dois nulos e 13 contrários, portanto praticamente por unanimidade.

Convém aqui uma observação a respeito do texto no seu conjunto: ele tem variações de caráter epistemológico: ora trata de "consagrados", ora de "religiosos", assim como o voto é de castidade, mas no final se refere à virgindade. Às vezes se refere à missão, mas mais frequentemente é apostolado. Enfim, o problema não é só falta de rigor de linguagem, mas dificuldade de renovar a linguagem, o que revela, na verdade, um esforço de nova epistemologia para captar algo novo ou as águas novas da primitiva fonte do Novo Testamento. Portanto, é algo a ser compreendido, não repreendido. Quando o documento aborda uma série de elementos práticos a serem renovados, tem consciência de que deverá haver uma mudança praticamente total nas formas de expressar este "peculiar" modo de vida cristã. Embora seja plausível que os padres conciliares nem imaginassem o tamanho da queda do modelo de VRC pré-conciliar, que começava a terminar, e o tamanho do esforço criativo necessário para buscar novos modelos. No entanto, o mais importante, quando as paredes todas estremecem, é buscar os alicerces, os fundamentos, que o Concílio, tanto na *PC* como na *LG*, chama de "natureza" da VRC.

A história dos debates e da elaboração do documento – e o começo dele, detalhado acima – mostram a necessidade de recorrer à *LG* para entender melhor a "natureza" da VRC que o Concílio oferece. Na própria *LG*, depois dos intensos e tensos debates, o esquema geral finalmente aprovado, sobre o qual se renova a eclesiologia, supera uma visão *hierarcológica* da natureza da Igreja. Depois de expor, no primeiro capítulo, a dimensão trinitária e sacramental da Igreja e a sua relação com o Reino de Deus, o capítulo seguinte abre a ordem dos demais capítulos que o seguem como verdadeira plataforma: a Igreja é um povo de batizados, povo de Deus, povo messiânico, povo conduzido pelo Espírito. É por dentro deste povo que se explica também, no terceiro capítulo, a constituição hierárquica enquanto ministerial. E no quarto capítulo, sobre os batizados leigos, que são mais de 99% da Igreja, a *LG* expressa a base batismal de toda a Igreja. Em todo batizado também está presente, a seu modo, a *tria munera* – sacerdotal, profético e pastoral – de toda a Igreja.

Mas o que nos interessa aqui é que, na ordem lógica da eclesiologia do Concílio, o capítulo V, que segue o capítulo sobre a vida laical dos batizados, trata da vocação de todos – vocação universal – à santidade. A compreensão conciliar da santidade não tem primeira e segunda classe, os "estados de perfeição" como chamados a uma santidade mais alta, e os leigos como chamados a uma santidade mais medíocre: a vocação à santidade é universal, é uma forma de realização da comunhão trinitária e

do Reino de Deus, que é para todos. A santidade conhece muitos caminhos e formas, mas todo batizado se coloca no caminho da santidade. Uma vez bem esclarecido este aspecto da eclesiologia, e sabendo da história pregressa, se entende esta afirmação de *LG* 43:

> *Do ponto de vista da estrutura divina e hierárquica da Igreja, tal estado (os "religiosos") não constitui um estado intermediário entre o clerical e o laical. Mas de ambos são chamados alguns fiéis por Deus a fim de desfrutar desse* peculiar *dom na vida da Igreja, procurando cada qual a seu modo ser útil à sua missão salvífica.*

Ou seja, há aqui, a afirmação da superação do tal "estado intermediário" numa hierarquia. Assim como a pertença comum de todos ao Povo de Deus enquanto batizados, inclusive a hierarquia ministerial, supera qualquer ideia de quem é mais ou vale mais.[4] Mas os "religiosos" – na *Lumen Gentium* continua-se utilizando essa palavra medieval, talvez por economia – *desfrutam* um *peculiar* dom. Trata-se do chamado a uma entrega "peculiar", que se expressa nos votos ou assemelhados. Eles levam a uma radical condição de seguimento de Jesus, a uma renúncia que é ao mesmo tempo uma liberdade e uma nova relação com os demais batizados, de tal forma que, na experiência da VRC, há um salto para a condição escatológica do Reino de Deus, tornando-se um sinal do Reino que se anuncia. O terceiro parágrafo de *LG* 44 afirma de diferentes modos esta relação intrínseca entre a VRC e a antecipação do Reino de Deus. E termina com esta afirmação:

> *Portanto, o estado constituído pela profissão dos conselhos evangélicos, embora não pertença à estrutura hierárquica da Igreja, está, contudo, firmemente relacionada (*inconcusse pertinet*, pertence inabalavelmente) com sua vida e* santidade (o grifo é nosso).

Aqui convém uma atenção redobrada para não voltar ao que se quis superar. Uma comparação ajuda: na *LG* capítulo II, sobre o Povo de Deus, n. 10, ao tratá-lo como povo sacerdotal, se afirma que o sacerdócio hierárquico se diferencia "*essencialmente* e não apenas em grau" em relação ao sacerdócio comum de todos os batizados. Não se trata neste

[4] Essa nova visão de santidade e da VRC como seu "sacramento" no conjunto da eclesiologia, deve muito a alguns teólogos peritos que eram, eles mesmos, membros de Ordens e de Congregações religiosas. Por exemplo, os dominicanos franceses Reginald Garrigou Lagrange e Yves Congar, confrades mas protagonistas de duas posições contrastantes, o estrito tomismo e a *Nouvelle Théologie*, e os jesuítas como Henry de Lubac, Jean Danielou e Karl Rahner.

advérbio – essencialmente – de uma ontologia filosófica, um *ser* segundo as categorias gregas, cuja confusão já deu asas para tornar os clérigos superiores aos leigos. Mas se trata de uma antropologia bíblica, neotestamentária: sua capacitação para o exercício do ministério sacerdotal, portanto um serviço sacerdotal ao Povo de Deus e ao seu sacerdócio de batizados. Trata-se, portanto, de uma "ontologia evangélica", no paradoxo da questão posta por Jesus sobre "quem é o maior?": aquele que se torna menor e serve os demais, aquele que se inclina para lavar os pés, que ensina e conduz como bom pastor. Enfim, a sua "essência" é o serviço, o ministério, para que todos ganhem dessa mesma essência e a exerçam. Da mesma forma se poderia comparar os "privilégios" de Maria Imaculada e Assunta na glória: não se trata de privilégios que a tornam uma mulher superior, mas ícone que brilha como figura do modo de ser no presente e promessa de futuro de toda criatura, portanto é um ministério na plena salvação e na glória assim como foi em Nazaré.

Agora apliquemos ao caso da VRC, pertencente firmemente à vida e à santidade da Igreja, segundo *LG* 44. Não se trata de automatismo ontológico: quem faria os três votos daria um salto qualitativo e já seria mais santo do que a mais abnegada e amorosa mãe de família. Isso se sabe *ad nauseam* que não é verdade. Mas é a dimensão icônica, "sacramental" (a consagração religiosa já foi considerada por algum tempo um sacramento), portanto a natureza mesma da consagração testemunha um estilo de vida transparecendo a realização da santidade que é para todos, e por isso é um "serviço à santidade" de todos, como o caso de Maria ou do sacerdócio ministerial. Tem certa objetividade (*ex opere operato*), independente da maior ou menor santidade subjetiva de quem a abraça (*ex opere operantis*), como acontece com os padres de carne e osso. É claro que, a este dom objetivo, o sujeito deverá se esforçar por corresponder, pois o simbólico pode se tornar diabólico, o testemunho pode se tornar escândalo.

## 4 A herança do decreto *Perfectae Caritatis* depois do Concílio

Ao final do Concílio, em novembro de 1965, Dom Helder Câmara fez uma de suas conferências missionárias em Roma, "que teve repercussão internacional [...] suas corajosas palavras deixam entrever as portas que o Concílio abriu", segundo documenta Boaventura Kloppenburg (1966, p. 531-533). Em resumo, era necessário, no pós-concílio, manter

vivo o espírito do Concílio; um instrumento indispensável para tanto seria uma teologia viva e vivificadora; "e que as leis e as prescrições estejam em ligação profunda com a teologia e com a vida real", afastando "o moralismo e o juridismo [*sic*] que muito mal têm feito à Igreja de Cristo"; e que o espírito de diálogo esteja sempre presente. Em seguida Dom Helder passava a algumas indicações práticas: aos bispos, "nós, os Excelentíssimos, temos necessidade de uma excelentíssima reforma"; aos padres: "nós os Reverendíssimos, temos necessidade de uma reverendíssima reforma"; e aos Religiosos: "os Religiosos e as Religiosas têm necessidade de uma religiosíssima reforma". E nos detalhes aos Religiosos, ajunta: "Ajudar as Religiosas a serem adultas, como mulheres e como cristãs [...] ao cabo de séculos de menoridade feminina"; "ajudar as Religiosas a reexaminarem e a reprofundarem seus votos" – e compara a pobreza das suas casas imensas, com terrenos e riquíssimas capelas, com a vida de pobreza de grande parte do povo; que a castidade tenha à sua frente e acima a caridade, "sem levarmos a descobrir malícia e pecado onde não existem"; e sobre a obediência, sai-se com uma pérola jesuítica: "Felizmente a propósito da obediência, os jesuítas – resolvidos como estão, agora no pós-Concílio, a trocarem a contrarreforma, de que eram o símbolo, pela reforma do Vaticano II – os jesuítas vão pôr em sua verdadeira luz o tão mal compreendido conselho de Santo Inácio: 'obedecer como um cadáver'. Nosso Deus vivo quer vivos como seus servos, e prefere filhos a escravos".

Antes das profecias de Dom Helder, João XXIII sonhou profeticamente em abrir uma janela para que a suavidade de uma aragem pudesse oxigenar o interior da Igreja, levar a poeira do tempo e respirar. Conta-se no seu anedotário que, para sua "coroação", ao ser revestido de sucessivos paramentos, ele, que já era gordo suficiente, teria exclamado: "Não se respira bem debaixo de tudo isso!". Talvez ele não tivesse ideia do tamanho do choque de temperaturas entre dentro e fora, e o quanto de vento impetuoso entraria pela janela derrubando o que só artificialmente ainda se mantinha em pé e, de qualquer forma, já era insustentável. Quando cai um paradigma, cai inteiro, não apenas algumas partes. E volta-se, todos sem exceção, ao analfabetismo. Um bispo já não sabia mais que um jovem noviço. Caiu-se em uma *vacatio legis*, um vazio de leis e uma ausência de recursos, de *modus operandi*. A desconstrução se deu quase por si, em efeito dominó, mas não se tinha prática de reconstrução. De repente já não se tinha um livro de oração que servisse, ou um manual atualizado na biblioteca inteira, uma roupa que caísse bem ao clero ou

às irmãs, nem uma relação ajustada entre superiores e súditos, pois nem essa linguagem de "súditos e superiores" servia mais. E qual relevância social, qual testemunho, em termos práticos, seria acolhido por uma sociedade em que todos os símbolos barrocos eram uma curiosidade obsoleta, e novos símbolos eram somente para consumo? A pergunta que se fazia era – e há quem se pergunte até hoje: *propter Concilium? post Concilium?* Foi o próprio Concílio que teria provocado o caos? Ou foi uma coincidência pós-conciliar?

José Comblin, sempre fino e lapidar em suas observações e análises, reconhece a solidez dos fundamentos de renovação, da busca dos sinais dos tempos e de volta às fontes por parte do Concílio. Mas constata que, enquanto o Concílio respondia à modernidade, o Ocidente entrava na agitação da pós-modernidade: pós-estruturalista, pós-política e pós-industrial.[5] A juventude de 1968, com a potência de seu "proibido proibir" foi o sintoma da invasão de todos os espaços, a transgressão de todos os limites, a derrubada dos muros ideológicos, mas também dos grandes ideais do iluminismo. A repressão política levou à exacerbação, o mercado construiu novos muros, religião e política juntas começaram a produzir novas guerras, e desde a *Humanae Vitae* o Papa ficou falando sozinho (Comblin, s/d, p. 17-22; Melloni, 2005, p. 140-156). Por onde andou a VRC fundamentada em *LG* VI e orientada para a renovação em *PC*?

Logo após o Concílio, em 1966, Paulo VI emitiu, por pedido deixado pelos próprios conciliares, a Carta Apostólica na forma de Motu Próprio *Ecclesiae Sanctae* em que, depois de normatizar questões relacionadas aos bispos e presbíteros, ele se dirige à VRC com normas a serem executadas seguindo a PC. (*Normae ad exsequendum decretum SS. Concilii Vaticani II* **«Perfectae Caritatis»**). Entre elas, se dá um prazo de três anos para renovação das Constituições *ad experimentum*, e se estabelecem critérios comuns para a renovação, basicamente uma fundamentação bíblica, relação com o conjunto da Igreja, memória dos fundadores, adaptação atualizada. Em 1971, Paulo VI dirigiu uma Exortação Apostólica, Sobre *a renovação da Vida Religiosa segundo os*

[5] Cf. COMBLIN, José. Les signes des temps: où? Lesquels? *In:* MELLONI, Alberto; THEOBALD, Christoph. *Vatican II, un avenir oublié*. Paris: Bayard: Concilium, 2005. p. 140-156. COMBLIN, José. As sete palavras-chave do Concílio Vaticano II. *In: Revista Pastoral*, n. 243. p. 17-22. Disponível em: https://www.vidapastoral.com.br/artigos/documentos-e-concilios/as-sete-palavras-chave-do-concilio-vaticano-ii/. Acesso em: 22 dez. 2024.

*ensinamentos do Concílio – Evangelica Testificatio*. Nela o Papa repassa a *PC* e lhe acrescenta elementos contextuais, aprofunda a teologia da VRC, reflete desafios emergentes e tece finas análises do momento crítico, e ao mesmo tempo orienta para novas soluções. É um texto maior do que *PC*, discorrendo de forma literária muito pessoal e afetuosa.

João Paulo II, em 1990, convocou um Sínodo dos bispos para pensar a VRC, o que provocou uma multiplicação de congressos e escritos entre os próprios interessados. Do Sínodo o papa produziu a Exortação Apostólica Pós-sinodal *Vita Consecrata*. Bastaria examinar o sumário para compreender a identificação entre VRC e Igreja como tal, já que, apesar da linguagem especializada, se poderia aplicar perfeitamente tudo o que aí se diz aos batizados na Igreja Católica, ou seja, a teologia da VRC é uma eclesiologia de raiz.

Depois disso, o que tivemos foi um Papa que se autodenomina "filho do Concílio Vaticano II" e proveniente da própria VRC, Papa Francisco, e que dedicou um ano especial à VRC por ocasião dos 50 anos do Concílio e da *PC*, em 2015. Na sua curta carta convocatória, convidou a VRC a fazer memória do passado com gratidão, a viver o presente com paixão e a abraçar o futuro com esperança (Suess, 2015, p. 664-677).

A sessenta anos da *PC*, a VRC, de modo geral continua diminuindo em número, e a idade média continua subindo. Nas regiões em que ela conheceu um *boom* vocacional no projeto pré-conciliar romanizante com a aliança cultural entre a identidade católica e os migrantes provenientes da Europa, está em queda livre. Como já vimos, os contextos radicalmente mudados em termos sociais, familiares e culturais portam consigo também um contexto espiritual muito diferente. A vida comunitária em seus diversos está em crise, como bem analisou o Papa Francisco em seu documento programático, *Evangelii Gaudium* capítulo II. Mas isso não significa que não tenha tido alta qualidade evangélica, e uma avaliação mais fundamentada precisa ter um olhar histórico de *long durée*, sem se espantar com épocas ainda mais cruciais ou vazias na história da Igreja. Nesses sessenta anos, a VRC tonou-se mais radicalmente missionária e mais inserida no Povo de Deus. Na América Latina, ao aceitar viver em pequenas comunidades inseridas nas periferias e terras de missão, no meio dos pobres e na pastoral popular, foi um elemento decisivo na criação e sustentação de comunidades eclesiais de base. No imaginário popular se renovou a ideia de "irmã", freiras em meio ao povo. Elas continuam sendo três quartos de toda a VRC, e, como toda a nova imagem de mulher, se

tornaram mais profissionais, competentes e audazes. Inclusive a "oferta de vida", novo critério para reconhecimento de santidade, posto pelo Papa Francisco em *Motu próprio* de 2017, assim como o martírio até o sangue, tem longa e impactante lista de nomes contemporâneos tanto de homens como de mulheres consagradas, solidárias e profetas da justiça.

Novas formas de VRC estão sendo ensaiadas, e como na efervescência dos séculos XII e XIII, acontece de tudo nesses ensaios, desde enorme generosidade missionária acompanhada de riscos e sofrimentos, até abusos de diversas ordens. O tradicionalismo, o rigorismo moral, o ritualismo, o devocionalismo de caráter emocional, tudo isso volta a ser tentação com sinais fascinantes também no seio dessas comunidades. O mesmo narcisismo espiritual que podia se ocultar na busca de um "estado de perfeição" agora pode ainda se manifestar nessas formas renovadas. A ambiguidade de vestes ou hábitos religiosos, que foram em muitas Congregações um inglório cavalo de batalha logo após o Concílio, se apresenta agora renovando a estética pessoal e grupal em novas comunidades, em meio a jovens idealistas. Mas antes de ajuizar com objetividade é necessário discernir, e para isso é necessário a paciência do tempo. É certo, no entanto, que o Espírito cria no caos.

De fato, no passado pré-conciliar, a VRC expressava a busca de um estado superior de perfeição. A radicalidade consistia em renúncia e ascetismo, "A imagem dos religiosos como quem sai do mundo em busca da santidade individual desenvolveu-se sob o olhar do herói arquetípico" (O'Murchu, 2017). A eclesiologia conciliar corrigiu esta visão. A volta às fontes bíblicas, especialmente aos evangelhos, ao seguimento de Jesus, à consciência de um engajamento histórico pelo Reino de Deus assim como foi o engajamento do próprio Filho de Deus, renovou a teologia da VRC e teve consequências práticas. O profetismo, mais que o ascetismo, caracteriza a liminaridade, a estranheza e a paixão da VRC. O Reino de Deus e sua antecipação escatológica no próprio Jesus, em sua missão e em sua Páscoa, imprimem à VRC o seu caráter profético e ousado. A própria estranheza antropológica dos votos, estas três feridas na condição humana, se tornam, se bem vividas no seguimento de Jesus, três pérolas de liberdade e de dom de si em amor sem limites, sinais proféticos antecipadores do Reino de Deus (Brunelli, 1986; Bonneau, 2003). Mesmo nesse tempo de forte diminuição numérica, muitos grupos da VRC encontram-se espalhados e inseridos nas frentes "perigosas" de "vanguarda" missionária, expressão com que Paulo VI elogiava os Religiosos na Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* 69.

## Conclusão

A *PC* e sua conexão com o capítulo VI da *LG*, assim como todo o Concílio Vaticano II, significam, para a VRC o que o Papa Bento XVI definiu a respeito do mesmo Concílio em seu discurso à Cúria romana em dezembro de 2005 em meio ao debate acirrado sobre a interpretação do Concílio: "Reforma do único sujeito, a Igreja". Com a volta às fontes, com o *aggiornamento*, superando o acento jurídico e canônico por um acento bíblico, teológico e pastoral, foi reforma ampla e profunda. Há sessenta anos ainda não esgotou seus frutos, pelo contrário, ainda precisa ser conhecido. Assim também a VRC. É certo que enquanto um velho mundo teima em não desaparecer e um mundo novo tarda a nascer, o tempo de lusco-fusco é tempo de sombras e monstros. As cores do crepúsculo e da aurora são as mesmas. O nosso tempo é de crepúsculo para formas de VRC que deram muitos frutos no curso de seu tempo. Mas pode-se esperar pela aurora.

Quando aguarda a aurora, a VRC se torna atalaia e sentinela, testemunha de esperança. Essa é uma característica profética. Com o Concílio e seu desdobramento, a VRC redescobriu sua vocação profética. Quando a Igreja espalhada pelo Mediterrâneo, depois de alguns séculos, começou a perder seu testemunho profético, enfraquecendo o primeiro amor e o primeiro entusiasmo, aparecendo sintomas mortais de rotina e de mediocridade, o Espírito suscitou homens e mulheres que começaram a andar novamente, a ir inclusive ao deserto físico para buscar as origens, a se reunir em cenóbios e depois mosteiros. Começou o primeiro grande ciclo da VRC que, dialeticamente, em tempos de redescoberta e reflorescimento e em momentos seja de enrijecimento ou seja de incompreensão e perseguição, ou ainda em situação de silenciamento e de decadência, criaram novas formas de seguimento de Jesus e busca do Reino de Deus. Usando metáfora mais forte: em situação de encubação no interior mesmo da decomposição das velhas formas transformadas em compostagem e adubo para nova florescimento em um novo contexto – a VRC segue o crucificado e ressuscitado. Vale para a VRC, como valeu para Jesus, a sua profecia: "Se o grão de trigo, caindo na terra, não morrer, fica só; mas se morrer, dá muito fruto" (Jo 12, 24).

## Referências

ALBERIGO, Giuseppe (org.). *O Catolicismo rumo à nova era:* O anúncio e a preparação do Vaticano II. Petrópolis: Vozes, 1996.

BONNEAU, Guy. *Profetismo e instituição no cristianismo primitivo.* São Paulo: Paulinas, 2003.

BRUNELLI, Delir. *Profetas do Reino:* Grandes linhas da atual teologia da Vida Religiosa na América Latina. Rio de Janeiro: CRB, 1986.

COMBLIN, José. As sete palavras-chave do Concílio Vaticano II. *In: Revista Pastoral*, n. 243. p. 17-22. Disponível em: https://www.vidapastoral.com.br/artigos/documentos-e-concilios/as-sete-palavras-chave-do-concilio-vaticano-ii/. Acesso em: 24 dez. 2024.

COMBLIN, José. Les signes des temps: où? Lesquels? *In:* MELLONI, Alberto; THEOBALD, Christoph. *Vatican II, un avenir oublié.* Paris: Bayard: Concilium, 2005. p. 140-156.

COSTA JUNIOR, Agnaldo. A vida religiosa no Concílio Vaticano II. *Revista Contemplação*, n. 24 (2021) p. 140-159. Disponível em: https://revista.fajopa.com/index.php/contemplacao/article/view/279. Acesso em: 22 dez. 2024.

GAUTHIER, Paul. *O Concílio e a "Igreja dos pobres":* Consolai meu povo. Petrópolis: Vozes, 1967.

KLOPPENBURG, Boaventura. *Concílio Vaticano II.* Vol. I – Documentário pré-conciliar. Petrópolis: Vozes, 1962.

KLOPPENBURG, Boaventura. *Concílio Vaticano II.* Vol. IV – Terceira Sessão. Petrópolis: Vozes, 1965.

KLOPPENBURG, Boaventura. *Concílio Vaticano II.* Vol. V – Quarta Sessão. Petrópolis: Vozes, 1966.

KLOPPENBURG, Boaventura. *Documentos do Vaticano II.* Constituições – Decretos – Declarações. Petrópolis: Vozes, 1966.

MATOS, Henrique Cristiano José. CRB – Elementos de sua memória (I). *Convergência*. Vol 544 (2024) 13.

MURAD, Afonso. Religiosos(as) / Vida Religiosa (Verbete). *In: Dicionário do Concílio Vaticano II.* São Paulo: Paulinas/Paulus, 2015. p. 831-837.

O'MURCHU, Diarmuid. *Religious Life in the 21st Century:* The Prospect of Refounding. New York: Orbis Books, 2017.

PIO XII. *Allocutio sanctissimi domini nostri pii pp. Xii delegatis conventui generali ex universis religiosis ordinibus, congregationibus ac societatibus institutisque saecularibus, Romae habito.* Disponível em:

https://www.vatican.va/content/pius-xii/la/speeches/1950/documents/hf_p-xii_spe_19501208_religiosi.html. Acesso em: 23 dez. 2024.

SILVANO, Zuleica Aparecida. Perfectae Caritatis (Verbete). *In: Dicionário do Concílio Vaticano II.* São Paulo: Paulinas/Paulus, 2015. p. 734-737.

SUESS, Paulo. Peregrinos vigilantes, místicos militantes, profetas de uma Igreja em saída: O magistério do Papa Francisco no enfoque das Cartas "Perscrutai" e "Alegrai-vos" aos Consagrados e às Consagradas. *In: Convergência,* n. 485 (2015), p. 664-677.

Encontros Teológicos adere a uma Licença Creative Commons – Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional.

# Da eclesiologia mariana do Vaticano II à "Igreja em saída" de Francisco

## From the marian ecclesiology of Vatican II to Francis' "Church on mission"

*Anderson Moura Amorim*[*]
PUCRIO

Recebido em: *04/03/2025*. Aceito em: *26/03/2025*.

**Resumo:** *O presente artigo analisa a eclesiologia mariana do documento* Lumen Gentium*, capítulo VIII, intitulado A Bem-Aventurada Virgem Maria, Mãe de Deus, no Mistério de Cristo e da Igreja, abordando sua evolução desde o Concílio Ecumênico do Vaticano II (1962-1965) até a concepção da "Igreja em saída" proposta pelo Papa Francisco. A hipótese é que a Mariologia do Concílio Vaticano II contribui significativamente para a compreensão da Igreja como modelo a ser seguido, especialmente no contexto de sua missão pastoral. O objetivo do estudo é examinar como a figura de Maria se insere na eclesiologia conciliar e como se conecta com a visão pastoral do Papa Francisco, que enfatiza uma Igreja voltada para as periferias e dedicada à evangelização. A metodologia utilizada baseia-se na análise do capítulo VIII da Constituição* Lumen Gentium *e na revisão crítica da literatura teológica atual sobre Mariologia e Eclesiologia, com foco na visão de Francisco sobre a Igreja como uma mãe em missão. Tanto o Concílio Vaticano II quanto o Papa Francisco propõem uma Mariologia integrada à eclesiologia, destacando Maria como modelo de vida cristã e compromisso com os mais necessitados, além de ressaltar a missão da Igreja de acolher e evangelizar, especialmente os marginalizados, em um processo de transformação e renovação.*

**Palavras-chave:** *eclesiologia mariana; Vaticano II; Igreja em saída.*

**Abstract:** *This article analyzes the Marian ecclesiology in the document* Lumen Gentium*, Chapter VIII, titled "The Blessed Virgin Mary, Mother of God, in the Mystery of Christ and the Church," addressing its evolution from the Second Vatican Council (1962-1965) to the conception of the "Church in Mission" proposed*

* Doutorando em Teologia Sistemática (Pontifícia Universidade do Rio de Janeiro, PUCRio, 2024). Mestre em Teologia Sistemática (Universidade Católica de Pernanbuco, UNICAP, Recife, 2022.

E-mail: christo.moura@hotmail.com.

Dossiê

*by Pope Francis. The hypothesis is that the Mariology of the Second Vatican Council significantly contributes to understanding the Church as a model to be followed, especially in the context of its pastoral mission. The aim of the study is to examine how the figure of Mary is integrated into conciliar ecclesiology and how it connects with Pope Francis' pastoral vision, which emphasizes a Church focused on the peripheries and dedicated to evangelization. The methodology used is based on the analysis of chapter VIII of the Constitution Lumen Gentium and on the critical review of the current theological literature on Mariology and Ecclesiology, focusing on Francis' vision of the Church as a mother on a mission. Both the Second Vatican Council and Pope Francis propose a Mariology integrated into ecclesiology, highlighting Mary as a model of Christian life and commitment to the needy, as well as stressing the Church's mission to welcome and evangelize, especially the marginalized, in a process of transformation and renewal..*

**Keywords:** *marian ecclesiology; Vatican II; Church on the way out.*

## Introdução

A figura de Maria, Mãe de Deus, tem grande relevância na eclesiologia do Concílio Vaticano II (1962-1965), especialmente no capítulo VIII da Constituição *Lumen Gentium* (1964). Maria é apresentada como modelo exemplar da Igreja, refletindo sua missão e relação com Cristo (Ratzinger; Balthasar, 2004, p. 25). Este artigo analisa a eclesiologia mariana no contexto do Vaticano II, que, ao promover um *aggiornamento* na Mariologia, respondeu às tendências unilaterais da época (De Fiores, 1985, p. 892-893), buscando nas Escrituras e na teologia patrística inspiração para tratar a importância de Maria para a Igreja no mundo contemporâneo, destacando seu papel no mistério de Cristo e da Igreja (LG 52).[1] O artigo também explora a influência da Mariologia conciliar na Igreja contemporânea.

O desenvolvimento da Mariologia após o Concílio Vaticano II também representa uma etapa fundamental no aprofundamento da eclesiologia mariana. A reflexão sobre a figura de Maria foi ampliada por meio de diversos documentos papais, como a Exortação Apostólica *Marialis Cultus* (1974), de Paulo VI, a Carta Encíclica *Redemptoris Mater* (1987), de João Paulo II e pelas reflexões mariológicas das conferências episcopais precedentes, especialmente as da América Latina e do Caribe. A Igreja pós-conciliar enfatizou Maria como membro supereminente

[1] As chamadas indicam a sigla da Encíclica (*Lumen Gentium*) e o parágrafo correspondente (Paulo VI, 1964).

da Igreja e modelo de vida cristã, propondo uma renovação do entendimento de sua presença na missão da Igreja. Nesse sentido, a análise do desenvolvimento da Mariologia após o Concílio constitui um dos pilares desta pesquisa.

Por fim, o Papa Francisco, em sua proposta de "Igreja em saída" (EG 24),[2] retoma a eclesiologia mariana, inserindo-a na missão pastoral voltada para as periferias. Para ele (FT 276),[3] a Igreja, como mãe, à semelhança de Maria, é uma "Casa de portas abertas [...] que promove reconciliação e acolhimento". O Pontífice propõe uma Igreja inspirada em Maria, a serviço dos marginalizados, promovendo evangelização e acolhida (FT 276; 278). Este estudo examina como a visão do Papa Francisco sobre a Igreja como mãe em missão reflete e aprofunda a Mariologia do Concílio Vaticano II, alinhando-a com os desafios pastorais do século XXI, e busca entender a continuidade e inovação da Mariologia em sua eclesiologia.

## 1 A eclesiologia mariana no Concílio Vaticano II

O Concílio Vaticano II, convocado pelo Papa João XXIII, foi um marco ao abordar a natureza e estrutura da Igreja (Mondin, 1986 p. 192). Embora inicialmente pastoral, sua contribuição dogmática se reflete na *Lumen Gentium*, que expõe a doutrina sobre a Igreja (Kloppenburg, 2004, p. 832). A inclusão da Mariologia nesse documento revela a relação indissociável entre Maria e a Igreja, evidenciando que a compreensão plena de Maria só é possível dentro de uma visão eclesiológica integrada (Hackmann, 2014, p. 18). Assim, a Mariologia no Vaticano II é essencial para entender a Igreja como mistério, comunidade e missão.

Segundo Hackmann (2014, p. 15), a *Lumen Gentium* trouxe uma renovada perspectiva sobre a Igreja, destacando a relação intrínseca entre a Igreja e a Trindade, com ênfase especial em Cristo, e a evolução de elementos teológicos à luz das Escrituras e da tradição patrística, dogmática e litúrgica. O Concílio não buscou apenas redefinir a interação entre hierarquia e laicato, mas também afirmou a identidade da Igreja e convocou seus membros para a missão evangelizadora. Segundo Rahner

[2] As chamadas indicam a sigla da Encíclica (*Evangelii Gaudium*) e o parágrafo correspondente (Francisco, 2013).

[3] As chamadas indicam a sigla da Encíclica (*Fratteli tutti*) e o parágrafo correspondente (Francisco, 2020).

(1982, p. 343), foi um Concílio "sobre a Igreja", sendo a primeira vez que um Concílio Ecumênico tratou tão claramente da Igreja em sua essência. Teólogos, como J. Ratzinger[4], Boaventura Kloppenburg[5] e Gérard Philips,[6] logo se debruçaram sobre a eclesiologia do Vaticano II, oferecendo contribuições para a interpretação desses textos fundamentais.

Hackmann (2014, p. 16-18) analisa a *Lumen Gentium* a partir de três elementos eclesiológicos. O primeiro é a dimensão trinitária, em que a Igreja é vista como existindo em e por Cristo, segundo Ratzinger (2000, p. 67). O segundo é a dimensão pneumatológica, que entende a Igreja como instrumento de Deus, com o Espírito Santo sendo sua alma. O terceiro, e de grande relevância, é a inserção de Maria na Eclesiologia, no capítulo VIII, ligando Maria à Igreja. Para Ratzinger e Balthasar (2004, 25), a inclusão de Maria não é meramente simbólica, mas representa um ideal, com Maria como modelo e antecipação da Igreja em sua plenitude.

Apesar das tensões anteriores ao Concílio Vaticano II sobre a doutrina mariológica, refletindo as correntes *cristotípica* e *eclesiotípica* (Almeida, 2005, p. 179-190),[7] o Concílio, segundo Pozo (1974, p. 5156), estabeleceu um ponto de convergência, permitindo a continuidade da reflexão teológica. Esse avanço propôs uma nova perspectiva sobre Maria, à luz do "mistério de Cristo e da Igreja" (LG 53), integrando-a na reflexão teológica (De Fiores, 1985, p. 893), com base numa visão bíblica, patrística e litúrgica (Boff, 2004, p. 93-94). Na *Lumen Gentium* (LG56), sua identidade é compreendida pela Eclesiologia, com a Mariologia expressando a Economia salvífica. Ao posicionar a Mariologia entre a Eclesiologia e a Cristologia, os padres conciliares, conforme Eufrazio (2017, p. 266-267), desenvolveram uma abordagem que entende Maria dentro da História da Salvação.

Considerando, pois, a afirmação inicial da *Lumen Gentium* (LG 1) de que a Igreja "é em Cristo como que o sacramento ou o sinal e instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano", é

4 RATZINGER, J. *O novo Povo de Deus.* São Paulo: Paulinas, 1974.

5 KLOPPENBRG, B. *A eclesiologia do Vaticano II.* Petrópolis: Vozes, 1971.

6 PHILIPS, G. *La Chiesa e il suo mistero:* Storia, testo e commento della *Lumen Gentium*. Milano: Jaca Book, 1975.

7 Havia duas abordagens distintas na Mariologia prevalentes nas duas décadas anteriores ao Concílio: O primeiro, tradicional e devocional, era especulativo, com a fórmula "*in Maria, per Mariam*" ou "*de Maria munquam satis*". O segundo buscava tornar a Mariologia um estudo objetivo e científico, evitando intromissões devocionais e subjetivas.

possível perceber sua centralidade no mistério de Cristo. Para Alfaro (1973, p. 106), a eclesiologia do Vaticano II é "eminentemente cristológica" e, por ser cristocêntrica, é legítima em sua reflexão. Maria, nesse contexto, é apresentada como "tipo da Igreja em Cristo", e não como algo separado. A visão cristocêntrica do Concílio é essencial para compreender o mistério da Igreja e o papel de Maria na história da salvação, aprofundando a compreensão de Maria como *modelo* e *tipo* da Igreja.

### 1.1 Eclesiologia mariana à luz do mistério de Cristo

No prólogo do capítulo mariano da *Lumen Gentium*, os padres conciliares, a partir de uma perspectiva bíblica da mariologia, destacam a participação de Maria na obra redentora e articulam dois princípios[8] da mariologia (Boff, 2004, p. 18-21; 96), evidenciando a relação estreita entre Maria e a Igreja, reafirmando que a Mãe de Cristo é também Mãe do Corpo Místico. Essa dialética teológica de "distância e proximidade" (Feller, 2021, p. 81) coloca Maria ao lado de Cristo como Mãe da Igreja e, ao nosso lado, como membro da Igreja (LG 54), sempre salvaguardando a única mediação de Cristo (Kasper, 2012, p. 200). Nessa perspectiva conciliar, Costa (2013, p. 77) explica que a eclesiologia mariana se desenvolve em três etapas: o tempo das promessas, o tempo da Igreja e, finalmente, a Escatologia.

A primeira fase, a antiga aliança, Maria é a personificação do povo escolhido por Deus para a salvação (Lc 1,55), sendo chamada pelo Concílio (LG 55) de "excelsa Filha de Sião". Ela assume a missão de ser mãe do Filho de Deus, dando à luz o "Filho, cujo nome será Emanuel" (Bíblia, 2019, Is 7,14, p. 1018; Mq 5, 2-3, p. 1303; Mt 1, 22-23, p. 1346), e se coloca entre os humildes que esperam a salvação (LG 55). Com a vinda de Cristo (Bíblia, 2019, Gl 4,4, p. 1595), Maria, unida ao Filho, participa da obra redentora por obediência,[9] fé e caridade (LG 61). Sua Imaculada Conceição e Virgindade a tornam disponível para a vontade salvífica de Deus, sendo um canal essencial para a salvação (LG 56).

[8] Pelos princípios explícitos, Maria é colocada ao lado de Deus, redimida de maneira sublime e unida a Cristo, como filha predileta do Pai e sacrário do Espírito Santo. Pelos princípios limitativos, Maria é vista como membro da humanidade e da Igreja, compartilhando a condição de todos os seres humanos que necessitam da salvação, sendo exemplo eminente de fé e amor (LG 53).

[9] Maria é destacada pelo Concílio entre os personagens bíblicos de total obediência a Deus (LG 53, 55, 56, 57, 58, 61, 63, 64, 65).

O Concílio Vaticano II, na segunda fase, destaca o "tempo da Igreja" a partir de Pentecostes, com a vinda do Espírito Santo, e a função singular de Maria na história da salvação e sua relação com a Igreja. Estabelece três paralelos entre Maria e a Igreja: como "Mãe", "tipo" e "modelo". Como Mãe do Redentor, Maria participa da mediação de Cristo, regenerando e formando os cristãos, além de interceder por todos até o fim (LG 62). Sua maternidade se estende à Igreja, cuidando dos irmãos de Cristo. Como "tipo" da Igreja, Maria reflete fé, caridade e união com Cristo (LG 63), sendo modelo de virtude, especialmente nas virtudes teologais. Finalmente, é apresentada como "modelo excelente" (LG 53, 63) para todos os cristãos, exemplo de virtude (LG 65). O Concílio exorta à promoção do culto litúrgico à Virgem, destacando que a devoção deve glorificar a Trindade e o amor de Cristo, além de recomendar um novo empenho na teologia mariana e no diálogo ecumênico (LG 66-67).

Na culminância da história da salvação, a terceira fase, conforme Costa (2013, p. 78), Maria surge como "imagem e início da Igreja" celestial, sendo símbolo de esperança para o povo de Deus que ainda peregrina (LG 68). Ela atua como um sinal seguro, guiando os fiéis até a consumação do Reino de Deus, intercedendo para que todas as nações se unam em paz e harmonia (LG 69). Maria, glorificada, é um farol de fé, apontando para a plena realização da promessa divina, confortando e sustentando os que aguardam "o dia do Senhor" (Galot, 1965, p. 1184).

Segundo Alfaro (1982, p. 59) e Boff (2012, p. 105), os padres conciliares, ao afirmarem que o modo e o método "da fé católica não devem obstaculizar o diálogo com os irmãos" (UR, 11),[10] apresentaram a eclesiologia mariana com Cristo como critério hermenêutico (UR 12). As semelhanças e diferenças entre Maria e a Igreja,[11] considerando Cristo como critério hermenêutico, incluem: Maria pertence à comunidade humana salva por Cristo, a Igreja; sua graça é sacramental, como a da Igreja; ela contribuiu diretamente para o acontecimento salvífico; tanto a graça de Maria quanto a da Igreja provêm de Cristo; Maria está unida à Igreja por sua união com Cristo; e, é o protótipo da Igreja, representando sua plenitude.

[10] As chamadas indicam a sigla do Decreto do Concílio Vaticano II sobre o ecumenismo (*Unitatis Redintegratio*) e o parágrafo correspondente (Paulo VI, 1964).

[11] Ao refletir sobre a conexão comum e distinta entre Maria, a Igreja e Cristo, é possível entender claramente o que as une e o que as diferencia, o que contribui para esclarecer ainda mais o papel fundamental da Bem-Aventurada Virgem Maria nas conclusões do Concílio. Para aprofundamento (Alfaro, 1982, p. 60-64).

## 2 Eclesiologia mariana do pós-Concílio Vaticano II à Conferência de Aparecida[12]

Após o Concílio Vaticano II, a Mariologia na *Lumen Gentium* marcou um avanço importante na eclesiologia mariana, ampliando a reflexão sobre Maria. A Exortação Apostólica *Marialis Cultus* (1974) de Paulo VI e a Encíclica *Redemptoris Mater* (1987) de João Paulo II, juntamente com as contribuições das conferências episcopais, especialmente da América Latina e do Caribe, enriqueceram este estudo. A Igreja pós-conciliar sublinhou Maria como membro eminente da Igreja e modelo de vida cristã, renovando a compreensão de sua participação na missão e obra da Igreja. Maria passou a ser compreendida não apenas como mãe espiritual, mas também como um exemplo de fé, obediência e dedicação à vontade de Deus, inspirando os fiéis em sua caminhada cristã.

### 2.1 *Marialis Cultus* e *Redemptoris Mater*: a maternidade de Maria no culto e na vida da Igreja[13]

A Exortação Apostólica *Marialis Cultus* (1974) de Paulo VI, promulgada dez anos após a *Lumen Gentium* (1964), foi importante para o desenvolvimento de uma mariologia contemporânea, com ênfase na retificação do culto mariano. O documento sublinha que a devoção a Maria se origina e se completa em Cristo, e leva os fiéis ao Pai, no Espírito. Já a Encíclica *Redemptoris Mater* (1987), de João Paulo II, foi promulgada para iniciar o Ano Mariano, celebrando os dois mil anos do nascimento de Maria (RM 3). Diferente da *Marialis Cultus*, a *Redemptoris Mater* aborda a reflexão sobre Maria no ministério de Cristo e sua presença ativa na Igreja, renovando e enriquecendo a devoção mariana. Ambas as obras refletem a profundidade da teologia mariana no contexto da missão de Maria na Igreja.

Em continuidade à renovação do Concílio Vaticano II, Paulo VI publicou, em 1974, a Exortação Apostólica *Marialis Cultus*, o documento

[12] Como critério pedagógico, seguir-se-ão apenas as subseções especificamente dedicadas ao tema da eclesiologia mariana com o intuito de localizar referências ao capítulo VIII da *Lumen Gentium*.

[13] Entre o Concílio Vaticano II e a Conferência de Aparecida, o magistério pontifício abordou questões mariológicas, destacando-se a Exortação *Marialis Cultus* e a Encíclica *Redemptoris Mater* nos debates teológicos do século XX. Optamos por analisar esses documentos como uma "ponte" para refletir sobre a Mariologia na América Latina.

mariano mais importante após o capítulo VIII da *Lumen Gentium* (De Fiores, 1985, p. 101). Este documento atualizou a mariologia e promoveu um culto mariano mais alinhado com os tempos modernos, abordando a crise contemporânea da devoção a Maria, causada não pela perda de significado, mas pelo desalinhamento entre o culto "tradicional" e novas concepções sociais (MC 34).[14] *Marialis Cultus* destaca a eclesiologia mariana, enfatizando Maria como membro eminente da Igreja e modelo de fé e obediência, e reafirma que o culto a Maria deve estar vinculado à centralidade de Cristo e ao plano salvífico da Igreja (MC 2).

A *Marialis Cultus* aponta para a busca de um culto mariano mais significativo, alinhado às transformações sociais e culturais, enfatizando uma abordagem antropológica que considere as necessidades contemporâneas (MC 37). Maria é vista não apenas como parte da história da salvação, mas também como modelo de virtude que ressoa com os anseios humanos atuais. A leitura das Escrituras, guiada pelo Espírito Santo e pelas ciências humanas, permite entender Maria como um modelo de união com Cristo e a Igreja, essencial para a missão da Igreja no presente. A renovação do culto mariano fortalece a eclesiologia mariana, destacando Maria como modelo e intercessora na obra de salvação (Iwashita, 2014, p. 569).

Seguindo o impulso do Concílio Vaticano II para fortalecer o culto mariano, além da *Marialis Cultus*, João Paulo II promulgou a Encíclica *Redemptoris Mater*, que destaca a presença ativa de Maria na Igreja como modelo de eclesiologia mariana (RM 1). Maria é apresentada como peregrina, acompanhando o povo de Deus em sua jornada espiritual (MC 2). A Igreja, como Maria, exerce uma função maternal, reconhecendo sua vocação sacramental como essencialmente materna (RM 43). A Igreja, assim, adquire uma configuração mariana, feminina, que equilibra o peso hierárquico masculino proveniente da figura dos apóstolos. Como aponta Feller (2021, p. 88), os atributos de Maria podem ser aplicados à Igreja.

Segundo Murad (2012, p. 78), a Encíclica *Redemptoris Mater* destaca que Maria, como mãe e modelo, participa profundamente na missão da Igreja, sendo fonte de inspiração para todos os cristãos. Sua presença vai além da memória histórica, atuando como força vital no cotidiano da Igreja, intercedendo e guiando os fiéis para Cristo (RM 4). Dessa forma, a Igreja pós-conciliar reafirma Maria como um símbolo

[14] As chamadas indicam a sigla da Encíclica (*Marialis Cultus*) e o parágrafo correspondente (Paulo VI, 1964).

de fé e compromisso cristão, refletindo sua vivência de unidade e obediência a Deus.

### 2.2 A eclesiologia mariana conciliar nos documentos das Conferências Episcopais da América Latina

A reflexão sobre a Mariologia na América Latina, a partir da *Lumen Gentium*, destaca uma eclesiologia mariana que integra Maria à missão da Igreja, enfatizando-a como modelo de fé, caridade e da obediência, essenciais para uma "Igreja em saída", conforme o Papa Francisco (EG 25). As propostas pastorais dessa reflexão reforçam a necessidade de uma Igreja missionária, inspirada em Maria, que se aproxima das periferias existenciais e age com renovada compaixão. Assim, a eclesiologia mariológica nas Conferências Episcopais da América Latina se alinha ao chamado do Papa Francisco para uma Igreja renovada na missão.

A I Conferência Geral do CELAM, realizada no Rio de Janeiro,[15] menciona Nossa Senhora apenas duas vezes. A primeira na Mensagem e a segunda ao recomendar o respeito à piedade popular, incluindo a devoção mariana.[16] O Documento de Medellín,[17] da II Conferência Episcopal da América Latina, reflete o entusiasmo pós-conciliar e foca no contexto social e histórico. Scatena (2007, p. 511) define a Igreja latino-americana como pobre, missionária e pascal, com Maria citada como Mãe da Igreja (Medellín, n. 40, 43),[18] associada à renovação de Pentecostes e à pneumatologia da Igreja.

O título de "Mãe da Igreja" foi proclamado oficialmente por Paulo VI em 1964, durante o Concílio Vaticano II. Baseado no dogma da maternidade divina de Maria, definido no Concílio de Éfeso (431), Maria é reconhecida como a mãe de Jesus, tanto humana quanto divina (Denzinger; Hüenermann, 2007, n. 251). Em Medellín, Maria é destacada

[15] I Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, realizada no Rio de Janeiro, no Brasil, de 25 de julho a 04 de agosto de 1955.

[16] CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. "Rio de Janeiro (1955). 1ª Conferencia General del CELAM". Disponível em: //www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Rio.pdf. Acesso em: 15 fev. 2025.

[17] II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, realizada na cidade de Medellín, na Colômbia, de 26 de agosto a 6 de setembro de 1968.

[18] CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio. Conclusões de Medellín.* Petrópolis: Vozes, 1977 (daqui em diante Medellin).

por sua participação na evangelização na América Latina (Hackmann, 2017, p. 442), sendo um modelo de fé e maternidade espiritual (At 2,42).

Em Puebla,[19] a mariologia é central no ponto 2.4, onde Maria é descrita como mãe e modelo da Igreja. A maternidade de Maria é destacada por sua colaboração no plano salvífico de Deus, sendo mãe da humanidade e intercessora pela Igreja (Puebla, n. 290-296).[20] Além disso, ela é apresentada como exemplo de fé, pobreza e obediência a Cristo, refletindo sua virgindade e entrega total a Deus. Maria também é vista como modelo de mulher e serviço eclesial, fundamental para redefinir o papel da mulher na Igreja e sociedade (Puebla, n. 298-299).

Em Santo Domingo,[21] Maria é a "estrela da nova evangelização" (Santo Domingo, n. 48), modelo de fé e discípula perfeita (Santo Domingo, n. 15). Ela é considerada a evangelizadora por excelência, comprometendo-se com a transmissão do Evangelho. Maria é descrita como modelo de evangelização da cultura e fonte de inspiração para as mulheres na Igreja (Santo Domingo, n. 229, 104). Sua devoção é vista como essencial para a identidade da Igreja latino-americana, representando também o ideal de santidade e serviço maternal (Santo Domingo, n. 143, 163).

Na V Conferência, realizada em Aparecida,[22] a mariologia ocupa um papel importante, com Maria sendo apresentada como "discípula e missionária" no ponto 6.1.4. Ela é destacada como a "discípula mais perfeita do Senhor" devido à sua fé, obediência e constante meditação sobre a Palavra de Deus (Aparecida, n. 266).[23] Esse reconhecimento reflete sua exemplaridade como seguidora de Cristo, sendo chamada a viver a missão de evangelizar com humildade e dedicação, conforme exposto em *Lumen Gentium* (LG 53).

---

19 III Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, no México, em Puebla de Los Angeles, entre 27 de janeiro e 13 de fevereiro de 1979.

20 CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. *Puebla. A evangelização no presente e no futuro da América Latina*. 3ª Conferência. Petrópolis: Vozes, 1979 (Daqui em diante Puebla).

21 IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano realizou-se em Santo Domingo, na República Dominicana, no período de 12 a 28 de outubro de 1992.

22 V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe realizou-se em Aparecida, em Aparecida-São Paulo/Brasil, no período de 13 de maio a 31 de maio de 2007.

23 CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. Brasília: Edições CNBB; São Paulo: Paulus: Paulinas, 2007 (Daqui em diante Aparecida).

O Documento de Aparecida, de acordo com Hackmann (2017, p. 452), destaca Maria como a figura importante da missão cristã. Ela é vista como o cumprimento da esperança dos pobres e geradora da Igreja-família (Aparecida, n. 267-268), além de continuar a missão de seu Filho, especialmente na América Latina, onde sua devoção popular é vivenciada em diversos santuários (Aparecida, n. 269). Maria é apresentada como modelo de discípula, ensinando a viver a Palavra de Deus e praticar o serviço no seguimento de Cristo (Aparecida, n. 271).

A piedade popular é também destacada no Documento de Aparecida, sendo considerada um "precioso tesouro da Igreja Católica na América Latina" (Aparecida, n. 258). Essa forma de devoção é vista como legítima expressão da fé dos povos latino-americanos, sendo uma fusão entre as culturas locais e a fé cristã. A piedade popular serve como um ponto de união, reunindo os povos em torno de Cristo e refletindo valores espirituais e comunitários (Aparecida, n. 265).

A eclesiologia mariana nas Conferências Episcopais reflete a importância do conceito de "Igreja em saída", proposto por Papa Francisco. Maria, como modelo de serviço e maternidade espiritual, inspira a missão da Igreja em movimento. O Documento de Aparecida, conforme Carlos Maria Galli (2018, p. 61), reflete um "sabor bergogliano", no qual Maria nos orienta a viver a missão cristã, alinhando-se com a atitude missionária e acolhedora proposta pelo Papa Francisco.

## 3 Maria e a "Igreja em saída" na eclesiologia do Papa Francisco

A figura de Maria, refletida na *Lumen Gentium* e nas Conferências Episcopais da América Latina, é essencial para a compreensão da Igreja como comunidade missionária, abrindo caminho para a proposta do Papa Francisco de uma "Igreja em saída" (EG 24). Essa Igreja, inspirada pelo exemplo de Maria rompe com a autorreferencialidade e se direciona às periferias existenciais, acolhendo todos com generosidade e amor, como uma verdadeira "casa de portas abertas" (LG 6; FT 276). Maria é vista por Francisco como a "Mãe da Igreja em saída" (EG 288), simbolizando a missão de evangelizar e testemunhar o amor de Deus para todos, sem exceção.

### 3.1 Papa Francisco e o desejo por uma "Igreja em saída"

A expressão "Igreja em saída" foi proposta por Papa Francisco na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (2013), chamando a Igreja a uma renovação missionária. O Papa deseja uma Igreja que se torne uma comunidade missionária, focada no testemunho de Cristo, especialmente junto aos marginalizados (EG 3-4). Para ele, a Igreja deve ir além da transmissão de doutrinas, sendo um Povo de Deus que caminha em direção aos necessitados, levando a mensagem de salvação a todos (EG 14). A missão da Igreja se concretiza ao abrir-se para os que estão à margem, acolhendo-os com amor e generosidade.

A "Igreja em saída" proposta por Papa Francisco é uma Igreja em movimento, disposta a se aproximar dos afastados e excluídos (EG 24). A transição de uma Igreja autorreferencial para uma aberta à alteridade é um convite a viver o evangelho de forma inclusiva, reconhecendo o outro e buscando seu bem (EG 9). O Papa destaca que a missão deve ser central, transformando a Igreja em um "estado permanente de missão", focado em evangelizar e enfrentar os desafios da fé (EG 25). Assim, a proposta é uma nova práxis eclesial que une a eclesiologia da libertação com a prática missionária concreta.

Para Panazzolo (2006, p. 16), a missão é essencial à Igreja, que sempre viveu a missão antes de formalizá-la. O Papa Francisco compartilha essa visão, afirmando que a missão não é uma simples transmissão de doutrinas, mas um esforço para garantir que "a mensagem do Evangelho chegue a todos, sem exclusões" (EG 35), com um impacto transformador e inclusivo. Ele ressalta que a pregação deve refletir o amor e a liberdade em Cristo (EG 39). Nesse contexto, Comblin (2011, p. 222) aponta que a missão proposta por Francisco visa transformar vidas e conduzir à verdadeira liberdade.

O Papa Francisco deseja que a Igreja seja um instrumento de consolo e amor salvífico, superando falhas humanas e oferecendo esperança a todos (EG 43). Ele alerta contra uma postura rígida, que pode afastar a Igreja das pessoas e torná-la um "grupo de eleitos" fechado (EG 26, 28). Francisco propõe uma Igreja aberta, testemunhando o amor de Cristo e alcançando os outros, onde quer que estejam (EG 121, 127). Ele convida todos a viverem a missão, superando a comodidade e indo às periferias, onde o Evangelho é mais necessário (EG 20). A "saída missionária" reflete a vocação da Igreja de ser luz, especialmente para os marginalizados.

O Papa Francisco destaca que a "Igreja em saída" não é um movimento sem rumo, mas uma Igreja que vai aos marginalizados, promovendo uma acolhida verdadeira, sem barreiras (EG 46, 47). Panazzolo (2006, p. 101-102) aponta que Francisco rejeita a ideia de uma Igreja controladora da graça, defendendo-a como uma "casa aberta", solidária e promotora de comunhão e unidade na diversidade. A missão da Igreja deve ocorrer no encontro com o mundo, com urgência e sem excluir ninguém. Para isso, é necessário adaptar as estruturas e práticas pastorais a uma atitude missionária, levando a Boa Nova aos mais necessitados (EG 42).

Para o Papa Francisco, a "Igreja em saída" não é uma nova estrutura, mas uma nova forma de ver e viver a Igreja, formando um novo modelo eclesial (Kasper, 2015, p. 56). Isso implica entender a Igreja como o "Povo de Deus" em caminho, mais do que uma instituição hierárquica, sendo um lugar de acolhimento e misericórdia (Kasper, 2015, p. 57; Comblin, 2011, p. 26). A Igreja deve ser inclusiva, onde todos se sintam amados e perdoados (EG 114). Essa visão se alinha à maternidade de Maria, que simboliza a ternura e o amor de Deus pelos marginalizados, refletindo o modelo de Igreja em saída, um itinerário eclesial de "estilo mariano" (Codina, p. 130; Pedrosa, 2019, p. 154-155).

### 3.2 Eclesiologia mariana como modelo de uma "Igreja em saída"

O estilo de "Igreja em Saída" proposto pelo Papa Francisco está relacionado à ternura que a Igreja deve cultivar, especialmente com os marginalizados. O Papa adota uma eclesiologia mariana, inspirada na *Lumen Gentium* e nas Conferências Episcopais Latino-Americanas, vendo Maria como modelo de Igreja (Mello, 2019, p. 56). Francisco (2018, n. 1) destaca que a Igreja, ao imitar Maria, pode viver autenticamente como uma Igreja "em saída", refletindo o "estilo mariano" na missão evangelizadora. Maria, como modelo e presença materna de Deus, é o exemplo de acolhimento, amor e misericórdia para os pequenos e pobres (EG 114, 210, 287). A Igreja deve seguir seu exemplo, oferecendo cura e esperança com compaixão.

Segundo Boff (2006, p. 41-42), entre Maria e a Igreja, há uma relação íntima e profunda, uma identificação mistérica ou "identificação analógica", como se dissesse: "Maria é **como** (se fosse" a Igreja")", que nos permite dizer: "Maria é a Igreja". Ela é a Igreja em pessoa, a *Ecclesia*

*contracta*. Esta identidade mistérico-ontológica funda o significado coletivo dos textos que se referem pessoalmente à Mae de Jesus (Bíblia, 2019, Jo 19,26-27, p. 1494; Gn 3,15, p. 32; Is 66,7-8, p. 1084; Ap 12,1-2, p. 1692-1693). O que é dito individualmente d'Ela pode também ser dito coletivamente da Igreja, de tal modo que a Mariologia se torna "uma chave" para entender a Eclesiologia como disse a *Lumem Gentiun* (LG 53, 63, 65) e a *Redemptores Mater* (RM 47,2).

A ideia de "personalidade coletiva" (Boff, 2006, p. 42) sugere que Maria, como modelo de uma Igreja "pobre, serva e libertadora", representa uma Igreja com características similares. Essa visão é refletida nos Documentos de Puebla (n. 282-303), onde Maria é vista como o "segredo íntimo" da Igreja, essencial para entender sua missão. A proposta da "Igreja em saída" de Francisco visa superar uma Igreja institucional e hierárquica, entendendo-a como Povo de Deus ou Mistério (Souza, 2022, p. 497; EG 111). Assim, ao adotar a eclesiologia mariana do Concílio Vaticano II, Francisco amplia a relação Maria-Igreja, desenvolvendo-a em três dimensões: Maria/Igreja e a Humanidade, a nova sociedade e os pobres (Boff, 2006, p. 43).

### *3.2.1 Maria (=Igreja) e a Humanidade*

O conceito de Maria (=Igreja) e a humanidade na eclesiologia mariana é alargado na medida em que ela representa o "Mundo Novo", liberto por Cristo (Forte, 1991, p. 153). Nesse contexto, Maria é vista como a Nova Eva, figura da nova humanidade, a personificação do mundo novo desejado por Deus, um reflexo da humanidade do novo Paraíso (Bíblia, 2019, Ap 22, 1-2, p. 1702). Pela sua excepcional proximidade ao homem novo e perfeito, Jesus, Filho de Deus e seu Filho, Maria reflete em si, em sua feminilidade verdadeira e plena, a totalidade do humano em sua unidade originária e final. Nela o feminino não é alternativo ou contraposto ao masculino; ao contrário, é a revelação profunda dele precisamente em sua identidade de feminino e na reciprocidade da qual vive e para a qual remete. Em Cristo "não há nenhuma exclusão, mas a humanidade total, o Arquétipo do humano e Maria, toda relativa a Cristo, vive essa totalidade, integrando sua feminilidade na plenitude da humanidade nova.

Segundo Forte (1991, p. 154-155), assim como toda imagem encontra sua razão na totalidade, o ser humano adquire clareza através do ser da mulher. A totalidade, portanto, não significa apenas a revelação

da "outra metade" do ser, mas também a revelação da própria essência. Nesse contexto, Maria, no *mysterium charitatis*, representa essa reconstrução da totalidade que Deus deseja, pois, ao ser escolhida por Deus para ser a Mãe do Novo Adão, ela se torna o ponto de união entre o humano e o divino. A concretude de sua feminilidade – simples, verdadeira e repleta de significado – não nos aproxima apenas de um arquétipo do feminino, mas, através de sua identidade de Virgem-Mãe-Esposa, Maria nos conduz à compreensão do humano originário e final (Forte, 1991, p. 155). A reciprocidade entre os polos masculino e feminino, que se configura na perfeita comunhão de Maria com Cristo, revela a plenitude do ser humano, integrando sua feminilidade na totalidade da humanidade desejada por Deus.

O Papa Francisco (2018, p. 4), ao refletir sobre a eclesiologia mariana na perspectiva de uma "Igreja em saída" à luz da *Lumen Gentium* e das conferências latino-americanas, especialmente do Documento de Puebla (n. 282, 291), propõe uma visão teológica do feminino que revela a imagem de Deus através de Maria, traduzindo-a para a vida dos fiéis. Ele afirma que, para compreender o feminino de Deus, "ninguém como Maria" é mais indicada, pois ela é a que mais profundamente conheceu o mistério da misericórdia divina (Francisco, 2019, p.19). Maria, com seu coração materno e sensibilidade única, é intermediária desse amor misericordioso, tocando de maneira especial os corações dos fiéis (EG 47-48). "A Igreja é Mãe" (Francisco, 2019, p.25). Ela, como participante da paternidade divina, revela, assim, a "feminidade" do Eterno na história humana, testemunhando o amor de Deus em sua plenitude e nos convidando a integrar essa realidade na vivência da nossa própria humanidade (EG 49).

Considerando a desigualdade de direitos e atuação da mulher, especialmente dentro da Comunidade Cristã, e as reflexões sobre a emergência do feminino no corpo eclesial, o Papa Francisco tem incentivado a maior valorização da presença feminina na missão da Igreja (EG 103, 287; GE 12;[24] CV 42[25]). Em seus discursos, é possível observar, entre outros, três pontos-chave para a formulação de uma eclesiologia mariana alinhada com a proposta de renovação eclesial da "Igreja em saída"

[24] As chamadas indicam a sigla da Exortação Apostólica (*Gaudete et exsultate*) e o parágrafo correspondente (Francisco, 2018).

[25] As chamadas indicam a sigla da Exortação Apostólica (*Christus vivit*) e o parágrafo correspondente (Francisco, 2019).

(EG 27-33): O primeiro ponto enfatiza a conscientização sobre o valor da mulher, promovendo uma nova mentalidade de parceria e identidade do masculino-feminino, construindo uma vida de iguais, inspirada nos valores cristãos e no Reino de Deus (AL 54;[26] EG 103). O segundo propõe integrar a visão feminina na reflexão teológica mariana e na evangelização inculturada (EG 104). O terceiro defende uma mariologia libertadora, superando interpretações androcêntricas e refletindo na prática feminina nas esferas sociais e eclesiais (EG 212; AL 173, 312).

### *3.2.2 Maria (=Igreja) e a nova sociedade*

Maria e a nova sociedade estreitam-se em relação ao aspecto anterior, pois a visão da humanidade, de forma geral, torna-se na particularidade da sociedade. A tradição da Igreja aplica a Maria textos bíblicos referentes ao povo de Israel, como os que falam sobre a "Filha de Sião" (Bíblia, 2019, Lc 1,28, p. 1420; Sf 3,14, p. 1319), que exulta na alegria do tempo messiânico, e a "mulher" que representa Israel-Jerusalém-Igreja, inserida na hora escatológica (Bíblia, 2019, Jo 2,1-11, p. 1468; 19,25-27, p. 1494; Ap 12, p. 1692-1693). Maria, mulher concreta escolhida por Deus para inaugurar o novo começo do mundo, não é um símbolo do universal, mas, ao contrário, é a "*Virgo singularis*", a Virgem irrepetível em sua historicidade única. O feminino concreto de Maria, escolhida pelo Eterno para revelar o Mistério de Seu Filho, o "Universal concreto" – norma e arquétipo do humano – faz dela, em sua singularidade, uma participante na universalidade do desígnio salvífico. Assim, pode-se afirmar que Maria é um ícone da realização plena do plano divino de salvação para a humanidade (Forte,1991, p. 143-146).

Segundo Forte (1991, p. 148), Maria, ícone do Mistério, representa um discurso de fé baseado no dado bíblico e patrístico, sendo o testemunho de "Maria-Israel-Igreja" narrativo e simbólico. A eclesiologia mariana deve, assim, buscar na mulher eleita por Deus o Mistério revelado nela, contemplando o ícone da "Mãe do Senhor". Sob essa perspectiva, Boff (2006, p. 44-45) argumenta que Maria aparece como ícone da figura religiosa associada a uma figura política, tal como se manifesta nas diferentes enculturações de sua figura, simbolizando a "Cidade de Deus", a *polis* por excelência, a sociedade justa, símbolo da nova "cosmópolis",

[26] As chamadas indicam a sigla da Exortação Apostólica (*Amoris Laetitia*) e o parágrafo correspondente (Francisco, 2016).

da cidade-mundo. Nesse aspecto, Maria, além de ser o tipo da Igreja, aparece também como o modelo de uma cristandade particular, uma "chave antropológica" para se entender o coração de um povo, como é o caso de Nossa Senhora Aparecida e Nossa Senhora de Guadalupe.

A eclesiologia mariana do Papa Francisco, conforme Galli (2018, p. 93-94), apresenta Maria como ícone da Igreja e da sociedade, modelo de acolhimento, misericórdia e presença em um mundo "fechado" (FT 10-55) e "ferido" (LS 17-61). Lúcia (2019, p. 154-155) destaca que esse "estilo mariano" articula "mística e profecia, oração e ação", essenciais para a espiritualidade do evangelizador na "Igreja em saída". Maria simboliza essa Igreja comprometida com a transformação do mundo e com uma sociedade justa (FT 108-197). Sua eclesiologia convida todos a seguir seu exemplo, vivendo uma missão de cuidado, serviço e compromisso com as "periferias existenciais e sociais" (EG 24; LS 17, 241).

### *3.2.3 Maria (=Igreja) e os pobres*

O conceito da Igreja como "Igreja dos pobres", mencionado por João XXIII (Kloppenburg, 1963, p. 301), tornou-se um lugar-comum, reconhecendo que os pobres têm um lugar preferencial na Igreja, especialmente no serviço da caridade e evangelização. Eles representam, no seio da Igreja de Cristo, a *Ecclesia praedilectorum* (Bíblia, 2019, Hb 13,13, p. 1651). Mais ainda, como *pars pro toto*, são simbolicamente a própria Igreja de Cristo. Na origem dessa identificação Igreja=pobres, encontra-se outra mais originária: Cristo=pobres. Os pobres, efetivamente, são um "sacramento" particular de Jesus, como ensina a *Lumen Gentium* (LG 3). A base dessa identificação é a comunhão dos sofredores com a cruz do Senhor. Segundo Moltmann (1978, p. 157-161), se é verdade que *ubi Christus, ibi Ecclesia* e Cristo se encontra onde estão os pobres (Mt 25), também podemos afirmar: *ubi pauperes, ibi Ecclesia*. Nessa perspectiva, Maria, depois de Cristo, é a representante dos pobres e da Igreja dos pobres.

Segundo Gebara e Bingemer (1987, p. 29, 67, 200), a eclesiologia de Maria (=Igreja) e os pobres fundamenta-se no princípio de que Cristo é o "arquétipo" da Igreja (dos pobres), como sacramento da salvação (da graça oferecida), enquanto Maria é o "protótipo" da Igreja (dos pobres) como comunidade de fé (graça acolhida). Maria, Mãe de Jesus e mulher profética, é destacada pelo Concílio Vaticano II como "tipo e modelo" da Igreja, sendo reveladora e paradigma da verdadeira "opção pelos

pobres", expressa no *Magnificat* (MC 37; RM 37). Assim, a expressão "Maria=Mulher=Pobres", vai além de uma simples afirmação, refletindo o rosto materno e misericordioso de Deus, convidando-nos à comunhão com o Pai e Cristo (Puebla n. 282). Para Costa (2013, p. 94-95), Maria é reveladora da imensa gratuidade divina, traduzida em misericórdia, benevolência e compromisso nas lutas pela dignidade humana, onde a eclesiologia mariana nasce da reflexão sobre o meio oprimido, entrelaçando ternura, vigor, paciência e coragem.

A eclesiologia mariana do Papa Francisco apresenta a Igreja com "a força e a ternura de Maria Mãe" (QA 101)[27] ou uma "Casa de portas abertas" (FT 276), com olhar preferencial para os pobres e excluídos (LS 158), diante das crises humanitárias (LS 75), seguindo o exemplo de Jesus (EG 200) que "olha com o coração" (FT 281). Maria, como modelo de justiça, ternura e misericórdia (LS 220, 241), reflete o *Magnificat* (BIBLIA, 2019, Lc 1,46-55, p. 1424-1422) e acolhe os sofredores (Pádua, 2019, p. 155). Segundo o Papa Francisco (2019, p. 31), ao adotar o "estilo mariano", a Igreja compromete-se a transformar as estruturas opressoras e a agir ao lado dos empobrecidos. Para Suess (2015, p. 158), a eclesiologia mariana proposta pelo Papa Francisco convida a Igreja a "colocar os dedos nas chagas de Jesus que se revelam na carne sofredora dos outros", abraçando a dor dos sofredores e promovendo a transformação social com coragem e solidariedade. Esse gesto materno é a expressão de uma Igreja que caminha com os pobres, cumprindo sua missão profética (Boff, 2020, p. 37).

## Conclusão

A eclesiologia mariana proposta do Concílio Vaticano II, especialmente delineada no capítulo VIII da *Lumen Gentium*, promoveu uma renovação significativa na compreensão da figura de Maria na Igreja. Ao apresentá-la como modelo exemplar, refletindo sua missão e sua íntima relação com Cristo, o Concílio integrou a Mariologia à Sagrada Escritura e à tradição patrística, conforme sublinhado por De Fiores (1985, p. 892-893). Essa perspectiva teológica consolidou Maria não apenas como Mãe de Cristo, mas como figura importante no mistério da Igreja e em sua missão no mundo.

[27] As chamadas indicam a sigla da Exortação Apostólica (*Querida Amazônia*) e o parágrafo correspondente (Francisco, 2020).

O desenvolvimento da Mariologia pós-conciliar, evidenciado em documentos como *Marialis Cultus* (1974) de Paulo VI e *Redemptoris Mater* (1987) de João Paulo II, aprofundou a compreensão de Maria como membro eminente da Igreja e modelo de vida cristã. As Conferências Episcopais da América Latina e do Caribe reforçaram esse olhar, destacando sua função na missão evangelizadora como exemplo de serviço e acolhimento. Essa evolução doutrinária favoreceu uma Mariologia mais pastoral e comprometida, realçando a relevância de Maria na prática eclesial.

O Papa Francisco, ao propor uma Igreja como "Casa de portas abertas" (FT 276), retoma e atualiza a eclesiologia mariana do Vaticano II, vinculando-a aos desafios pastorais contemporâneos. Sua visão da Igreja "em saída" resgata Maria como modelo de acolhimento e serviço, especialmente aos marginalizados. Francisco articula uma Igreja inspirada por Maria – uma Igreja dedicada à evangelização, reconciliação e superação das divisões sociais e espirituais. Essa abordagem não apenas ressignifica os princípios da Mariologia conciliar, mas também os contextualiza no cenário global do século XXI.

Assim, a trajetória da Mariologia desde o Concílio Vaticano II até as propostas pastorais do Papa Francisco evidencia a relevância contínua de Maria na eclesiologia contemporânea. A eclesiologia mariana, longe de ser meramente teórica, orienta a prática pastoral, sendo imprescindível para compreender a Igreja como uma comunidade missionária e acolhedora (EG 11, 21). Inspirada por Maria, a Igreja é convocada a ser uma "Igreja em saída", transformando as periferias existenciais de maneira inclusiva e misericordiosa. Dessa forma, Maria emerge como modelo de uma Igreja serva e libertadora, cuja missão é ser sinal vivo da ternura e do amor de Deus para todos os povos.

## Referências

ALFARO, Juan. *Cristología y Antropologia.* Madrid: Cristandad, 1973.

ALFARO, Juan. *María la bienaventurada porque ha creído.* Roma: PGU, 1982.

ALMEIDA, A. J. *Lumen gentium. A transição necessária.* São Paulo: Paulus, 2005.

BÍBLIA. *Bíblia Sagrada Tradução Oficial da CNBB.* 2. ed. Brasília: CNBB, 2019.

BOFF, C. *Introdução à mariologia.* 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

BOFF, Clodovis. *Introdução à mariologia.* Petrópolis: Vozes, 2004.

BOFF, Clodovis. *Mariologia Social:* o significado da Virgem para a Sociedade. São Paulo: Paulus, 2006.

BOFF, Lina. *Maria no movimento do Espírito Santo:* em perspectiva evangelizadora pastoral. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2020.

CODINA, Victor. Espíritu e Iglesia em Francisco. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 58, p. 120-132, jan./abr. 2018.

COMBLIN, José. *Pastoral urbana:* o dinamismo na evangelização. Petrópolis: Vozes, 2000.

COMBLIN, José. *Povo de Deus.* 3. ed. São Paulo: Paulus, 2011.

CONCÍLIO VATICANO II, 1962-1965, Cidade do Vaticano. *Unitatis Redintegratio. In:* VIER, Frederico (Coord. Geral). *Compêndio do Concílio Vaticano II.* 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 307-347.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. *Puebla. A evangelização no presente e no futuro da América Latina.* 3ª Conferência. Petrópolis: Vozes, 1979.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). *A evangelização no presente e no futuro da América Latina.* 2. ed. São Paulo: Loyola, 1979.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio.* Conclusões de Medellín. Petrópolis: Vozes, 1977.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). *Documento de Aparecida:* Texto conclusivo da V Conferência do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. São Paulo: Paulus, 2007.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). *Santo Domingo:* Nova evangelização, promoção humana e cultura cristã. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

COSTA, Etel Maria Pereira. Maria, arquétipo do feminino na Igreja: uma leitura do Capítulo VIII da Lumen Gentium. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo: PUCSP. Ano XXI, n. 82, jul./dez. 2013.

DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (org.) *In: Nuovo Dizionario di Mariologia* (NDM). Roma: Paulinas, 1985. p. 892-893.

DENZINGER, H.; HÜENERMANN, P. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral.* São Paulo: Paulinas: Loyola, 2007.

FRANCISCO, PP. *Mensagem para a XXXIII Jornada Mundial da Juventude:* "Maria, não temas, pois achaste graça diante de Deus (Lc 1, 30)". Dicastero per la Comunicazione – Libreria EditriceVaticana. Vaticano, 2018 Disponível em: www.vatican.va/content/francesco/es/messages/youth/documents/papafrancesco_20180211_messaggio-giovani_2018.pdf. Acesso em: 15 fev. 2025.

FRANCISCO, PP. *A Igreja.* São Paulo: Paulus, 2019.

FRANCISCO, PP. *Exortação Apostólica Amoris Laetitia.* São Paulo: Paulinas, 2016.

FRANCISCO, PP. *Exortação apostólica Evangelii Gaudium sobre o anúncio do evangelho no mundo atual.* São Paulo: Paulus: Loyola, 2013.

FRANCISCO, PP. *Exortação Apostólica Gaudete et Exsultate sobre a chamada à santidade no mundo atual.* São Paulo: Paulus, 2018.

FRANCISCO, PP. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal do Papa Francisco Christus Vivit para os jovens e para Todo o povo de Deus.* Trad. Décio José Walker. Brasília: Edições CNBB, 2019.

FRANCISCO, PP. *Exortação Apostólica pós-sinodal Querida Amazônia ao povo de Deus e a todas as pessoas de boa vontade.* São Paulo: Paulinas, 2020.

GALLI, C. *Cristo, Maria, a Igreja e os povos:* A Teologia do Papa Francisco. Brasília: Edições CNBB, 2018.

GALOT, J. Maria, tipo e modelo da Igreja. *In:* BARAÚNA, G. *A Igreja do Vaticano II.* Petrópolis: Vozes, 1965.

GEBARA, Ivonne; BINGEMER, Maria Clara. *Maria, mãe de Deus e mãe dos pobres.* Petrópolis, Vozes, 1987.

HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. Maria nas conferências episcopais da América Latina. *In.: ATeo*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 57, p. 437-457, set./dez. 2017. DOI: 10.17771/PUCRio.ATeo.31818.

KASPER, Walter. *A Igreja Católica:* essência, realidade, missão. São Leopoldo: Unisinos, 2012.

KASPER, Walter. *Papa Francisco:* a revolução da misericórdia e do amor. Prior Velho: Paulinas, 2015.

KLOPPENBURG, B. *Concílio Vaticano II.* Petrópolis: Vozes, 1962. v.1, 2 e 3.

KLOPPENBURG, B. No quarentenário da *Lumen Gentium*. *In.: Revista Eclesiástica Brasileira*, fasc. 256 (outubro de 2004), p. 835.

LAURENTIN, René. *Court traité sur la Vierge Marie.* Cinquième édition refondue à la suite du Concile. Paris: Lethielleux, 1967.

MELLO, Pe. Alexandre Awi. Uma leiga chamada Maria: identidade e missão do leigo na Igreja e no mundo. *In:* ALMEIDA, João Carlos (org.). *Uma leiga chamada Maria.* Aparecida, SP: Editora Santuário, 2019, p. 13-39.

MOLTMANN, Jurgen. *La Iglesia, fuerza del Espiritu.* Salamanca: Sígueme, 1978.

MONDIN, G. La Chiesa primizia del regno. Trattato di ecclesiologia. *In:* C. ROCCHETTA (org.). *Corso di Teologia Sistematica.* vol. 7. Bologna: Dehoniane, 1986. p. 192.

MÜLLER, Alois. O lugar de Maria e sua cooperação no evento Cristo. *In: Mysterium Salutis* III/7, 71-181, Petrópolis: Vozes, 1974.

MURAD, Afonso. *Maria, toda de Deus e tão humana.* São Paulo: Santuário, 2012.

MURAD, Afonso. Maria. *In:* PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes (coord.). *Dicionário do Concílio Vaticano II.* São Paulo: Paulus, 2015. p. 584-588.

PÁDUA, Lúcia Pedrosa. Uma Igreja Mariana no Magistério do Papa Francisco. *In:* ALMEIDA, João Carlos (org.). *Uma leiga chamada Maria.* Aparecida, SP: Editora Santuário, 2019. p. 139-171.

PANAZZOLO, João. *Missão para todos:* introdução à missiologia. São Paulo: Paulus, 2006.

PAULO VI, PP. *Exortação Apostolica Evangelii Nuntiandi sobre a evangelização no mundo contemporâneo.* São Paulo: Loyola, 1976.

PAULO VII, PP. *Discurso de Clausura da Terceira Sessão do Concílio Ecumênico Vaticano II*, em 21 de novembro de 1964. Disponivel em: // www.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1964/documents/hf_p-vi_spe_19641121_conclusions-iii-sessions.html. Acesso em: 15 fev. 2025.

PHILIPS, Gérard. *La Chiesa e il suo mistero:* Storia, testo e commento dela Costituizione Lumen Gentium. Milano: Jaca Book, 1975.

POZO, Cándido. *Maria en la obra de la salvación*. Madrid: BAC, 1974.

RAHNER, Karl. *Sollecitudine per la chiesa.* Tradução Carlo Danna. Roma: Paoline, 1982.

RATZINGER, J. L'ecclesiologia della constituzione *Lumen Gentium. In:* R. FISICHELA (a cura). *Il Concilio Vaticano II.* Recezione e attualità allá luce del Giubileo. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2000. p. 67.

RATZINGER, Joseph; BALTHASAR, Hans Urs Von. *Maria, Primeira Igreja.* Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2004.

SCATENA, S. *In populo pauperum.* La Chiesa latino-americana dal Concilio a Medellín (1962-1968). Bologna: Il Mulino, 2007.

SOUSA, Celia Soares; COSTA, Jonas Nogueira da. *Maria, onde o céu encontra a terra.* Aparecida, SP: Editora Santuário, 2022.

SUESS, Paulo. *Dicionário da Evangelii Gaudium.* São Paulo: Paulus, 2015.

Encontros Teológicos adere a uma Licença Creative Commons – Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional.

# 60 anos da *Ecclesiam Suam*: a contribuição de Paulo VI para o diálogo como itinerário eclesiológico

## 60 years of *Ecclesiam Suam*: Paul VI's contribution to dialog as an ecclesiological journey

*Rodrigo Antonio da Silva*[*]
PUC-SP

Recebido em: *29/05/2024*. Aceito em: *19/07/2024*.

**Resumo:** *A encíclica* Ecclesiam Suam*, publicada em 1964 por Paulo VI, é um marco eclesiológico que destaca a importância do diálogo da Igreja com o mundo. Este artigo explora os princípios do diálogo lançados na encíclica, contextualizando-os com elementos biográficos de Paulo VI que evidenciam seu apreço pelo diálogo e pela aproximação com o mundo moderno. A encíclica foi lançada durante o Concílio Vaticano II, influenciando as discussões conciliares como na Constituição Dogmática* Lumen Gentium *e na Constituição Pastoral* Gaudium et Spes*. Paulo VI propõe que a Igreja necessita dialogar com a humanidade, crentes em Deus e cristãos de outras denominações, fundamentando o diálogo da Igreja e o mundo pela teologia pastoral. O Papa Francisco continua esse legado, promovendo a cultura do encontro e a sinodalidade como dois dos pilares de seu pontificado. Seus documentos magisteriais, como* Evangelii Gaudium *e a* Laudato Si'*, reforçam a importância do diálogo para enfrentar os desafios contemporâneos. Este artigo destaca a relevância contínua do diálogo para a missão da Igreja, apontando tanto os avanços quanto as resistências internas e externas, devido à polarização política. Conclui-se que o diálogo,*

* Doutorando em Teologia Sistemática (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP). Mestre em Teologia Sistemática (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, 2018). Bacharel em Teologia (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, 2012). Graduado em Filosofia (Seminário Maria Mater Ecclesiae, 2008). Graduado em Ciência da Computação (Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2004). Formado em Design Gráfico (Escola Panamericana de Arte e Design, 2014). Presbítero da Diocese de Campo Limpo e Vigário Episcopal para as comunicações sociais.

E-mail: rodrigoasilva@gmail.com.

Dossiê

*como elemento constitutivo das relações humanas, permanecendo vital para a Igreja buscar sua relevância na sociedade contemporânea.*

**Palavras-chave:** *diálogo; eclesiologia; Igreja; Ecclesiam Suam.*

**Abstract:** *The encyclical* Ecclesiam Suam*, published in 1964 by Paul VI, is an ecclesiological milestone that highlights the importance of the Church's dialog with the world. This article explores the principles of dialogue launched in the encyclical, contextualizing them with biographical elements of Paul VI that evidence his appreciation for dialogue and rapprochement with the modern world. The encyclical was launched during the Second Vatican Council, influencing conciliar discussions such as the Dogmatic Constitution* Lumen Gentium *and the Pastoral Constitution* Gaudium et Spes*. Paul VI proposed that the Church needs to dialog with humanity, believers in God and Christians of other denominations, basing the dialog between the Church and the world on pastoral theology. Pope Francis continues this legacy, promoting the culture of encounter and synodality as two of the pillars of his pontificate. His magisterial documents, such as* Evangelii Gaudium *and* Laudato Si'*, reinforce the importance of dialogue in facing contemporary challenges. This article highlights the continuing relevance of dialogue for the Church's mission, pointing out both the advances and the internal and external resistance due to political polarization. It concludes that dialogue, as a constitutive element of human relationships, remains vital for the Church to seek its relevance in contemporary society.*

**Keywords:** *dialog; ecclesiology; Church; Ecclesiam Suam.*

## Introdução

*Ecclesiam Suam* (ES) foi a primeira encíclica do Papa Paulo VI, publicada em 6 de agosto de 1964, e considerada programática do seu pontificado. Esse texto de Montini apresenta um apelo à tomada de consciência da Igreja sobre si mesma, tornando-a uma encíclica eclesiológica. A sua publicação, pouco antes da abertura da terceira sessão do Concílio Vaticano II e poucos meses antes da promulgação da Constituição Dogmática sobre a Igreja *Lumen Gentium* (LG), imprime o ritmo de relacionamento da Igreja consigo mesma e com o mundo através do diálogo. Este artigo apresentará brevemente os princípios do diálogo lançados na encíclica. Antes, porém, faz-se necessário conhecer brevemente elementos da biografia do Papa Montini, que revelam seu apreço pela via do diálogo e da aproximação com o mundo moderno.

Em seguida, são apreciados o desejo e as principais considerações de Paulo VI para o Concílio, assumindo de forma incisiva o compromisso de diálogo com a sociedade contemporânea. *Ecclesiam Suam* é apresentada na sequência com sua estrutura fundamental e influências, exercendo reflexões nos desdobramentos do Concílio Vaticano II. Esta

seção acompanha o fundamento teológico do diálogo nas relações humanas, desejado por Paulo VI. Por fim, destaca-se o pontificado de Francisco a partir de seus documentos, como continuador do esforço pelo diálogo com a cultura do encontro e a sinodalidade.

## 1 Paulo VI: uma vida de diálogo

O diálogo sempre foi uma prática e característica enraizada na vida de Giovanni Battista Montini, algo que ele levou consigo ao Concílio. Há momentos referenciais da vida de Paulo VI que permitem compreender sua disposição ao diálogo, como a abertura ao mundo e o amor pela Igreja. Eleito Papa, exerceu o diálogo no ministério de bispo de Roma, escolhendo para si o nome Paulo VI. Montini nasceu no ano de 1897 em Concesio, a poucos quilômetros de Brescia (Itália), em uma família da burguesia lombarda. A sua primeira influência de abertura ao mundo foi a própria família. O seu pai Giorgio Montini era advogado, jornalista, e participante ativo do Movimento Católico de Bréscia, além de grande incentivador da participação dos católicos na política, percebendo nela um meio para colaborar com a justiça e a paz dos povos. Ele chegou a ser eleito deputado pelo partido popular até o ano de 1926. A respeito da influência e admiração por seu pai, Montini confidenciou a Jean Guiton: "A meu pai devo os exemplos de coragem, a urgência por não se entregar supinamente ao mal, o juramento de não preferir jamais a vida às razões da vida. O seu ensinamento pode resumir-se em uma palavra: ser uma testemunha. Meu pai não tinha medo..." (Mondin, 2007, p. 706). Seguindo os passos de seu pai, Giovanni Montini teve participação ativa em associações estudantis ao longo de seus anos de estudos (Buedo, 2019, p. 5).

Passou 30 anos de sua vida na Secretaria de Estado do Vaticano, cruzando com as personalidades mais insignes da Igreja do século 20. Montini colaborou com Papas que deixaram marcas profundas em sua vida (Calderón, 1965, p. 85). Mesmo trabalhando na Secretaria de Estado, conseguiu conciliar a tarefa de colaborar com a juventude universitária, chegando a ser nomeado por Pio XI como assistente eclesiástico nacional da Federação Universitária Católica Italiana. (Mondin, 2007, p. 707).

Em 1954 foi nomeado arcebispo de Milão, considerada uma das mais importantes dioceses da Itália. O que inicialmente pareceu ser uma promoção na verdade foi uma remoção, realizada por aqueles na cúria romana que o consideravam progressista. (Souza; Gomes, 2014,

p. 20). Apesar da proximidade e sintonia com Pio XII, há indícios sobre desacordos com o teor da Encíclica *Humani generis* (1950), considerada muito drástica com relação à nova teologia. Esses fatos estremeceram as relações entre ambos (Mondin, 2007, p. 709).

Montini realizou um gesto significativo ao chegar em Milão, manifestando seu desejo de proximidade com as pessoas: abaixou-se e beijou a terra que seria cenário de suas ações pastorais. Suas primeiras atividades envolveram visitas aos enfermos em hospitais e às fábricas. Junto aos centros industriais das regiões mais distantes, desenvolveu um diálogo com o proletariado para que descobrissem o verdadeiro rosto da Igreja, rendendo a Montini o título de "arcebispo dos operários". Os presbíteros mais novos se mostraram os mais entusiasmados com a postura do novo arcebispo (Calderón, 1965, p. 88).

Entre as muitas atividades exercidas em Milão, desponta a recordação da Missão Milão com um esforço pastoral preparado por dois anos, que mobilizou cerca de 500 agentes de pastoral e padres, produzindo inúmeras pregações e intervenções nas igrejas e nos mais variados lugares (Mondin, 2007, p. 710).

Durante sua participação no Concílio, manteve contato com sua diocese através de correspondências. Nessas correspondências, informava os principais acontecimentos, descrevia o ambiente conciliar e apresentava os seus temas centrais. Sua preocupação estava voltada para as questões de impasse, que prejudicavam um evento tão importante quanto aquele. Durante as aulas conciliares realizou intervenções durante as discussões sobre os esquemas *De Sacra Liturgia* e *De Ecclesia* (Zammit, 2019, p. 520).

Ao ser eleito como pontífice em junho de 1963, assumiu a continuação do Concílio e a visão de João XXIII de situar a Igreja no mundo de hoje. Uma das novidades foi o convite para a participação de 13 leigos como ouvintes, impedidos de participar do Concílio até aquele momento (Zammit, 2019, p. 521). Em janeiro de 1964, foi protagonista de um gesto inédito do papado: uma viagem à Terra Santa para encontrar o Cristo nos caminhos da Palestina. De modo direto e evidente, durante esta viagem se iniciou uma nova fase do diálogo com os irmãos separados das igrejas ortodoxas, como o Patriarca de Constantinopla, Atenágoras I, e o Patriarca greco-ortodoxo, Benedictos. A aproximação resultou numa declaração conjunta de União Católico-Ortodoxa, em 1965. Em Nazaré e

por todos os caminhos palestinos, o Papa Montini deu forma significativa ao diálogo com o mundo dos pobres (Calderón, 1965, p. 105).

Em Jerusalém teve o primeiro encontro fecundo com os expoentes das religiões não cristãs e com as massas de seus seguidores. O diálogo foi oficialmente institucionalizado com a criação do Secretariado para os não cristãos, em 1964 (Calderón, 1965, p. 105). Dessa maneira, sua biografia evidencia o desdobramento de seu itinerário e a continuidade de uma convicção enraizada em sua consciência sobre a necessidade de aproximar a Igreja do mundo moderno através do diálogo.

## 2 A noção de diálogo segundo Paulo VI

O momento histórico do Concílio Vaticano II foi antecedido pelos acontecimentos trágicos da primeira metade do século XX, que não permitiam olhar a sociedade com inocente otimismo. Esses acontecimentos foram marcados pelos horrores das duas guerras mundiais e a Guerra Fria, provocando um estado de tensão permanente. Houve, ainda, o assassinato de John Kennedy em 1963, o caos presente na Argélia após a saída das tropas francesas em 1964, as condições precárias de vida dos povos da América Latina e outros eventos degradantes (O'Malley, 2014, p. 217).

O discurso de abertura da segunda sessão do Concílio foi otimista, possibilitando apresentar uma visão de mundo distante ou utópica, mas partindo da realidade nem sempre animadora procurou dar a conhecer a profundidade da mensagem que a Igreja carrega consigo, cuja grande motivação é o amor transbordante de Deus:

> *O presente Concílio é caracterizado pelo amor, pelo amor mais amplo e mais urgente, pelo amor que pensa nos outros primeiro que em si mesmo; pelo amor universal de Cristo! É este amor que agora nos sustenta, porque, abrindo nós os olhos para a cena da vida humana contemporânea, dever-nos-íamos sentir mais temerosos que tranquilos, mais aflitos que alegres, mais impelidos à defesa e à condenação do que à confiança e à amizade* (Paulo VI, 1963).

No discurso de abertura da segunda sessão conciliar, antes de apresentar ao mundo *Ecclesiam Suam*, Paulo VI evidenciou a direção a ser assumida pela Igreja, enviando uma mensagem ao mundo: "Que o mundo saiba: a Igreja olha para ele com profunda compreensão, com sincera admiração e com sincero propósito não de o conquistar, mas de o servir; não de o des-

prezar, mas de o valorizar; não de o condenar, mas de o confortar e salvar". (Paulo VI, 1963). Por fim, indica os objetivos que deveriam ser alcançados pelo Concílio: "o conhecimento, ou, se se preferir, a consciência da Igreja; a sua reforma; a recondução de todos os cristãos à unidade; e o diálogo da Igreja com o mundo contemporâneo" (Paulo VI, 1963).

A atitude de Montini foi de trazer à luz das reflexões a noção de diálogo como elemento próprio da missão da Igreja, prosseguindo a maneira como seu predecessor João XXIII convocou o Concílio. Aponta João Décio Passos:

> *O diálogo não foi, portanto, uma postura adotada a priori, ou mesmo um método pronto sobre o qual se encaminharam os trabalhos conciliares desde o início. Ao contrário, foi um aprendizado progressivo realizado no processo conciliar que exigiu discernimento, articulação, opção e decisão dos padres conciliares até assumir formas expressivas capazes de direcionar os trabalhos no que se referiu à conduta de fundo, à definição dos conteúdos e à linguagem* (Passos, 2016, p. 60).

Jean Guitton, grande amigo de Montini, apresenta a noção de diálogo de Paulo VI a partir de sua experiência pessoal. Como homem do diálogo, Montini leva consigo os fundamentos que irá apresentar em *Ecclesiam Suam*, para a realização de um diálogo autêntico:

> *O diálogo de Paulo VI significa muito mais do que chamamos de diálogo. Essa palavra se torna, quando ele a usa, um espelho de voz que reflete tudo, um sol, um eixo, uma dobradiça, uma fonte, um fogo, um mistério, um conjunto de pensamentos, um mundo de possibilidades". [...] "Para Paulo VI, o diálogo tem a finalidade de buscar a verdade no próximo e em si mesmo, de estar constantemente em relação aquele que ama igualmente a verdade, que a ama em toda a sua exatidão, pureza e, ouso dizer, em sua quintessência suprema"* (Guitton, 1967, p. 252-253).

## 2.1 *Ecclesiam Suam*: a Igreja e o diálogo

O Papa Paulo VI publicou a sua primeira encíclica no dia 6 de agosto de 1964, às vésperas da terceira sessão do Concílio e após o seu encontro em Jerusalém com o Patriarca de Constantinopla Atenágoras. Nessa encíclica, manifestou a sua proposta para o Concílio e o seu programa para o pontificado. Faz-se notar que a encíclica é lançada em meio a um momento conturbado: ao final da segunda sessão do Concílio, pois o

esquema *De Ecclesia* havia sofrido fortes críticas e resistências por parte do grupo conservador. Esse fato aconteceu durante as aulas conciliares por conta da noção de sacramentalidade da Igreja e da colegialidade episcopal. Às contrariedades se somaram as discussões intermináveis sobre o ecumenismo, e o forte combate acerca da noção de liberdade religiosa (Zammit, 2019, p. 528). Por outro lado, a temática do diálogo apresentada na encíclica confirmava o espírito de diálogo no qual o Concílio havia se engajado até então (Robert, 2019, p. 65).

*Ecclesiam Suam* apresenta dois dos temas que marcaram a vida de Montini: seu esforço por compreender a Igreja e o diálogo. Logo no início da encíclica, Paulo VI indaga: "Quais as relações que a Igreja deve hoje estabelecer com o mundo que a circunda e em que vive e trabalha?" (ES 5). De modo mais evidente, no capítulo III de *Ecclesiam Suam* apresenta a urgência irrenunciável do diálogo como uma condição existencial para a Igreja na sociedade contemporânea, pois "a Igreja deve entrar em diálogo com o mundo em que vive. A Igreja faz-se palavra, faz-se mensagem, faz-se colóquio" (ES 38).

A encíclica marca a mudança de paradigma e magistério da Igreja, e no seu relacionamento com o mundo plural. Ao longo do texto, Paulo VI lança os princípios teológicos do diálogo, seus parâmetros e os diferentes públicos com os quais a Igreja deve assumir uma postura de proximidade (O'Malley, 2014, p. 215).

A novidade da abordagem de Paulo VI com relação ao diálogo é baseada em Jo 3,17: "Deus não enviou seu Filho ao mundo para condenar o mundo, mas para que o mundo fosse salvo por ele". Através dessa passagem, o Papa apresenta o princípio do caminho do diálogo: "Irmãos, esta é a origem transcendente do diálogo. Ele se encontra na própria intenção de Deus" (ES 72). O movimento de Deus de salvar a humanidade, que resume a história da salvação, pode ser identificado no diálogo entre Deus e a humanidade (Robert, 2019, p. 68).

O momento histórico pela qual a humanidade passava em 1964 exigia uma busca por diálogo, haja vista a divisão do mundo entre dois blocos e a Guerra Fria ser uma ameaça real. Por mais urgentes que essas situações fossem, a perspectiva assumida por Paulo VI a respeito do diálogo é teológica (Chelini, 1994, pp. 27-31).

Embora o tema do diálogo esteja presente apenas no terceiro capítulo da encíclica, o espaço dedicado ao tema é bastante amplo: dois

terços do texto pontifício são ocupados para apresentar "os motivos que levam a Igreja ao diálogo, os métodos mais aconselháveis e os objetivos em vista" (ES 38). O termo diálogo aparece 77 vezes no texto, de modo a ser assumido como parte do vocabulário corrente no âmbito católico e, consequentemente, das reflexões do Concílio (O'Malley, 2014, p. 215).

Paulo VI deixou explícita a sua intenção de dar ao Concílio a liberdade necessária para discorrer sobre os temas ainda em aberto (Cf. ES 38). *Ecclesiam Suam* provocou certa influência no desenrolar das discussões conciliares. O'Malley nota que a primeira do documento sobre o ecumenismo, apresentada no ano anterior ao lançamento da encíclica, não possui uma única ocorrência da palavra diálogo. (O'Malley, 2014, pp. 215-216). Em sua versão final, o decreto *Unitatis Redintegratio* utiliza o termo tão amplamente que sugere uma familiaridade eclesial com o tema.

O Concílio recebeu a influência da ideia do diálogo, mas foi o esquema 'Sobre a Igreja no mundo de hoje' – intitulado *Gaudium et Spes* – que mais amplamente tomou para si essa relação com a sociedade contemporânea, como uma tarefa necessária para a Igreja. *Ecclesiam Suam* representa um marco magisterial quanto à importância do diálogo como modo de relacionamento com o mundo moderno, enquanto, *Gaudium et Spes* apresenta a preocupação com questões contemporâneas além dos assuntos internos da Igreja. Essa preocupação é expressa com a atitude da Igreja fazer-se próxima das pessoas de boa vontade, mesmo daquelas que não sejam cristãs.

Dois momentos distintos do Concílio ilustram como Paulo VI conseguiu imprimir a disposição ao diálogo na atmosfera das reflexões dos padres conciliares. A apresentação do esquema 'Sobre a Igreja no mundo de hoje' à assembleia conciliar aconteceu durante a terceira sessão do Concílio em 1964, e ganhou destaque uma observação feita pelo cardeal Cento: o diálogo é o modo de relacionamento assumido como padrão pela Igreja em relação ao mundo, indicando a influência exercida pela *Ecclesiam Suam*, publicada dois meses antes (O'Malley, 2014, p. 245).

Assim, durante a quarta sessão do Concílio em setembro de 1965, o esquema apresentado continuou a receber críticas e resistências por ser considerado demasiado otimista com relação ao mundo moderno. Faziam coro à esta crítica os bispos alemães e o pouco conhecido cardeal polonês Wojtyla, pois estavam preocupados com o materialismo, o consumismo e o comunismo. Entretanto, Paulo VI permaneceu firme em seu propósito

e transmitiu à comissão preparatória do texto o seu desejo de que o diálogo fosse o princípio norteador do esquema (O'Malley, 2014, p. 264).

Aconteceu o esperado: a noção de diálogo presente em *Ecclesiam Suam* na sua intenção de aproximação com o mundo moderno provocou críticas e desconfianças. O termo era visto como sendo parte de uma técnica de persuasão por parte de uma estratégia marxista de conquista de poder. Roberto de Mattei cita o brasileiro Plínio Corrêa de Oliveira como um dos críticos à noção de diálogo considerado "modernista", interpretando, a seu rigor, as intenções de Paulo VI como sendo parte de um plano maior: a introdução do comunismo no seio da Igreja (Mattei, 1997, p. 300). O próprio Mattei apresenta uma posição semelhante em sua obra a respeito da história do Concílio Vaticano II, sendo crítico à noção de diálogo e considerando-o como uma estratégia provocada pelos progressistas. Essa estratégia em vistas de aceitar os erros modernos, outrora condenados pela Igreja (Mattei, 2012, p. 317).

Na mesma direção está a consideração do arcebispo Marcel Lefebvre, para quem o Concílio representava um caminho partindo da democracia cristã. Esse caminho desembocaria no ateísmo cristão, pois a noção de diálogo com o mundo era falsa. Uma vez que era a realização da união entre a Igreja e a Revolução Francesa. Lefebvre considerava que não é possível haver diálogo verdadeiro, já que há uma incompatibilidade entre a verdade e o erro (Faggioli, 2017, p. 33).

## 2.2 A teologia das relações humanas

O terceiro capítulo de *Ecclesiam Suam* é acompanhado das normas práticas do diálogo, possibilitando a existência de uma teologia das relações humanas. Paulo VI considerou o tema relevante para a sociedade nas suas relações políticas, comerciais e econômicas, com a possibilidade e capacidade de desenvolvimento de relações humanas sadias através do diálogo. A relação entre os antagonistas aparece como sinal distintivo de uma sociedade desenvolvida e democrática, pois para Paulo VI as relações humanas são um evento de maior magnitude (Muniáin, 1965, p. 144).

Nessa teologia das relações humanas, Paulo VI recorda que a origem do diálogo é transcendente, uma vez que se deu na Revelação: "O diálogo da salvação foi aberto espontaneamente por iniciativa divina: 'Ele [Deus] foi o primeiro a amar-nos' (1 Jo 4,10). A nós tocará outra iniciativa, a de prolongarmos até aos homens esse diálogo, sem esperar

que nos chamem" (ES 42). O fundamento dessa iniciativa é dado pelo diálogo mais fundamental e anterior a qualquer outro: o diálogo "que Deus Pai nos propõe e estabelece conosco por meio de Cristo no Espírito Santo, para entendermos a relação que nós, isto é a Igreja, devemos procurar restabelecer e promover com a humanidade" (ES 42).

Durante a história, Deus toma a iniciativa de vir ao encontro do homem, buscando um diálogo. Ainda que esse diálogo tenha sido interrompido pelo pecado, Deus o reinicia gradualmente até alcançar a plenitude mediante seu próprio Filho. Essa história se converte em história da salvação, bem como o diálogo é caracterizado por ser um diálogo da salvação (Cardona, 2014, p. 267). Assim descreve Paulo VI a dinâmica do diálogo transcendente:

> *A religião é, de sua natureza, enlace entre Deus e o homem, e a oração exprime em diálogo este enlace. A revelação, quer dizer a relação sobrenatural que Deus tomou a iniciativa de renovar com a humanidade, podemo-la imaginar como diálogo, em que o Verbo de Deus se exprime a si mesmo na Encarnação e depois no Evangelho. Esse colóquio paternal e santo, interrompido entre Deus e o homem pelo pecado original, é maravilhosamente reatado no decurso dos tempos. A história da salvação narra este diálogo longo e variado, a partir de Deus e a travar conversação com o homem, variada e admirável. É nesta conversação de Cristo entre os homens (cf. Br 3,38) que Deus dá a entender alguma coisa mais de si, o mistério da sua vida, admiravelmente una na essência e trina nas pessoas, e diz, em resumo, como quer ser conhecido: Ele é Amor, e como quer ser honrado e servido por nós: amor é o mandamento supremo que nos impõe* (ES 41).

De acordo com a indicação de O'Malley, Paulo VI emprega o termo diálogo a partir da influência exercida por seu amigo Jean Guitton. Embora fosse novidade nos documentos magisteriais, o termo alcançou grande amplitude a partir da filosofia do diálogo desenvolvida pelo filósofo judeu Martin Buber. À época, uma de suas das obras que fundamenta a filosofia do diálogo chamada 'Eu e Tu' estava traduzida para nova idiomas (Nolan, 2006, p. 163). Suas obras exerceram influência em diversos teólogos católicos, como Hans Urs von Balthasar que o intitulou "originador do princípio do diálogo" (1958, p. 9), embora a ideia de diálogo já estive amplamente difundida naquela época (O'Malley, 2014, p. 215).

O cristão acompanhado da disposição ao diálogo deve ter em si a disposição de aproximação com o mundo a partir do amor e interesse

positivo, não de fuga ou isolamento, mas com o verdadeiro propósito de colaborar com a sua edificação: "Possuímos verdades morais, vitais, que se hão de pôr em evidência e revigorar na consciência humana; são benéficas para todos" (ES 54). Desta forma, o diálogo resulta em ato de caridade: através do ato de aproximação, capacidade de escuta e compreensão, provocando o exercício das faculdades superiores da pessoa humana (Fernandéz, 2014, p. 105).

### 2.3 Os critérios para o diálogo

A noção de diálogo para o Papa Paulo VI carrega consigo ao menos quatro características: clareza, mansidão, confiança e prudência. O diálogo empenhado com qualquer que seja o interlocutor deve prezar pela clareza, de modo que seja compreensível, acessível ao outro: "esta sua exigência inicial, para levar o nosso zelo apostólico a rever todas as formas da nossa linguagem: para examinar se ela é compreensível, popular e digna" (ES 47). Essa preocupação volta a aparecer, posteriormente, na *Gaudium et Spes*: "É dever de todo o Povo de Deus e sobretudo dos pastores e teólogos, com a ajuda do Espírito Santo, saber ouvir, discernir e interpretar as várias linguagens do nosso tempo, e julgá-las à luz da palavra de Deus, de modo que a verdade revelada possa ser cada vez mais intimamente percebida, mais bem compreendida e apresentada de um modo conveniente" (GS 44).

A respeito da mansidão, a referência é a atitude de Jesus que se apresenta como manso e humilde de coração (Mt 11,29). Dessa forma, o diálogo é oposto à atitude ofensiva, orgulhosa, truculenta e impositiva. A confiança pressupõe a consciência acerca das possibilidades que a Palavra pode provocar no interlocutor, trazendo como consequência o estreitamento dos laços de amizade, ou seja, oposto à competição. Por último, a condição da prudência pedagógica implica no esforço em identificar as características do interlocutor, acompanhado pela adaptação do próprio modo pessoal para que o diálogo seja sincero, agradável e compreensível (ES 47).

Por se tratar de um movimento de saída de si e de busca pelo outro, os interlocutores do diálogo devem ser todas as pessoas de boa vontade: "com todos os homens de boa vontade, dentro e fora do seu âmbito próprio. Ninguém é estranho ao seu coração materno. Ninguém é indiferente ao seu ministério" (ES 53).

## 2.4 Destinatários do diálogo

Tendo como referência primeira o diálogo como iniciativa divina com a humanidade, Paulo VI recorda que esse diálogo foi destinado a todos sem qualquer distinção: "O diálogo da salvação ficou ao alcance de todos; foi destinado a todos sem qualquer discriminação" (ES 44). Paulo VI dispõe em círculos concêntricos três tipos de diálogo que a Igreja deve exercer com a humanidade. No primeiro círculo intitulado 'tudo o que é humano' há o desejo de se fazer próximo a todo e qualquer ser humano, independentemente de sua condição. Esse círculo abarca em si a humanidade inteira, com todos os desafios e fragilidades que lhe são próprios: "Tudo o que é humano, nos diz respeito. Temos, de comum com a humanidade inteira, a natureza, isto é a vida, com todos os seus dons e problemas" (ES 54).

O diálogo com a pessoa humana não tem limites e não se reduz somente aos temas religiosos, mas diz respeito a tudo o que afeta a pessoa humana, ainda que a sua fé seja muito diferente da fé cristã. Paulo VI se preocupa com as pessoas que preferem viver sem Deus, discorrendo sobre a dificuldade de cumprir um verdadeiro diálogo onde o ateísmo ideológico está instalado (Zammit, 2019, p. 534). O segundo círculo de diálogo se dá com 'os crentes em Deus', que estão unidos pelos laços da fé como os judeus, os muçulmanos e das religiões afro-asiáticas: "queremos promover e defender, juntamente com elas, os ideais que nos podem ser comuns, no campo da liberdade religiosa, da fraternidade humana, da sã cultura, da beneficência social e da ordem civil" (ES 60).

Os cristãos, irmãos separados constituem o terceiro círculo de diálogo, sendo o mais próximo com a Igreja católica. Paulo VI lança o apelo a um verdadeiro espírito de abertura a todos os interlocutores do diálogo, superando as desconfianças: "Ponhamos em evidência primeiramente o que nos é comum, antes de insistirmos no que nos divide. Boa e fecunda orientação para o nosso diálogo" (ES 61). Por outro lado, tem consciência das dificuldades e obstáculos que a própria instituição católica pode apresentar em alguns aspectos do diálogo ecumênico, como a questão do primado. A tradição católica romana afirma que o sucessor de Pedro, bispo de Roma, concentra em si um poder de jurisdição sobre a Igreja de Cristo, sendo o primeiro dos apóstolos. Ao mesmo tempo, o Concílio Vaticano II recorda a noção do colégio episcopal, sucessor do colégio apostólico, como aquele que realiza sua missão juntamente com o bispo de Roma. Ainda assim, Paulo VI reconhece que a forma atual

do exercício do primado constitui um desafio para o diálogo ecumênico que caminhe para uma unidade autêntica (Vanzan, 2010, p. 1142-1155).

## 3 O conceito de diálogo nos desdobramentos do Concílio

Como indicado anteriormente, as noções apresentadas em *Ecclesiam Suam* exerceram influência nas etapas finais do Concílio, embora não haja referências diretas da encíclica nas constituições conciliares. A começar pela Constituição *Dei Verbum* (2-6) é possível encontrar a dinâmica do diálogo entre Deus e o homem no processo da revelação divina, de modo semelhante ao que *Ecclesiam Suam* apresenta nos parágrafos 35 e 36. Deus quis entrar em contato com o homem através da história e o deixa livre para oferecer uma resposta (Zammit, 2019, p. 543).

A Constituição Dogmática *Lumen Gentium* possui diversos pontos de concordância com *Ecclesiam Suam* sobretudo naqueles pontos que estão relacionados à renovada reflexão eclesiológica. Os parágrafos de 14 a 16 apresentam os círculos de diálogo e os elementos básicos para o ecumenismo, e do diálogo com os não crentes. Os três círculos de diálogo dispostos na *Ecclesiam Suam* são encontrados também na *Lumen Gentium* (Zammit, 2019, p. 545):

i) diálogo com todo ser humano: ES 44-48 e LG 13;
ii) diálogo com as religiões não-cristãs: ES 49 e LG 16;
iii) diálogo com os irmãos separados: ES 50-52 e LG 15;
iv) diálogo dentro da Igreja: ES 53 e LG 14.

É, porém, na Constituição *Gaudium et Spes* que há grandes pontos de contato entre ambos os documentos, uma vez que GS apresenta a iniciativa da relação da Igreja com o mundo. Trata-se de um documento conciliar considerado inovador, que convida a Igreja buscar o diálogo com o mundo. Esse visto como um inimigo a ser combatido. Assim ambos os documentos lançam o desafio de uma iniciativa da Igreja de aproximação e superação dos problemas humanos, sem a intenção de proferir condenações. Aliás, Igreja e mundo não são apresentados como realidades separadas, pois a Igreja está no mundo. Em GS 1-11 usa-se o método da leitura dos sinais dos tempos, para a busca de um diálogo fecundo.

Apesar das semelhanças, *Gaudium et Spes* e *Ecclesiam Suam* apresentam diferenças enfoques na adoção do diálogo. Segundo assinalou

o Secretariado para os não crentes em documento publicado em 1968, *Ecclesiam Suam* lança a tarefa do diálogo como meio de anunciar o Evangelho. Por outro lado, na *Gaudium et Spes* o diálogo é assumido como elemento necessário para a atitude de aproximação com o mundo, sem implicar em uma maneira direta de anúncio do Evangelho (Zammit, 2019, p. 548).

### 3.1 A contribuição de Francisco para o diálogo

Na esteira da eclesiologia conciliar, o pontificado de Francisco avança se destaca pela aproximação do espírito do Concílio, em todos os seus aspectos. Destaca-se a preocupação por uma Igreja toda ministerial, reforçando a importância do batismo, a preocupação com as mulheres, os jovens, os migrantes (EG 103-109). Ao mesmo tempo, denuncia o clericalismo como atitude que mantém muitos leigos a margem das decisões e ministérios (EG 102). Coloca em destaque a dimensão missionária, em que prefere uma "Igreja acidentada, ferida e enlameada por ter saído pelas estradas a uma Igreja enferma pelo fechamento e a comodidade de se agarrar às próprias seguranças" (EG 49).

É necessário reconhecer a admiração que Francisco nutre pela figura de Paulo VI, como inspiração para o exercício de seu ministério. Durante a cerimônia na qual Francisco beatificou Paulo VI, o reconhece como o "grande timoneiro do Concílio" (Francisco, 2014), agradecendo-o efusivamente pela dedicação e amor à Igreja: "Obrigado! Obrigado, nosso querido e amado Papa Paulo VI! Obrigado pelo teu humilde e profético testemunho de amor a Cristo e à sua Igreja!" (Francisco, 2014).

Na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (EG), Francisco delineia o caminho de seu pontificado a partir da noção de cultura do encontro em oposição ao individualismo crescente na sociedade contemporânea. A conceituação de encontro leva em consideração a relação com o outro como constituinte do ser, pois o outro e sua condição devem provocar a interpelação (EG 9). O diálogo desponta como seu método, para a dinâmica do encontro (EG 238). O termo encontra-se amplamente presente no texto da encíclica, aplicado às mais variadas situações e níveis de interlocução, não como mera ferramenta de convencimento, mas como espaço de convivência:

> *Um diálogo é muito mais do que a comunicação duma verdade. Realiza-se pelo prazer de falar e pelo bem concreto que se comunica através*

> *das palavras entre aqueles que se amam. É um bem que não consiste em coisas, mas nas próprias pessoas que mutuamente se dão no diálogo* (EG 142).

Francisco aponta três campos de diálogo que urgem a presença da Igreja, favorecendo a busca pelo bem comum: "diálogo com os Estados, com a sociedade – que inclui o diálogo com as culturas e as ciências – e com os outros crentes que não fazem parte da Igreja Católica" (EG, 238). Evidentemente, a contribuição de Francisco para a edificação do diálogo da Igreja com o mundo tem sido ampla. Os principais documentos de seu pontificado são suficientes para o movimento de aproximação com diversas realidades do mundo atual.

Na Encíclica *Laudato Si'* (2015), sobre o cuidado da casa comum, Francisco apresenta a preocupação a respeito dos cuidados com o planeta, convidando todos a exercitar o diálogo sobre a construção do futuro do planeta. O capítulo quinto trata das linhas de orientação, ação, traçar diferentes linhas de diálogo a respeito do meio ambiente, políticas nacionais, transparência em processos decisórios, economia e o diálogo das religiões com as ciências (LS 163-201).

Na Exortação Apostólica pós-sinodal Querida Amazônia (2020), Francisco exprime a preocupação com os povos da região amazônica. O diálogo é apontado como espaço privilegiado para a consideração sobre as condições de vida desses povos e do bioma amazônico (QA 25, 26, 37).

A respeito das relações pessoas, destaca-se a Encíclica *Fratelli tutti* (2020), sobre a fraternidade e a amizade social. Nela, Francisco apresenta a intenção da superação das barreiras da humanidade com a dinâmica universal do amor, a promoção humana e a destinação comum dos bens (FT 5, 106, 118-120). A questão condutora, para Francisco, é: "Onde está Abel, teu irmão?" (Gn 4, 9), pois a fraternidade pressupõe encontro com o outro, diálogo e interesse por suas condições de vida. O capítulo VI – 'Diálogo e Amizade Social' é um verdadeiro tratado sobre o diálogo com o mundo contemporâneo: "Aproximar-se, expressar-se, ouvir-se, olhar-se, conhecer-se, esforçar-se por entender-se, procurar pontos de contacto: tudo isto se resume no verbo «dialogar». Para nos encontrar e ajudar mutuamente, precisamos de dialogar (FT, 198).

Contudo, a sinodalidade é o maior movimento realizado por Francisco na reforma da estrutura eclesial, para melhor correspondência com a eclesiologia conciliar e corresponder às necessidades atuais. Em

2015, na comemoração dos 50 anos da instituição do Sínodo dos Bispos[1], Francisco indicou que o futuro da Igreja passa pela sinodalidade. Com as alterações promovidas na Constituição do Sínodo dos Bispos em 2018, se torna prevista a participação de todos os batizados no processo sinodal instituído (Francisco, 2018). Porém, o desejo de Francisco é a escuta atenta de todo o Povo de Deus, dando a sua dignidade batismal. O bispo de Roma deseja que o ato de escuta desperte o verdadeiro diálogo interno e mesmo externo, proporcionando um consenso eclesial entendido com a voz do Espírito à Igreja.

O próprio Francisco deu passos consistentes na direção da sinodalidade ao promover a reforma da Cúria Romana, abrindo a possibilidade de leigos e leigas ocuparem postos outrora destinados apenas a ministros ordenados.

Partindo das características do início de seu pontificado, Francisco parece ter as mesmas ênfases de Paulo VI para a Igreja e diálogo, ainda que explicitadas em outros termos: em Paulo VI, chama-se 'diálogo'; em Francisco é chamado de 'Igreja em saída' (Barroso, 2015, p. 263).

## Conclusão

O pensamento e inciativas de Paulo VI para o diálogo com o mundo deixaram na Igreja marcas profundas, abrindo caminhos de aproximação, colaboração e edificação nessa relação outrora inimaginável enquanto iniciativa magisterial. Após sessenta anos de publicação, as iniciativas permanecem atuais. Não apenas o emprego do termo diálogo se tornou habitual nos documentos magisteriais após *Ecclesiam Suam*, mas o incentivo do sempre necessário diálogo como elemento constituinte das relações humanas no âmbito da sociedade contemporânea.

Por outro lado, é necessário reconhecer que há, atualmente, fortes resistências à proposta de diálogo por parte de setores minoritários dentro da própria instituição católica. Esses, por sua vez, possuem grande poder de influência e cada vez mais têm ganhado espaço no ambiente digital ou mesmo com iniciativas editoriais que cada vez mais se propagam. Cabe uma pesquisa mais aprofundada para compreender melhor a questão.

[1] O Sínodo dos Bispos é uma instituição criada por Paulo VI como forma de inserir a colegialidade no percurso habitual da Igreja. Foi estabelecido em 15 de setembro de 1965 em resposta ao desejo dos padres do Concílio Vaticano II de manter viva a experiência do Concílio.

Em recente obra, Agenor Brighentti apresentou os resultados de uma pesquisa minuciosa realizada junto ao clero do Brasil em que é possível verificar um verdadeiro desinteresse pelo diálogo por parte de alguns setores das gerações mais recentes de presbíteros. O autor aponta ainda a tendência à pastoral de conservação, atitude que marca a indiferença aos caminhos trilhados pela sociedade, vista sempre como inimiga (Brighenti, 2021, p. 182).

Este panorama nos permite perceber os desafios que ainda precisam ser enfrentados tendo em vista a adoção do diálogo como itinerário eclesial. Por outro lado, também é preciso considerar os inúmeros frutos já alcançados pelo diálogo saudável. No pontificado de Francisco há desde 2013 o incentivo para a Igreja "em saída", que deve deixar suas próprias comodidades para ir ao encontro da humanidade. Apesar de desafiador, o caminho do diálogo não é opcional para uma Igreja que deseja permanecer relevante e viva.

## Referências

BALTHASAR, Hans Urs von. *Martin Buber & Christianity:* a dialogue between Israel and the Church. Londres: Harvill Press, 1961.

BARROSO, Santiago Díez. *Ecclesiam suam* (1964-2014): Para un justiprecio de Pablo VI, el Papa 'transfigurado' (II). *In: Estudio Agustiniano*, Valladolid, v. 50, fasc. 1, p. 89-138, abr. 2015.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

BRIGHENTI, Agenor. *O novo rosto do clero:* perfil dos padres novos no Brasil. Petrópolis: Editora Vozes, 2021.

BUEDO, Eduardo de la Hera. *San Pablo VI:* de la cruz a la gloria. Madri: PPC Editorial, 2019. E-book (não paginado). Disponível em: https://www.google.com.br/books/edition/San_Pablo_VI_de_la_cruz_a_la_gloria/THPHDwAAQBAJ. Acesso em: 18 maio 2022.

CALDERÓN, Cipriano. Semblanza de Pablo VI. *In:* INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII. *El diálogo según la mente de Pablo VI*. Madri: BAC, 1965. p. 81-108.

CARDONA, Eleazar Escobar. *Colloquium Salutis*: Investigación teológica sobre el desarrollo de "Ecclesiam Suam" "de Paulo VI "desde

el manuscrito personal hasta el texto promulgado. Tese (Doutorado em Teologia Sistemática). Suiça: Peter Lang, 2014.

CHELINI, Jean. Paul VI et la mission de l'Eglise. *In: Chemins de dialogue*, Marselha, v. 4, p. 25-48, dez. 1994.

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium Et Spes Sobre a Igreja no Mundo Atual.* Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html. Acesso em: 20 maio 2022.

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja.* Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html. Acesso em: 20 maio 2022.

FAGGIOLI, Massimo. *La onda larga del Vaticano II:* por un nuevo posconcilio. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2017.

FERNÁNDEZ, Jorge de Juan. La Encíclica Ecclesiam Suam a los 50 años de su publicación. *In: Revista STUDIUM*, Madri, vol. 54, n. 1, p. 87-108, jan./mar. 2014.

GUITTON, Jean. *Diálogos con Pablo VI.* Madrid: BAC, 1967.

MATTEI, Roberto de. *O Concílio do Vaticano II:* uma história nunca escrita. Porto: Caminhos Romanos, 2012.

MATTEI, Roberto de. *O cruzado do século XX:* Plínio Corrêa de Oliveira. Porto: Civilização Editora, 1997.

MONDIN, Battista. *Dicionário enciclopédico dos papas:* história e ensinamentos. São Paulo: Ave-Maria, 2007.

MUNIÁIN, José Maria Sanchéz de. Reflexiones sobre una encíclica diferente. *In:* INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII. *El diálogo según la mente de Pablo VI.* Madri: BAC, 1965. p. 109-147.

NOLAN, Ann Michele. *A Privileged Moment:* Dialogue in the Language of the Second Vatican Council, 1962-1965. Áustria: Peter Lang, 2006.

O'MALLEY, John, W. *O que aconteceu no Vaticano II.* São Paulo: Editora Loyola, 2014.

PAPA FRANCISCO. *Carta Encíclica Fratelli Tutti.* 3 out. 2020. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/

documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html. Acesso em: 11 jul. 2022.

PAPA FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato Sí.* 24 maio 2015. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Acesso em: 11 jul. 2022.

PAPA FRANCISCO. *Constituição Apostólica Episcopalis Communio sobre o Sínodo dos Bispos.* 15 set. 2018. Disponível em https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20180915_episcopalis-communio.html. Acesso em: 13 jul. 2022.

PAPA FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. 24 nov. 2013. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Acesso em: 10 jul. 2022.

PAPA FRANCISCO. *Exortação Apostólica Querida Amazônia.* 02 fev. 2020. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html. Acesso em: 12 jul. 2022.

PAPA FRANCISCO. *Santa Missa de encerramento do Sínodo Extraordinário sobre a família e Beatificação do Servo de Deus Papa Paulo VI.* 19 out. 2014. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2014/documents/papa-francesco_20141019_omelia-chiusura-sinodo-beatificazione-paolo-vi.html. Acesso em: 1 ago. 2022.

PAPA PAULO VI. *Carta Encíclica Ecclesiam Suam.* 6 ago. 1964. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html. Acesso em: 12 abr. 2022.

PAPA PAULO VI. *Discurso do Papa Paulo VI na Solene Inauguração da 2ª Sessão do Concílio Vaticano II.* 29 set. 1963. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1963/documents/hf_p-vi_spe_19630929_concilio-vaticano-ii.html. Acesso em: 10 maio 2022.

PASSOS, João Décio. O diálogo no Concílio Vaticano II. *In: Caminhos de Diálogo*, Curitiba, ano 4, n. 6, p. 56-69, jan./dez. 2016.

ROBERT, Marie Hélène. Le dialogue de l'Église avec le monde comme "tourment apostolique" dans Ecclesiam suam. *In:* COUTEL, Charles; LEDUC, Christophe; ROTA, Olivier (ed.). *La culture du dialogue dans*

*les relations inter-religieuses. Définitions, controverses, devenir.* Paris: Ed. Parole et Silence, 2019. p. 65-83.

SOUZA, Ney de; GOMES, Edgar da Silva. Os papas do Vaticano II e o diálogo com a sociedade contemporânea. *In: Revista Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 44, n. 1, p. 05-27, 2014.

VANZAN, Piersandro. Primato Romano. *In:* CALABRESE, Gianfranco; GOYRET, Philip; PIAZZA, Orazio Francesco (ed.). *Dizionario di Ecclesiologia.* Roma: Città Nuova, 2010.

ZAMMIT, Mark Joseph. La Iglesia se inclina hacia el hombre y hacia el mundo: el puesto central del diálogo de Pablo VI en el Concilio Vaticano II. *In: Revista de investigación e información teológica y canónica*, Madri, v. 94, n. 370, p. 513-556, set. 2019.

Encontros Teológicos adere a uma Licença Creative Commons – Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional.

# A cooperação do cristão na obra da reconciliação a partir de Cl 1,21-24

## The Christian's cooperation in the work of reconciliation based on Col 1,21-24

*Waldecir Gonzaga*[*]

*Arthur Jordan de Azevedo Toné*[**]

Recebido em: *25/07/2024*. Aceito em: *31/08/2024*.

**Resumo:** *Dentre o conjunto de cartas protopaulinas e deutero-paulinas, Colossenses se destaca como a que possui a maior quantidade proporcional de variantes textuais, com possibilidades interpretativas diversas quanto à sua mensagem. O texto de Cl 1,24 se sobressai nessa variedade de opções, permitindo inclusive interpretações que contradizem o conteúdo da fé a respeito da obra de Cristo e de sua aplicação na vida do cristão, e que estão presentes atualmente, de modo prático, no seio da Igreja. Este estudo realiza uma análise exegética de Cl 1,21-24, levando em conta aspectos literários, históricos, ecumênicos e teológicos, a fim de identificar qual seja a natureza da reconciliação pessoal proporcionada pela obra de Cristo e em que sentido há uma cooperação do cristão para o benefício da Igreja. Propõem-se, mediante esta análise, que Cristo sofre e opera em seu corpo, a Igreja, do qual o cristão é membro, e estes sofrimentos, experienciados na carne de seus membros, cooperam para a vitalidade da comunidade na medida em que colaboram para*

* Pós-doutorado (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, FAJE, Belo Horizonte, 2017). Doutor (2006) e Mestre (2000) em Teologia Bíblica pela PUG (Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma). 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/espelhogrupo/369991. http://lattes.cnpq.br/9171678019364477 e ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-5929-382X.

** Doutorando em Teologia Sistemática (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUC-RS). Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia (IFCE).

E-mail: arthur.jordan@ifce.edu.br.

Lattes: http://lattes.cnpq.br/4731559424959322 ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9691-6563.

Artigos Diversos

*anunciar o Evangelho de reconciliação universal mediante a morte de Cristo. Esta proposta tem implicações práticas para a vida espiritual do cristão e parece se coadunar adequadamente com perspectivas de diferentes tradições cristãs. Para se realizar este estudo, oferece-se o contexto da carta aos Colossenses e uma exegese da perícope de Cl 1,21-24, com o texto grego e tradução própria para o português.*

**Palavras-chave:** *Colossenses; exegese; Igreja; teologia paulina; sofrimentos.*

**Abstract:** *Among the set of Protopauline and Deutero-Pauline letters, Colossians stands out as the one with the highest proportional amount of textual variants, offering diverse interpretative possibilities regarding its message. The text of Col 1:24 is particularly notable for this variety of options, even allowing interpretations that contradict the content of faith concerning the work of Christ and its application in the life of the Christian, which are currently present, in practice, within the Church. This study conducts an exegetical analysis of Col 1:21-24, considering literary, historical, ecumenical, and theological aspects, to identify the nature of personal reconciliation provided by the work of Christ and the sense in which there is a cooperation of the Christian for the benefit of the Church. It is proposed, through this analysis, that Christ suffers and works in His body, the Church, of which the Christian is a member, and these sufferings, experienced in the flesh of its members, contribute to the vitality of the community as they collaborate to proclaim the Gospel of universal reconciliation through the death of Christ. This proposal has practical implications for the spiritual life of the Christian and seems to align adequately with perspectives from different Christian traditions. For this study, the context of the letter to the Colossians is provided, along with an exegesis of the pericope of Col 1:21-24, with the Greek text and a personal translation into Portuguese.*

**Keywords:** *Colossians; exegesis; Church; pauline theology; sufferings.*

**Resumen:** *Entre el conjunto de cartas protopaulinas y deuteropaulinas, Colosenses se destaca como la que posee la mayor cantidad proporcional de variantes textuales, con diversas posibilidades interpretativas respecto a su mensaje. El texto de Col 1,24 se destaca en esta variedad de opciones, permitiendo incluso interpretaciones que contradicen el contenido de la fe respecto a la obra de Cristo y su aplicación en la vida del cristiano, y que están presentes actualmente, de manera práctica, en el seno de la Iglesia. Este estudio realiza un análisis exegético de Col 1,21-24, teniendo en cuenta aspectos literarios, históricos, ecuménicos y teológicos, con el fin de identificar cuál es la naturaleza de la reconciliación personal proporcionada por la obra de Cristo y en qué sentido hay una cooperación del cristiano para el beneficio de la Iglesia. Se propone, mediante este análisis, que Cristo sufre y obra en su cuerpo, la Iglesia, del cual el cristiano es miembro, y estos sufrimientos, experimentados en la carne de sus miembros, cooperan para la vitalidad de la comunidad en la medida en que colaboran para anunciar el Evangelio de reconciliación universal mediante la muerte de Cristo. Esta propuesta tiene implicaciones prácticas para la vida espiritual del cristiano y parece coincidir adecuadamente con perspectivas de diferentes tradiciones cristianas. Para realizar este estudio, se ofrece el contexto*

*de la carta a los Colosenses y una exégesis de la perícopa de Col 1,21-24, con el texto griego y traducción propia al portugués.*

**Palabras Claves:** *Colosenses; exégesis; Iglesia; teología paulina; sufrimientos.*

## Introdução

Mediante o sacrifício voluntário de Jesus na cruz, ato que revela o amor do Pai e inaugura a nova aliança, o ser humano é reconciliado com Deus e unido a ele em Cristo. Ser reconciliado, portanto, é participar da vida de Cristo, estando crucificado com ele e morto para o pecado (Rm 6,6-7), numa vida renovada pelo dom do Espírito (Pitre; Barber; Kincaid, 2019, p. 621-627). Este aspecto teológico é um daqueles focados pela carta aos Colossenses, uma carta deuteropaulina (Gonzaga, 2017, p. 21-22), cujo conteúdo gira em torno da obra redentora de Cristo, cabeça da Igreja, da qual deriva a salvação daqueles que creem (Matera, 2007, p. 216-217). Não obstante, dentre o conjunto das cartas do epistolário paulino, Colossenses se destaca como a que possui a maior quantidade proporcional de variantes textuais (Metzger, 1971, p. 334); todavia, ela está presente nos catálogos bíblicos desde os mais antigos (Gonzaga, 2019).

As variantes auxiliam a compreender as divergências atuais entre intérpretes a respeito da carta. Há disputas sobre a sua autoria, se ela, de fato, foi escrita por Paulo ou por algum seu discípulo ou membro da escola paulina. A identidade precisa dos interlocutores que o autor procura responder ao longo do texto, se eram ou não praticantes de um certo gnosticismo judaico, e a interpretação de trechos ou versículos (Barnett, 2008, p. 43; Wright, 2021, p. 128-131). Dentre estes textos, destacam-se as interpretações diversas, às vezes até conflitantes, de Cl 1,24, que giram em torno do significado de expressões como "completo o que falta" e "sofrimentos de Cristo".

Pode-se dividir as várias possibilidades interpretativas em duas categorias (Harris, 2010, p. 60): (1) os sofrimentos de Paulo para o benefício da Igreja são os de Cristo; eles são uma parte dos sofrimentos devidos àqueles que estão unidos a Cristo; (2) os sofrimentos de Paulo são uma contribuição que reduz a cota de sofrimentos divinamente estabelecida da comunidade messiânica, e que precede a parusia. Há, ainda, possibilidades que até mesmo contradizem verdades de fé, como a que afirmam que a obra de Cristo teria sido insuficiente ou que através dos seus próprios sofrimentos o ser humano pode ser reconciliado com Deus.

Quanto a esta última, o Papa Francisco, em mais de uma ocasião, tem alertado os fiéis acerca da presença atual no seio da Igreja de duas heresias antigas, a do pelagianismo e do semipelagianismo (GE, 47-49). Ainda que o Magistério tenha ensinado frequentemente que "não somos justificados pelas nossas obras ou pelos nossos esforços, mas pela graça do Senhor que toma a iniciativa" (GE, 52), tem-se visto uma confiança exacerbada nas próprias forças, como se o ser humano se tornasse santo a partir da vida que leva. Sendo a "Sagrada Escritura a alma da Sagrada Teologia" (DV, 24; OT, 16; Gonzaga, 2015, p. 201-235), é lícito esperar que recorrer ao seu estudo possa favorecer uma renovação da vida espiritual dos fiéis. Neste sentido, este estudo realiza um trabalho exegético de Cl 1,21-24, que serve como fundamento para uma interpretação teológica da natureza da obra redentora de Cristo e de sua aplicação individual ao ser humano, propondo ainda como cada um pode ser um instrumento para a vitalidade do corpo de Cristo, a Igreja.

O trabalho exegético procura levar em conta aspectos históricos, linguísticos e retóricos, mas também a unidade da Escritura, os nexos das verdades de fé e a Tradição da Igreja, como indica a Constituição Dogmática *Dei Verbum*, do Concílio Vaticano II (DV, 12), na exposição do sentido do texto. Recorre-se ainda a perspectivas teológicas católica, luterana e reformada do século XVI como modo de auxiliar numa compreensão ecumênica do texto, isto é, que responda mais exatamente à verdade da perícope estudada (UR, 10). Pretende-se, com este estudo, responder a um dos perigos que ameaçam a vida espiritual dos fiéis, ou seja, o neo-pelagianismo, e assim colaborar para o crescimento da santidade no mundo contemporâneo.

## 1 Contexto da Carta aos Colossenses

### 1.1 Literário

Tomás de Aquino (2012, n. 1-2) inicia o seu comentário à carta aos Colossenses correlacionando o seu escopo ao de Efésios e Filipenses em uma estrutura tripartite e eclesiológica: a Igreja una (Efésios) deve crescer (Filipenses), e a sua conservação é a matéria de que trata Paulo nesta carta. Disto derivam-se quatro teses: (a) o gênero literário é o epistolar; (b) a carta deve ser lida em conjunto com as outras cartas da prisão, ainda que Tomás não cite Filêmon; (c) o propósito da carta é doutrinário e pastoral; (d) o autor do texto é Paulo. Analisemos cada

uma delas como uma etapa prévia e necessária a um exame detalhado do contexto literário de Colossenses.

Quanto à primeira tese, Paulo, de fato, comunica-se fazendo uso de apenas um gênero literário, o de cartas (o *epistolário*), algo convencional em sua época. Suas cartas são circunstanciais, espontâneas e contextuais, geralmente destinadas a uma comunidade e poucas vezes a uma pessoa (Gonzaga; Belem, 2021, p. 8-12; Pearson; Porter, 1997, p. 151; Porter, 1997, p. 539–541; Reece, 2017, p. 33-43).

Quanto à segunda tese, a relação literária entre Colossenses e Efésios é intrigante. Não somente há paralelos claros entre versículos, veja-se, por exemplo, Cl 1,14||Ef 1,7 e Cl 1,25||Ef 3,2, mas também esta parece usar o estilo, os conceitos e a linguagem daquela, inclusive a concordância *ipsis litteris* em Cl 4,7-8 e Ef 6,21-22. Essa interdependência, ainda que não negue as diferenças importantes entre as cartas, indica uma visão de mundo e preocupações semelhantes entre as comunidades de Colossas e de Éfeso, e representa uma etapa aproximada do desenvolvimento teológico paulino entre ambas (MacDonald, 2008, p. 46-47). Isso pode ser descrito sobretudo a partir da cristologia e da eclesiologia da carta, em que Cristo é plenamente divino, e existe antes de todas as coisas (Cl 1,15-17||Ef 1,20-21), e é a cabeça de um Corpo, a Igreja, designada como uma entidade universal, e não simplesmente como algo local (Cl 1,18.24||Ef 1,21-23) (Beale, 2019, p. 84-88; Horgan, 2018, p. 607).

Quanto à terceira tese, Colossenses enquadra-se justamente no padrão paulino de uma divisão doutrinária (Cl 1,3-3,4) e parenética (Cl 3,5-4,6), ao redor da qual há uma dupla saudação (Cl 1,1-2; 4,7-18) (Gonzaga; Belem, 2021, p. 11-12). Heil (2010, p. 13-37) demonstra que a carta está dividida em dez microunidades quiásticas definidas a partir de paralelismos verbais precisos no texto, e que formam um padrão estrutural macro-quiástico, também identificado por outros intérpretes da carta (Garland, 1998, p. 44-46; Hamm, 2013, p. 405-407). Mais do que a função organizacional dessa estrutura literária, pela qual a audiência percebia, até inconscientemente, a dinamicidade do conteúdo a partir de uma introdução até o ponto central do texto, seguido pela conclusão que retoma, pelo paralelismo verbal, os aspectos iniciais que levaram àquele ponto, ela tem uma função pedagógica. Através dela, a memorização do conteúdo era auxiliada, e mesmo a audiência moderna pode ser beneficiada quanto à exegese do texto: a estrutura literária permite acompanhar o fluxo retórico do argumento, e identificar as palavras mais

importantes em cada unidade quiástica (Heil, 2010, p. 14-15). Neste sentido, a macroestrutura de Colossenses e as microestruturas no contexto imediato e doutrinal de Cl 1,24, com a identificação dos paralelismos, podem ser identificados da seguinte forma e estrutura (Hamm, 2013, p. 406-407; Heil, 2010, p. 16-23), tomando a tradução a partir da Bíblia de Jerusalém (2003):

**A** Saudação; Paulo, apóstolo por vontade de Deus (Cl 1,1-2)

**B** Ação de graças a Deus para que os colossenses andem na sabedoria (Cl 1,3-14)

> **A:** *Damos "εὐχαριστοῦμεν/*graças*" ao Deus e "πατρί/Pai" de nosso Senhor Jesus Cristo, sempre orando por vós, depois que ouvimos acerca da vossa fé em Cristo Jesus e do "ἀγάπην/*amor*" que "ἔχετε/tendes" a todos os "ἁγίους/*santos*",*
>
> **B:** *pela esperança que vos está reservada nos céus. Dela já ouvistes o anúncio da Palavra da Verdade, o Evangelho, que chegou até vós, e que em "παντί/*todo*" o mundo "καρποφορούμενον καὶ αὐξανόμενον/*produz frutos e crescendo*", como também entre vós, "ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσατε/* desde o dia em que ouvistes*" e "ἐπέγνωτε /*compreendestes*" em sua verdade a graça de "θεοῦ/*Deus*".*
>
> **C:** *Nela fostes instruídos por Epafras, nosso querido companheiro de serviço, que nos presta ajuda, como fiel ministro de Cristo, e é quem nos deu a conhecer vosso amor no Espírito.*
>
> **B':** *Por isso, também nós, "ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσαμεν/*desde o dia em que o ouvimos*", não cessamos de orar por vós e de pedir que sejais levados ao pleno "ἐπίγνωσιν/*conhecimento*" da vontade de Deus, com toda sabedoria e discernimento espiritual. Assim andareis de maneira digna do Senhor, fazendo "παντί/*tudo*" o que é do seu agrado, "καρποφοροῦντες/*dando frutos*" em boas obras "καὶ αὐξανόμενοι/*e crescendo*" no "ἐπιγνώσει/*conhecimento*" de "θεοῦ/*Deus*", animados de eficaz energia segundo o poder da sua glória, para toda constância e longanimidade,*
>
> **A':** *com alegria dando "εὐχαριστοῦντες/*graças*" ao "πατρὶ/*Pai*", que vos fez capazes de participar da herança dos "ἁγίων/*santos*" na luz. Ele nos arrancou do poder das trevas e nos transportou para o Reino do seu Filho "ἀγάπης/*amado*", no qual "ἔχομεν/*temos*" a redenção – a remissão dos pecados.*

**C** O Evangelho pregado a toda a criatura sob os céus (Cl 1,15-23)

**A:** *Ele é a Imagem do Deus invisível, o Primogênito de "πάσης κτίσεως/*toda criatura*", porque nele foram criadas todas as coisas, nos "οὐρανοῖς/*céus*" e na terra, as visíveis e as invisíveis: Tronos, Soberanias, Principados, Autoridades, tudo foi criado por ele e para ele. É antes de tudo e tudo nele subsiste.*

**B:** *É a cabeça da Igreja, que é o seu "σώματος/*Corpo*". É o Princípio, o primogênito dos mortos, tendo em tudo a primazia, pois nele aprouve a Deus fazer habitar toda a Plenitude e "ἀποκαταλλάξαι/*reconciliar*" por ele e para ele todos os seres,*

**C:** *os da terra e os dos céus, realizando a paz pelo sangue da sua cruz.*

**B':** *Vós éreis outrora estrangeiros e inimigos, pelo pensamento e pelas obras más, mas agora, pela morte, ele vos "ἀποκατήλλαξεν/*reconciliou*" no seu "σώματι/*corpo*" de carne, entregando-o à morte para diante dele vos apresentar santos, imaculados e irrepreensíveis,*

**A':** *contanto que permaneçais alicerçados e firmes na fé e sem vos afastar da esperança do Evangelho que recebestes e que foi anunciado a "πάσῃ κτίσει/*toda criatura*" que vive debaixo do "οὐρανόν/*céu*", e do qual eu, Paulo, fui feito ministro.*

**D** A instrução e a advertência a toda a criatura na sabedoria (Cl 1,24-2,5)

**A:** *Agora "χαίρω/*regozijo-me*" nos meus sofrimentos por vós, e completo o que falta às tribulações de Cristo em minha "τῇ σαρκί/*carne*" pelo Seu Corpo, que é a Igreja. Dela me tornei ministro, por encargo divino a mim confiado a vosso respeito, para levar a bom termo o anúncio da "λόγον/*Palavra*" de Deus,*

**B:** *o "μυστήριον/*mistério*" "ἀποκεκρυμμένον/*escondido*" desde os séculos e desde as gerações, mas agora manifestado aos seus santos. A estes quis Deus tornar conhecida qual é entre os gentios a "πλοῦτος/*riqueza*" da glória deste "μυστηρίου/*mistério*", que é Cristo em vós, a esperança da glória! Esse Cristo nós o anunciamos, advertindo os homens e instruindo-os em toda "σοφίᾳ/*sabedoria*", a fim de apresentá-los todos, perfeitos em Cristo.*

**C:** *Para isso me esforço e "ἀγωνιζόμενος/*luto*",*

**D:** *"ἐνέργειαν/*sustentado*"*

**D':** *pela sua poderosa energia que "ἐνεργουμένην/*opera*" em mim.*

**C':** *E quero que saibais como é grande a "ἀγῶνα/*luta*" em que me empenho por vós e pelos de Laodiceia, e por todos quantos não me conhecem pessoalmente,*

**B':** *para que sejam confortados os seus corações, unidos no amor, e para que eles cheguem à "πλοῦτος/*riqueza*" da plenitude do entendimento e à compreensão do "μυστηρίου/*mistério*" de Deus, no qual se acham "ἀπόκρυφοι/*escondidos*" todos os tesouros da "σοφίας/*sabedoria*" e do conhecimento.*

**A':** *"λέγω/*Digo*" isto para que ninguém vos engane com argumentos capiciosos, pois embora esteja ausente "τῇ σαρκί/*no corpo*", no espírito estou convosco, "χαίρων/*alegrando-me*" ao ver a vossa boa ordem e a firmeza da vossa fé em Cristo.*

**E** Viver em Cristo, no qual foram mortos e ressurrectos (Cl 2,6-23)

**E'** Foram mortos e ressurrectos com Cristo para viver como outrora (Cl 3,1-7)

**D'** Na sabedoria, instruir e advertir uns aos outros (Cl 3,8-16)

**C'** Há um mestre nos céus, Cristo (Cl 3,17-4,1)

**B'** Orar pelo apóstolo e andar na sabedoria (Cl 4,2-6)

**A'** Confiança na vontade de Deus (Cl 4,7-18)

Quanto à quarta tese, não obstante as cartas de Paulo tenham sido aceitas desde o princípio no cânone do Novo Testamento, ainda há debates a respeito da autenticidade paulina de Colossenses (Gonzaga, 2017, p. 25). As razões dos questionamentos não se referem tanto à convenção antiga romana e grega de um autor ditar o conteúdo de uma carta a um escriba, que gozavam de uma certa liberdade na estruturação e escolha das palavras durante a composição do documento, mas a diferenças de estilo e vocabulário em relação às cartas autenticamente paulinas (*protopaulinas*). Ainda que Colossenses contenha uma assinatura autográfica (Cl 4,18), feita "τῇ ἐμῇ χειρί/*com o próprio punho*", pode-se aludir a uma tentativa de fornecer uma autoridade apostólica a um trabalho de um discípulo de Paulo, como Timóteo (Reece, 2017, p. 43).

Essas diferenças também são indicadas por Dunn (1996, p. 35-39) ao confirmar a probabilidade maior da autoria de Colossenses por parte de um discípulo do círculo mais próximo de Paulo, entre as quais: (a) técnica retórica, linha de pensamento e conteúdo teológico diversos das cartas autênticas (transição entre uma teologia de Paulo e uma teologia pós-paulina); e (b) sobreposição de Colossenses e Efésios, algo aludido acima. Não obstante, Dunn (1996, p. 41) localiza a escrita da carta durante o aprisionamento de Paulo em Roma, por volta do ano 60 d.C. Beale

(2019, p. 77-83) não julga como convincentes as razões para uma autoria pseudônima de Colossenses, e localiza a escrita da carta ainda no início da década de 50 d.C., durante o aprisionamento de Paulo em Éfeso. Hamm (2013, p. 390-403) concorda em datar a carta no início da década de 50 d.C., em Éfeso; enquanto Moo (2021, p. 72) favorece a escrita da carta em Roma, no início da década de 60 d.C. Ambos os autores, contudo, favorecem a autoria paulina de Colossenses, como também Beale (2019, p. 83) e Wright (2021, p. 131), contrários à tendência da maioria dos pesquisadores (Getty; Osiek, , 2011, p. 478; Tönsing, 2020, p. 3), que defendem que a carta é deuteropaulinas, vinda de um discípulo, da escola paulina, em período mais tardio, o que ainda não pode ser descartado como possibilidade aceita (Gonzaga, 2017, p. 19-41).

### 1.2 Histórico

Tomando por mais provável a escrita da carta aos Colossenses em Roma, no início da década de 60 d.C., pode-se então proceder brevemente ao seu contexto histórico. Ela é escrita aos cristãos, oriundos na maior parte da gentilidade, de Colossas, cidade localizada no vale do Lico, ao sul da província romana da Ásia (atual Turquia), local com uma quantidade significativa de judeus e sinagogas, aproximadamente a 18 km de Laodiceia, a maior cidade daquela região. O culto a Dionísio era bastante importante na cidade e a prática de ações mágicas, de vícios e de crimes era algo socialmente familiar aos colossenses (Cadwallader, 2023, p. 354.374-376). O Evangelho chegou até Colossas mediante a pregação de Epafras, e não a de Paulo, ainda que aquele seja tido por este como um companheiro e ministro de Cristo (Cl 1,7), e provavelmente tenha escutado a pregação de Paulo em Éfeso (At 19,10) (Pao, 2012, p. 62-66).

Após, contudo, ter crido no Evangelho, aspectos distintivos do judaísmo estiveram presentes na comunidade cristã de Colossas (Cl 2,11-23), dentre os quais a prática da circuncisão e a observância do calendário judaico, mas também o misticismo, o culto aos anjos e a ascese (Barnett, 2008, p. 43) Isto pode ter sido uma das razões que motivou Epafras a retornar a Paulo (Fm 23) para comunicar-lhe a situação de seus concidadãos na igreja que ele fundou (Cl 4,12). Neste sentido, a carta aos Colossenses tem como um dos propósitos responder à "filosofia colossense" (Cl 2,8), isto é, aos ensinamentos falsos que ameaçavam a comunidade, os quais, provavelmente, eram oriundos de alguma das sinagogas de Colossas (Dunn, 1996, p. 29-34).

## 2 Exegese de Colossenses 1,21-24

### 2.1 Segmentação e tradução

Gonzaga e Belem (2021, p. 25-26) inserem o trecho de Cl 1,21-23 (vide quadro abaixo) na parte doutrinária de Colossenses, cujo tema central é a obra de Cristo por nós, enquanto o v. 24 dá início à obra apostólica, que se faz em Cristo. Se nos v. 15-20 há a afirmação do primado absoluto de Cristo, os v. 21-24 servem de suplemento soteriológico do que implica no presente, mas também em relação ao passado e ao futuro, a obra de Cristo pelos colossenses, e isto mediante a pregação do Evangelho. Esta estrutura, portanto, serve de anúncio ao conteúdo do resto da carta: v. 21-22 corresponde à exposição a respeito da santidade dos colossenses em Cl 3,1-4,1; o v. 23a aponta para a fidelidade ao Evangelho que foi ouvido em Cl 2,6-23; por fim, o v. 23b conecta-se aos esforços de Paulo pela pregação do mistério de Cristo, a começar do Cl 1,24–2,5 (Aletti, 2011, p. 112).

| Texto grego de Cl 1,21-23 (NA28) | Tradução portuguesa |
|---|---|
| [21] Καὶ ὑμᾶς ποτε ὄντας ἀπηλλοτριωμένους καὶ ἐχθροὺς τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς, | [21] E vós outrora sendo estrangeiros e inimigos no entendimento em todas as obras más, |
| [22] νυνὶ δὲ ἀποκατήλλαξεν ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου παραστῆσαι ὑμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους κατενώπιον αὐτοῦ, | [22] **Agora**, porém, reconciliou no corpo de sua carne, por meio da morte para apresentar a vós, santos, inculpáveis e irrepreensíveis diante dele, |
| [23] εἴ γε ἐπιμένετε τῇ πίστει τεθεμελιωμένοι καὶ ἑδραῖοι καὶ μὴ μετακινούμενοι ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ εὐαγγελίου οὗ ἠκούσατε, τοῦ κηρυχθέντος ἐν πάσῃ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν, οὗ ἐγενόμην ἐγὼ Παῦλος διάκονος. | [23] Se de fato permaneceis na fé, alicerçados e firmes, não sendo removidos da esperança do Evangelho que ouvistes, que foi proclamado em toda a criação, debaixo do céu, do qual tornei-me eu, Paulo, servidor (ministro). |
| [24] Νῦν χαίρω ἐν τοῖς παθήμασιν ὑπὲρ ὑμῶν καὶ ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ σαρκί μου ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία, | [24] **Agora** me alegro nos sofrimentos por vós e preencho (*completo*) as coisas que restam (*faltam*) dos sofrimentos de Cristo, em minha carne, pelo seu corpo, que é a Igreja. |

Fonte: Texto grego da NA28 (Nestle-Aland, 2012, p. 614); tradução e tabela dos autores.

## 2.2 Perspectivas teológicas no período da reforma

Da mesma forma que Tomás de Aquino, o cardeal Caetano (1469-1534), além de se dedicar à escrita de obras filosóficas e teológicas, dedicou-se também, sobretudo por ocasião do movimento luterano, a escrever comentários a todas as cartas atribuídas a Paulo. O texto latino que optamos em fazer uso nesta síntese é a edição de 1558 de seus comentários editados em *Lyon* (Lião, na França). Para ele (De Vio, 1558, p. 302), após explicar o fruto da graça de Cristo cabeça no v. 20, a reconciliação de todas as criaturas, e que é o gênero, Paulo passa a explicar, nos versículos seguintes, a espécie deste gênero, isto é, o fruto daquela mesma graça nos gentios. Diz ele que, de Cristo cabeça, são comunicadas aos gentios três coisas: a graça que santifica, as aflições e a esperança da glória.

Antes, longes de Deus na idolatria, inimigos dele, os colossenses, não somente pelas obras más, mas ainda pela mente, parte suprema da alma, que ama e procura o que é mau (v. 21). Agora, porém, eles são todos reconciliados pela morte de Cristo, cabeça da Igreja, no corpo de sua própria carne, isto é, no seu corpo natural, e não em seu corpo místico. E isto para apresentá-los, os gentios, santos, isto é, limpos do pecado, imaculados e irrepreensíveis, ou seja, não somente limpos de seus pecados passados, mas também inacusáveis diante do juízo de Deus nos atos subsequentes (v. 22).

Entretanto, continua Caetano (De Vio, 1558, p. 302-303), para que os colossenses não compreendam que o fruto da graça de Cristo não requer a devida cooperação, Paulo afirma ser necessário o concurso dela ao dizer para que permaneçam na fé de modo firme e estável. Além disso, não é suficiente somente perseverar com firmeza na fé; exige-se ainda imobilidade na esperança do Evangelho, que é a esperança da bem-aventurança futura. Que a fé e a esperança sejam necessárias com firmeza e imobilidade se justifica porque ambas sustentam a caridade. O Evangelho, contudo, é aquele que eles ouviram, a diferença de algum outro, como Paulo afirma em Gálatas, e que foi comunicado a todo o gênero humano, e do qual Paulo é ministro. É a este que eles devem perseverar (v. 23).

Quanto ao v. 24, Paulo agora trata do complemento da paixão de Cristo em seu corpo místico. Dito de outro modo, Cristo reconciliou não somente em sua carne própria, mas agora, pelos apóstolos e mártires

que são seus membros, suplementa o que resta das aflições. Portanto, reconciliados por Cristo em carne própria e pelas aflições do apóstolo por causa de e em Cristo, enquanto ministro do Evangelho, Paulo se alegra nos sofrimentos pelos membros de Cristo, alegria que comprova a veracidade e a autenticidade de seu ministério. Que ele afirme completar em sua carne o que falta à paixão de Cristo, contudo, não significa que haja uma diminuição da obra de Cristo, mas que ele sofre na carne de seus membros, que com ele fazem um só corpo, até que se complete a medida predefinida das aflições, e isto para benefício da Igreja, isto é, para a vitalidade desse mesmo Corpo.

Calvino (1851, n. 5.2.5) concorda com Caetano ao afirmar que a perícope trata da aplicação particular de uma doutrina geral previamente ensinada. Ele, contudo, interpreta que todos aqueles que estão separados de Cristo são "estrangeiros e inimigos" (v. 21), inteiramente em desacordo com Deus. As "obras más" são efeitos do ódio que está no coração dos colossenses, mas que serve para todos, pois todos possuem a mesma natureza humana. O Filho de Deus, por outro lado, assumiu essa natureza humana em vista a ser o mediador da humanidade, e pela sua morte sacrificial fez propiciação por nós em vista a nos apresentar santos (v. 22). Esta é a parte principal da salvação dos filhos e filhas de Deus, que consiste em um duplo aspecto: a remissão dos pecados, remitidos pela morte de Cristo, e a regeneração espiritual, pelo dom do Espírito que nos renova na imagem de Deus (*imago Dei*). Calvino faz questão de reforçar que o ser humano recebe, simultaneamente e inseparavelmente, a justiça gratuita em Cristo e a regeneração do Espírito (Calvin, 1851, n. 5, 2, 5). Ele entende a santidade, contudo, como algo incipiente, que não será perfeita até que Cristo apareça no fim e restaure todas as coisas.

Prosseguindo ao v. 23, Calvino nota a exortação à perseverança na pureza do Evangelho para que a graça conferida não seja vã. Ele, entretanto, vê na afirmação "τεθεμελιωμένοι καὶ ἑδραῖοι/*alicerçados e firmes*" como um ensinamento de segurança na fé, no sentido de que ela tem uma firmeza inabalável, que não abre espaço, por exemplo, para dúvidas a respeito de se estar em estado de graça ou da perseverança final. Os colossenses, além disso, estarão estabelecidos na fé caso não sejam removidos da esperança do Evangelho, isto é, por meio dele, e que é a esperança na salvação eterna, e que eles ouviram, a despeito de outros falsos evangelhos, e ao qual Paulo prega com autoridade apostólica e vinculante à fé (Calvin, 1851, n. 5, 2, 5). Por fim, no v. 24, Paulo se alegra em seu apostolado por causa dos bons frutos, porque ele participa

da cruz de Cristo por causa do Evangelho em vista a que os colossenses participem com Cristo da ressurreição.

Calvino entende a afirmação "preencho (*completo*) as coisas que restam (*faltam*) dos sofrimentos de Cristo" no sentido de que há uma unidade entre Cristo e os seus membros, de modo que como Cristo sofreu uma vez em sua própria pessoa, ele sofre diariamente em seus membros até que se complete os sofrimentos que o Pai decretou para o corpo dele, a Igreja. Estes sofrimentos são vantajosos para a toda a Igreja, para sua vitalidade enquanto adornada pela doutrina do Evangelho (Calvin, 1851, n. 5, 2, 6).

De modo mais sucinto, também Melanchthon (1989, p. 43-44) comenta a carta aos Colossenses. No texto em análise, ele realiza comentários aos v. 23-24. Quanto ao primeiro, Melanchthon (1989, p. 43) afirma que Paulo trata de estabelecer a circunstância para que os benefícios do Evangelho venham até o ser humano. Segundo ele, os colossenses são remidos se permanecerem firmes na fé, isto é, eles obtêm o perdão dos pecados se tiverem crido que os seus pecados foram perdoados por causa de Cristo. Quanto ao v. 24, ele comenta brevemente que os sofrimentos dos cristãos são os sofrimentos de Cristo, de modo que "falta algo aos sofrimentos de Cristo desde que restem pessoas que sofram" (Melanchthon, 1989, p. 43).

### 2.3 Comentário exegético e teológico

Dentre as variantes textuais presentes em Colossenses, percebe-se, com certa frequência, a inserção de palavras ou trechos paralelos de Efésios no texto de Colossenses, a exemplo de manuscritos gregos que trazem o acréscimo da expressão "pelo seu sangue" em Cl 1,14 ("no qual temos a redenção – a remissão dos pecados"), e que harmoniza com Ef 1,7 (Metzger; Ehrman, 2005, p. 258). Não obstante, ainda que o texto da NA28 indique inserções no v. 23 ("τῇ/*na*", veja-se, por exemplo, D, K, L, P, (ϰ) etc.) e no v. 24 ("μου/*minha*", no masuscritos 81. 323. 326, na Vulgata e na tradição siríaca *harklensis* etc.), Metzger (1971, p. 621) destaca, no trecho estudado de Cl 1,21-24, como conflito textual apenas as opções alternativas a "ἀποκατήλλαξεν/*reconciliou*", no v. 22, e presentes em diferentes manuscritos, como B, 104, a transliteração latina de Irineu etc. São elas: "ἀποκατήλλαγητε/*foram reconciliados*"; "ἀποκαταλ[]γητε/*são reconciliados*"; "ἀποκαταλλαγεντες/*tendo sido reconciliados*"; "ἀποκατήλλακταν/*reconciliou*". Dado, contudo, que há um

consenso quanto a ἀποκατήλλαξεν ser a variantes de maior peso, tendo presente que "os manuscritos devem ser pesados e não contados" (Gonzaga, 2015, p. 222), e mais antiga recuperável da transmissão textual de Colossenses, havendo uma preponderância de testemunhos manuscritos quanto ao seu uso, concorda-se como possivelmente sendo a variante original (Foster, 2016, p. 204-205; Metzger, 1971, p. 622). Quanto à proposição de Balabanski (2019, p. 93-94), de traduzir, no v.23: "εἴ γε ἐπιμένετε/*sendo então assim, permanecei*", deve-se dizer que tomar εἴ γε como "se de fato" parece ser menos problemático, enquanto condição do propósito do v. 22 ("para apresentar a vós, santos, inculpáveis e irrepreensíveis diante dele").

Os v.21-23, que servem de contexto imediato ao v. 24, encontram paralelos nas cartas autenticamente paulinas (Rm 12,1-2; 2Cor 5,14-21; Gl 4,8-11; 1Ts 3,11-13) (Francis, 1984, p. 302-303). O estado antigo (2Cor 5,17), de desconhecimento de Deus (Gl 4,8), conformado a este mundo (Rm 12,2), é contraposto ao estado de nova criação (2Cor 5,17), de conhecimento de Deus (Gl 4,9), de renovação da mente (Rm 12,2), nos v. 21-22 a partir da partícula temporal "ποτε/*outrora*" e do advérbio "**νυνὶ**/*agora*". Se, outrora, os colossenses, oriundos da gentilidade, eram "ἀπηλλοτριωμένους/*estrangeiros*" (veja-se o uso desta palavra na LXX, como em Jó 21,29 e Sl 58,3), alienados, separados, excluídos, de Deus "ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς/*nas obras más*", agora, "διὰ τοῦ θανάτου/*por meio da morte*" de Cristo, "ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ/*no corpo de sua carne*", Deus os "ἀποκατήλλαξεν/*reconciliou*", "realizando a paz pelo sangue da sua cruz" (conforme a estrutura quiástica B-C-B', nos v.20-21). De fato, apesar da irregularidade sintática, o v. 21 é uma oração subordinada, servindo de objeto a "ἀποκατήλλαξεν/*reconciliou*", de onde decorre tratar-se dos colossenses, sendo Deus o sujeito da ação verbal (B-B'), aquele que reconcilia, e isto em um contexto sacrificial ("no corpo de sua carne, por meio da morte") (Beale, 2019, p. 520-530); Hamm (2013, p. 459), por outro lado, não tem certeza a respeito de quem seja o sujeito de "reconciliou", apesar de que o paralelismo com 2Cor 5,18-19, da reconciliação de Deus através Cristo, parecer confirmar a interpretação proposta. A partir do contexto imediato (v. 14), trata-se da "μετέστησεν/*transposição*", operada por Deus, das trevas para o "βασιλείαν/*reino*" de Cristo, no qual – a partícula "ἐν/*em*" é instrumental – os colossenses possuem a redenção, isto é, o perdão dos pecados (MacDonald, 2008, p. 257-269; Pao, 2012, p. 398-402).

A microunidade quiástica em Cl 1,15-23 permite identificar ainda uma segunda progressão: de uma "ἀποκαταλλάξαι/*reconciliação*" de todos os seres para uma reconciliação individual (v. 22), ambas por Cristo e para Cristo. A primazia dele (v. 19) abarca todas as coisas, inclusive a vida dos colossenses (Schweizer, 1987, p. 86-87). Trata-se, portanto, de uma aplicação da doutrina da reconciliação geral (Cothenet, 1994, p. 22-23). Essa reconciliação individual, mediante a morte de Cristo, tem como fim "παραστῆσαι/*apresentar*" os destinatários de Colossas "ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους/*santos, inculpáveis e irrepreensíveis*" a Deus, isto é, para que eles sejam santos, inculpáveis e irrepreensíveis diante de Deus. Esse propósito tem como condição ("εἴ/*se*"), reforçado pelo uso da partícula enclítica "γε/*de fato*", a "permanência/ἐπιμένετε", ou seja, estar solidamente firmado (Louw; Nida, 2013, p. 338), na fé e na esperança "τοῦ εὐαγγελίου/*do Evangelho*", isto é, suscitada pelo Evangelho, em contraposição à dubiedade do erro (Ef 4,14).

A carta aos Romanos auxilia na compreensão tanto dessa condição quanto ao papel do Evangelho para a fé e a esperança. Neste caso: (1) o "Εὐαγγέλιον/*Evangelho*"[1] é o "δύναμις/*poder*" de Deus para a salvação do que "πιστεύοντι/*crê*" (Rm 1,16); (2) a fé vem "ἐξ/*de*" ouvir a boa nova de Cristo (Rm 10,17); (3) os que creem em Cristo são justificados e estão em paz com Deus (Rm 5,1b), conforme antevisto em Cl 1,20 comentado; (4) Esta paz consiste na reconciliação com Deus, de quem outrora era inimigo, pela morte de Cristo (Rm 5,10-11), conforme o texto de Cl 1,21-22, comentado; (5) e com a fé há a esperança escatológica da glória de Deus (Rm 5,2.4), e com elas o reconciliado está "ἑστήκαμεν/*firme*" (no tempo perfeito, indicando uma ação com efeito contínuo) em uma condição de graça (Matera, 2010, p. 390-398), conforme antevisto em Cl 1,23. Deste modo, estar firme na fé, que opera pela caridade (Gl 5,6), e na esperança, que não desaponta porque já experiencia a caridade (Rm 5,5), é a condição para ser irrepreensível e santo diante de Deus.

Wright (1986, p. 222-224) argumenta que κηρυχθέντος deve ser traduzido, levando em conta o aoristo, por "foi proclamado", e, de fato, esta foi a opção escolhida por parecer estar mais de acordo com o contexto da reconciliação de toda a criatura. Deus reconciliou a todos

[1] O conteúdo do Evangelho, na perspectiva de Tomás de Aquino, é este: (a) a união do ser humano com Deus e (b) o fim bem-aventurado para o qual ele foi criado. A união em (a) é tripla: em Cristo há a união de Deus e do homem; pela filiação adotiva decorre a união de Deus e do homem; essa filiação será consumada na bem-aventurança eterna (Levering, 2014a, p. 121-122).

(v. 20) mediante a morte de Cristo (v. 20.22), e Paulo se fez "διάκονος/*ministro/servidor*" deste Evangelho, desta mensagem, de reconciliação (2Cor 5,18-20) com validade universal; trata-se do primeiro caso no Novo Testamento em que Paulo é designado não como servidor "de Cristo" ou "de Deus", mas como servidor "do Evangelho" (Summey, 2008, p. 312). Que a mesma palavra "διάκονος/ministro" seja usada por Paulo tanto aqui, no v. 23, quanto no v. 7, referindo-se a Epafras, parece indicar ou um reforço à autoridade daquele que está a frente da comunidade dos colossenses, enquanto representante de Paulo, e de sua pregação, ou um uso sem um conteúdo técnico fixo, mas simplesmente indicativo de alguém encarregado de pregar o Evangelho (MacDonald, 2008, p. 267-269; Wright, 1986, p. 224). Parece ser menos problemática a primeira opção, visto que "διάκονος/ministro/*servidor*" é frequentemente usado por Paulo para se referir àqueles que se dedicam à pregação do Evangelho enquanto ministros da Igreja (Summey, 2008, p. 312).

Diferentemente da contraposição dos v. 21-22, o "νῦν/*agora*", do v. 24, faz referência a uma situação presente de Paulo. Os "παθήμασιν ὑπὲρ ὑμῶν/*sofrimentos por vós*", os colossenses, nos quais ele se "χαίρω/*alegra*", decorre de Paulo ter se tornado ministro do Evangelho, conforme o v. 23. Beale (2019, p. 659) recorda que o "por vós" equivale a "para o vosso benefício", isto é, dos colossenses e da Igreja; enquanto que Schweizer (1987, p. 92) considere que a expressão "pelo seu corpo, que é a Igreja" seja alheia a Paulo. Não parece haver uma disputa relevante quanto ao sentido universal de "ἐκκλησία/*Igreja*" nesse trecho, identificada como o "**σῶμα**/*corpo*" de Cristo (Dettwiler, 2015, p. 344-345). Há, por outro lado, algumas palavras que se destacam no v. 24. O léxico de Bauer (Danker, 2000, p. 86.304.747.1044) traduz "ἀνταναπληρῶ/*completo*" por "suplemento", e indica que "ὑστερήματα/*faltam*" alude a uma falta daquilo que é necessário. Além disto, observa que o termo "θλίψεων/*sofrimentos*" também traz consigo a ideia de aflição, tribulação. O léxico, então, interpreta esse trecho desta forma: Paulo suplementa os sofrimentos que o próprio Cristo sofreria caso procedesse à missão apostólica. Esta interpretação é a mesma de Hendriksen (1990, p. 103). Acontece, contudo, que θλίψεων é usado no Novo Testamento em referência aos sofrimentos daqueles que anunciam o Evangelho (At 14,22; Rm 8,35; 2Cor 1,4), não sendo predicado a Cristo em nenhum momento (Horgan, 2018, p. 613; Schweizer, 1987, p. 92-93). Deste modo, parece problemático atribuir a Paulo um sofrimento que o próprio Cristo sofreria.

Além disto, seria contrário à exposição dos v. 20.22 atribuir uma insuficiência à reconciliação de Deus pela morte de Cristo.

Barth e Blanke (1994, p. 289) afirmam que, ainda assim, permanecem as perguntas: (1) o que entender por "de Cristo" em relação aos sofrimentos? (2) o que entender exatamente por "ὑστερήματα/*falta*"? Estas mesmas perguntas são feitas pelos demais intérpretes (Horgan, 2018, p. 612-613), e a resposta destas perguntas são a razão da alegria de Paulo no início do v. 24. Barth e Blanke (1994, p. 295) sugerem a seguinte perspectiva: "ὑστερήματα/*falta*" se refere a "σαρκί μου/*minha carne*", de modo que a medida predeterminada de sofrimento atribuída a Paulo serviria de confirmação ao seu ministério. Esta posição parece contradizer o v. 23, conforme interpretação acima. Bird (2011, p. 64-68), por outro lado, sugere se tratar de uma reinterpretação cristã de uma tribulação universal antes da segunda vinda de Cristo, em que o ministério de Paulo completa o que falta ao sofrimento da Igreja para a parusia. Esta posição é a mesma de Lohse (1971, p. 69-72). Ela é problemática porque Colossenses não parece dispor de uma preocupação a respeito do fim dos tempos.

Horgan (2018, p. 613) interpreta se tratar dos sofrimentos de Paulo (como em "circuncisão de Cristo" se referir a circuncisão da comunidade, em 2,11), e o termo "ἀνταναπληρῶ/*completo*" faria referência aos sofrimentos necessários em vista ao crescimento da Igreja. MacDonald (2008, p. 282-286), por outro lado, vê uma identificação da Igreja com o Corpo de Cristo e com a comunidade dos colossenses, e propõe ser natural à linha de raciocínio do autor afirmar que Cristo continua sofrendo naqueles que creem. Estas duas interpretações parecem se coadunar com a de Beale (2019, p. 685-682), de modo que as três fornecem, em síntese, aquela que parece ser a mais provável: tratam-se dos sofrimentos de Cristo, mas em seu Corpo, a Igreja, parte dos quais Paulo participa em sua carne, enquanto membro do corpo (e que seria o sentido de "completar"), e devidos antes da segunda vinda para o benefício dos cristãos, da Igreja[2]. Schweizer (1987, p. 93) também interpreta o versículo como uma participação nos sofrimentos de Cristo, e é o que alude Garland (1998, p. 121), ao dizer que:

[2] Tomás de Aquino, na *Summa Theologiae*, ao mesmo tempo em que ensina que o sacrifício de Cristo opera a nossa salvação, sendo uma redenção do pecado (Gl 3,13), também ensina que ele é o único redentor da humanidade, ainda que os cristãos possam cooperar com a sua obra (Levering, 2014b, p. 73).

> *Os cristãos foram sepultados com Cristo, ressuscitados conjuntamente com ele, e vivificados com Ele (Cl 2,12-13.20; 3,1.3). Como o corpo de Cristo, a igreja tem uma personalidade coletiva. Se os cristãos compartilham na morte e ressurreição de Cristo, eles também compartilham em seus sofrimentos (Rm 8,17; 2Cor 1,5-6; 4,10-12; Fl 1,29; 3,10; veja-se 1Pd 4,13) e ele com os deles. Cristo, portanto, continua a sofrer em seu corpo, a igreja (veja-se At 9,4-5).*

De um ponto de vista retórico, a análise do v. 24 parece estabelecer a mesma conclusão. Ele está inserido na propositio[3] da carta (Melanchthon, 1989, p. 21), e nele pode-se ver uma dupla relação: do ministério de Paulo com a obra de Cristo, por um lado, e com a Igreja, por outro. Como Cristo sofreu em sua carne (v. 22), também Paulo sofre em sua carne (v. 24) para a reconciliação de todos. Há um paralelo, portanto, entre a obra de Cristo e a de Paulo para a reconciliação. Entretanto, há uma dessemelhança fundamental entre ambos: Cristo é a "κεφαλὴ/*cabeça*" do Corpo, da Igreja, e Paulo é apenas um membro, um "διάκονος/*servidor*/*ministro*". Se Paulo prega o "μυστήριον/*mistério*" de Cristo, conforme indicado no v. 26, Ele é o próprio mistério, escondido "desde os séculos e desde as gerações". Pode-se, portanto, estabelecer retoricamente tanto a servidão de Paulo ao mistério do Evangelho, quanto que seus sofrimentos participam na reconciliação de Deus por Cristo (Copenhaver, 2018, p. 104-105).

Decorre teologicamente desta exegese de Cl 1,21-24, levando-se em conta a Tradição da Igreja e a analogia da fé, além da unidade da Escritura (DV, 12), que há uma união profunda entre o cristão e Cristo. O cristão foi liberto do pecado mediante a morte de Cristo, que reconciliou todas as coisas, e que o reconciliou individualmente e gratuitamente ao ter respondido com fé e amor ao Evangelho pregado e ao ser batizado (Gl 3,26-27; 1Cor 12,13). Deus operou a paz mediante a entrega sacrificial de Cristo, e tornou os membros do seu Corpo, que é a Igreja, santos e inculpáveis diante do seu julgamento (1Cor 6,11; Ef 4,24), caso permaneçam

[3] O procedimento retórico divide o texto em *Exordium* (que busca tornar o destinatário atento e bem disposto ao que será lido), *Narratio* (que expõe o que se quer comunicar), *Propositio* (que é o centro da questão que se está a tratar), *Confirmatio* (que busca persuadir o leitor a assentir ao que foi exposto na *propositio*), *Confutatio* (que busca refutar as objeções levantadas), *Peroratio* (onde se repete a proposição central e os argumentos mais fortes, além de expressar emoções) (Parker, 1989, p. 20). Melanchthon (1989, p. 21), divide a carta de Colossenses no seguinte esquema: 1,1-7 (Epígrafe); 1,8-17 (*Exordium*); 1.18-3.31 (*Propositio*); 4,1-13 (*Confirmatio*); 4,14-15 (*Enarratio maioris*); 4,16-5,11 (*Enarratio minoris*).

com uma fé viva (Gl 5,6), firme, e com uma esperança certa que brota daquilo que ouviram. Os membros do seu Filho, nos quais Cristo opera e sofre, e que dele dependem em tudo, recebendo constantemente graça sobre graça, como os ramos que recebem a vida da videira (Jo 1,16; 15,5), podem servir de instrumento para a comunicação dos frutos da redenção. Isto o fazem quando, mediante sofrimentos e tribulações, propagam o Evangelho de reconciliação universal. Esta interpretação teológica parece coadunar adequadamente as perspectivas teológicas de Caetano, Calvino e Melanchthon (veja-se a seção 2.2 deste estudo), e não parece trazer pontos problemáticos com o restante do conteúdo da carta aos Colossenses e do Novo Testamento.

Ela ainda possui potencial prático para a comunidade cristã, na medida em que possibilita centrar a vivência dos fiéis na primazia absoluta de Cristo, atitude indispensável para o testemunho frutífero do Evangelho. Como afirmado por João Paulo II: "A colaboração dos crentes [na salvação] que, obviamente, exclui qualquer igualdade com Ele [Cristo], exprime-se no anúncio do Evangelho...[e] mediante a oração e o sacrifício" (1997, n. 1-2). Refletir sobre o fundamento gratuito, amoroso e sacrificial da reconciliação do homem com Deus em Cristo serve de resposta ao neo-pelagianismo atual, libertando os fiéis daquelas rígidas estruturas e normas que canalizam a compreensão errônea de que tudo depende do esforço humano, uma espécie de adoração da vontade própria, e que despoja o Evangelho de sua simplicidade e impulso (GS, 57-58).

## Conclusão

Este estudo não pretendeu, e nem pode, resolver as diversas questões relacionadas com a interpretação de Cl 1,21-24, sobretudo quanto a expressões no v. 24 discutidas há vários séculos por especialistas. Ele pôde, contudo, mediante os diversos aspectos analisados, desde o literário e semântico até o teológico, propor uma possível interpretação do texto de Colossenses que concilia não somente um método exegético claro, mas também uma aplicação teológica prática e adequada a favorecer a vida espiritual de cristãos de diferentes tradições.

Neste caso, propôs-se que, uma vez reconciliados pela morte de Cristo e feitos santos diante de Deus, na medida em que permanecem alicerçados na fé e esperança do Evangelho, os cristãos estão unidos a Cristo, e eles participam de seus sofrimentos no seu Corpo, que é a Igreja. Estes sofrimentos, experienciados na carne de cada cristão, são

uma exigência da propagação do Evangelho de reconciliação universal, que traz crescimento e vitalidade ao Corpo de Cristo.

Além desta proposição, as principais interpretações da perícope foram reunidas e criticadas do ponto de vista exegético ou teológico. Permanecem, não obstante, tensões ainda não resolvidas que decorrem da interpretação proposta. Por exemplo, qual a natureza do sofrimento de Cristo em seu Corpo, e como o fiel pode mais propriamente cooperar, mediante a graça, na vitalidade da Igreja. Estes temas poderão ser explorados em estudos exegéticos futuros, e, dado se relacionarem a questões eclesiológicas e soteriológicas, possuem um grande potencial pastoral e ecumênico.

## Referências

ALETTI, Jean-Noël. *Lettera ai Colossesi:* introduzione, versione, commento. Nuov. ed. riv. e aum ed. Bologna: EDB, 2011.

AQUINO, Tomás de. *Super ad Colossenses.* Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2012.

BALABANSKI, Vicky. Colossians 1:23: A Case for Translating ἐπιμένετε (Continue) as Imperative, not Indicative. *Tyndale Bulletin*, v. 70, n. 1, 2019, p. 85-94.

BARNETT, Paul William. Adversários de Paulo. *In:* HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph. P.; REID, Daniel G. (ed.). *Dicionário de Paulo e suas cartas.* São Paulo: Vida Nova & Paulus & Edições Loyola, 2008, p. 34-44.

BARTH, Markus; BLANKE, Helmut. *Colossians.* A New Translation with Introduction and Commentary. New York: Doubleday, 1994.

BEALE, Gregory K. *Colossians and Philemon.* Grand Rapids: Baker Academic, 2019.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 2. impr. São Paulo: Paulus, 2003.

BIRD, Michael F. *Colossians and Philemon:* A New Covenant Commentary. 1. ed. [*S. l.*]: The Lutterworth Press, 2011.

CADWALLADER, Alan H. *Colossae, Colossians, Philemon:* The Interface. 1. ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2023.

CALVIN, John. *Commentary on Philippians, Colossians, and Thessalonians.* Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 1851.

CONCÍLIO VATICANO II. Decreto "Unitatis redintegratio". *In: Compêndio do Vaticano II.* Constituições, decreto e declarações. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 309-332.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática "Dei verbum". *In: Compêndio do Vaticano II.* Constituições, decreto e declarações. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 121-139.

COPENHAVER, Adam. *Reconstructing the Historical Background of Paul's Rhetoric in the Letter to the Colossians*. London: T&T CLARK, 2018. v. 585.

COTHENET, Édouard. *Las cartas a los colosenses y a los efesios.* Navarra: Editorial Verbo Divino, 1994.

DANKER, Frederick W. (ed.). *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature.* 3. ed. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2000.

DE VIO, Tommaso. *Epistolae Pauli et aliorum apostolorum, com Actis.* Lugduni: Gasparem à Portonariis, 1558.

DETTWILER, Andreas. A epístola aos Colossenses. *In:* MARGUERAT, Daniel (ed.). *Novo Testamento.* História, escritura e teologia. São Paulo: Edições Loyola, 2015. p. 339-356.

DUNN, James D. G. *The epistles to the Colossians and to Philemon.* A commentary on the Greek Text. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1996.

FOSTER, Paul. *Colossians.* London: Bloomsbury Publishing, 2016.

FRANCIS, Fred O.; SAMPLEY, J. Paul. *Pauline Parallels.* 2. ed. Philadelphia: Fortress Press, 1984.

FRANCISCO. *Exortação Apostólica Gaudete et Exsultate.* Sobre a chamada à santidade no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2018.

GARLAND, David E. *Colossians and Philemon.* Grand Rapids: Zondervan, 1998.

GETTY, Mary Ann; OSIEK, Carolyn. Paul and his writings: Colossians. *In:* SENIOR, Donald; COLLINS, John J.; GETTY, Mary Ann. (ed.). *The*

*Catholic Study Bible.* The New American Bible. Resived Edition. 2. ed. New York: Oxford University Press, 2011. p. 478-480.

GONZAGA, Waldecir. A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia. *In:* MAZZAROLLO, Isidoro; FERNANDES, Leonardo Agostini; CORRÊA LIMA, Maria de Lourdes, *Exegese, Teologia e Pastoral, relações, tensões e desafios.* Rio de Janeiro: PUC-Rio; Santo André: Academia Cristã, 2015. p. 201-235.

GONZAGA, Waldecir. O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 55, 2017, p. 19-41. Doi: https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.29100.

GONZAGA, Waldecir. *Compêndio do Cânon Bíblico.* Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos. Rio de Janeiro: EdiPUC-Rio; Petrópolis: Vozes, 2019.

GONZAGA, Waldecir; BELEM, Doaldo Ferreira. O Uso Retórico do Antigo Testamento na Carta aos Colossenses. *Theologica Xaveriana*, Bogotá, Colombia, vol. 71, 2021, p. 1-35. Doi: https://doi.org/10.11144/javeriana.tx71.uratcc.

GORMAN, Michael J. *Introdução à exegese bíblica.* Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

HAMM, Dennis. *Philippians, Colossians, Philemon.* Grand Rapids: Baker Academic, 2013.

HARRIS, Murray J. *Colossians and Philemon.* Nashville: B&H Publishing Group, 2010.

HEIL, John P. *Colossians:* encouragement to walk in all wisdom as holy ones in Christ. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010.

HENDRIKSEN, William. *Colosenses y Filemon.* Grand Rapids, MI: Libros Desafio, 1990.

HORGAN, Maurya P. Carta aos Colossenses. *In:* BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. (ed.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo.* Novo Testamento e Artigos Sistemáticos. São Paulo: Paulus, 2018. p. 605-616.

JOÃO PAULO II. *Audiência:* Maria, singular cooperadora da Redenção. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/audiences/1997/documents/hf_jp-ii_aud_09041997.html. Acesso em: 24 jun. 2024.

LEVERING, Matthew. *Engaging the doctrine of Revelation:* the mediation of the Gospel through Church and Scripture. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2014a.

LEVERING, Matthew. *Paul in the Summa Theologiae.* Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2014b.

LOHSE, Eduard. *Colossians and Philemon.* Philadelphia: Fortress Press, 1971.

LOUW, Johannes; NIDA, Eugene. *Léxico Grego-Português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos.* Barueri: SBB, 2013.

MACDONALD, Margaret Y. *Colossians and Ephesians.* Collegeville: Liturgical Press, 2008. v. 17

MATERA, Frank J. *New Testament Theology:* Exploring diversity and unity. Louisville: Westminster John Know Press, 2007.

MATERA, Frank J. *Romans.* Grand Rapids: Baker Academic, 2010.

MELANCHTHON, Philip. *Paul's Letter to the Colossians.* Worcester: Sheffield Academic Press, 1989.

METZGER, Bruce M. *A textual commentary on the greek new testament.* London: United Bible Societies, 1971.

METZGER, Bruce M.; EHRMAN, Bart D. *The text of the New Testament:* its transmission, corruption, and restoration. 4th ed. New York: Oxford University Press, 2005.

MOO, Douglas J. *O Comentário de Colossenses e Filemom.* São Paulo, SP: Shedd, 2021.

NESTLE-ALAND (ed.). *Novum Testamentum Graece.* Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

PAO, David W. *Colossians & Philemon.* Grand Rapids: Zondervan, 2012.

PARKER, David C. Introduction. *In:* GUNN, D. M.; PARKER, D. C. (ed.). *Paul's Letter to the Colossians.* Worcester: Sheffield Academic Press, 1989.

PEARSON, Brook W. R.; PORTER, Stanley E. The Genres of the New Testament. *In:* PORTER, Stanley E. (ed.). *Handbook to Exegesis of the New Testament.* Leiden: Brill, 1997. p. 131-166.

PITRE, Brant; BARBER, Michael P.; KINCAID, John A. Paul. *A New Convenant Jew.* Rethinking pauline theology. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2019.

PORTER, Stanley E. Exegesis of the Pauline Letters, including the Deutero-Pauline Letters. *In:* PORTER, Stanley E. (ed.). *Handbook to Exegesis of the New Testament.* Leiden: Brill, 1997. p. 503-554.

REECE, Steve. *Paul's Large Letters.* v. 561. London: T&T CLARK, 2017.

SCHWEIZER, Eduard. *La carta a los Colosenses.* Salamanca: Ediciones Sigueme, 1987.

SUMMEY, Jerry L. *Colossians. A commentary.* Louisville: Westminster John Know Press, 2008.

TÖNSING, J. Gertrud. "The Spirit": Left out and then reintroduced? A study of Colossians 3:16 and Ephesians 5:18-19 in the context of the authorship debate. *Scriptura*, v. 119, n. 1, fev. 2020.

WRIGHT, Nicholas T. *Colossians and Philemon.* An introduction and commentary. v. 12. Nottingham: Inter-Varsity Press, 1986.

WRIGHT, Nicholas T. *Paulo e a fidelidade de Deus.* v. 1. São Paulo: Paulus & Academia Cristã, 2021.

Encontros Teológicos adere a uma Licença Creative Commons – Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional.

# A expressão metafórica עַז־פָּנִים ʿaz-pānîm e a configuração retórica do *discurso narrativo* em Daniel 8,23

## The metaphorical expression עַז־פָּנִים ʿaz-pānîm and the rhetorical configuration of the *narrative speech* in Daniel 8,23

*Petterson Brey*[*]
PUC-SP

*Rodrigo Serveli*[**]
Fuller

Recebido em: *22/05/2024*. Aceito em: *18/06/2024*.

**Resumo:** *"E no fim desses reinos, quando chegarem ao cúmulo os seus pecados, levantar-se-á um rei de* olhar arrogante*, capaz de penetrar os enigmas" (Dn 8,23 – BJ). Eis um dos três* lócus *da expressão* עַז־פָּנִים *ʿaz-pānîm, traduzida como* olhar arrogante – feroz catadura *(ARA) –, na Bíblia Hebraica. O presente texto propõe-se a analisar em que medida as duas ocorrências, situadas em Dt 28,50 e Pv 7,13, podem contribuir para a interpretação da retórica discursiva de Dn 8,23. Tal entrepresa, por conseguinte, se dará por meio de uma abordagem literária, norteada pelos critérios metodológicos da* análise narrativa*. No que tange à configuração artístico-literária dessa expressão, portanto, verificar-se-á suas feições metafóricas em duas dimensões: (1) na perspectiva da descrição*

* Doutor em Teologia (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, 2023). Pós-Doutorando em Ciência da Religião (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, *em andamento*). Doutorando em Filosofia (Universidade Federal de São Paulo, USP, *em andamento*). Mestre em Teologia (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, 2019). Professor de Teologia no Laboratório de Teologia, Espiritualidade e Mística (LabTEM). Membro do Grupo de Pesquisa TIAT (Tradução e Interpretação do Antigo Testamento) CNPq da PUC-SP.

E-mail: pettersonbrey@gmail.com.

** Doutorando em Ministério (Fuller Theological Seminary, Pasadena-CA, USA, *em andamento*). Mestre em Divindade (Andrews University, Berrien Springs-MI, USA, 2016). Capelão Hospitalar no AdventHealth East-Orlando, FL, USA.

E-mail: rodrigo.serveli@adventhealth.com.

*adjetiva da personagem referida por ela; (2) em vista da ação depreendida pelos atores personificados pela representação dessa imagem. Em Dt 28,50, a princípio,* עַז־פָּנִים *ʿaz-pānîm faz referência a uma nação* feroz de rosto *(ARA)* – rosto duro *(BJ) –, que é enviada por YHWH para exercer juízo sobre Israel, em virtude da violação da aliança. Todavia, em Pv 7,13, a variação* הֵעֵזָה פָנֶיהָ *heʿēzāh pāneyhā – traduzida pela ARA como* cara impudente*, e como* modo sério*, pela Bíblia de Jerusalém – remete-se à ação de uma mulher adúltera em relação a um homem que não tornou os mandamentos de Deus como a menina de seus olhos. Dada a exiguidade de episódios narrativos que se valem dessa construção metafórica, é razoável que esta, em virtude de sua precisão retórica, seja analisada como elemento literário artisticamente planejado.*

**Palavras-chave:** *Bíblia Hebraica; exegese do Antigo Testamento; análise narrativa;* עַז־פָּנִים*; chifre pequeno.*

**Abstract:** *"And at the end of these kingdoms, when their sins reach the height of their sins, a king with an arrogant look will rise, capable of penetrating the enigmas" (Dn 8,23 – BJ). Here is one of the three locus of the expression* עַז־פָּנִים *ʿaz-pānîm, translated as arrogant look – fierce snarling (ARA) – in the Hebrew Bible. This text proposes to analyze to what extent the two occurrences, located in Dt 28,50 and Pv 7,13, can contribute to the interpretation of the discursive rhetoric of Dn 8,23. Such an enterprise, therefore, will take place through a literary approach, guided by the methodological criteria of narrative analysis. Regarding the artistic-literary configuration of this expression, therefore, its metaphorical features will be verified in two dimensions: (1) in the perspective of the adjective description of the character referred to by it; (2) in view of the action taken by the actors personified by the representation of this image. In Deuteronomy 28:50, at first,* עַז־פָּנִים *ʿaz-pānîm refers to a fierce-faced nation (ARA) – hard-faced (BJ) –, which is sent by YHWH to exercise judgment on Israel, due to the violation of the Covenant. However, in Prov 7,13, the variation* הֵעֵזָה פָנֶיהָ *heʿēzāh pāneyhā – translated by the ARA as impudent face, and seriously, by the Jerusalem Bible – refers to the action of an adulterous woman in relation to a man who did not make the commandments of God as the apple of his eye. Given the paucity of narrative episodes that make use of this metaphorical construction, it is reasonable that, due to its rhetorical precision, it should be analyzed as an artistically planned literary element.*

**Keywords:** *Hebrew Bible; Old Testament exegesis; narrative analysis;* עַז־פָּנִים*; little horn.*

## Introdução

A expressão *duro semblante* (עַז־פָּנִים ʿaz-pānîm),[1] como será, aqui, traduzida, é uma das características do *chifre pequeno* (קֶרֶן־אַחַת מִצְּעִירָה

[1] Usar-se-á, ao longo do texto a transliteração das palavras e expressões em língua hebraica, seguindo o padrão da Society Biblical Literature – SBL (Alexander *et al.*, 1999, p. 25-29). Outrossim, há de se dizer que, no corpo do presente texto, optou-se

qeren-ʾaḥat miṣʿîrâ) do capítulo 8 do livro de Daniel, que aparece na parte principal da interpretação da visão, no versículo 23. Os versos 23-26, por conseguinte, parecem ser a razão da revelação (Miller, 1994, p. 234). Portanto, a compreensão correta da expressão dentro do contexto pode ser útil para o melhor entendimento desse emblemático capítulo.

Alguns estudiosos pensam que essa expressão seria uma característica física da personagem (Stefanovic, 2007, p. 316). No entanto, esta designação parece ser uma expressão idiomática (Collins; Collins, 1993, p. 339). A referência, portanto, seria a uma característica de carácter ou feição comportamental da persona do ator atuante no mundo narrado pela profecia (Stefanovic, 2007, p. 316, 317).

O termo *face* (פָּנֶה pāneh), de fato, sobretudo quando aparece modificado com prefixos ou sufixos, é normalmente empregado nas Escrituras com conotações simbólicas e/ou metafóricas (Simian-Yofre, 2001, p. 591-595). A maioria dos estudiosos entende a expressão como indício de que o *chifre pequeno* é uma entidade arrogante, orgulhosa, insolente (Baldwin, 1978, p. 178), devassa, impiedosa e inflexível (Slotki, 1951, p. 70). Todas estas ideias parecem estar relacionadas dentro do contexto do capítulo. Uma vez que nenhuma delas, necessariamente, exclui a outra, é razoável que se diga que, na verdade, elas se complementam.

Além disso, há de se levar em consideração, a partir da intertextualidade com outros contextos narrativos da Bíblia Hebraica, onde a terminologia *duro semblante* (עַז־פָּנִים ʿaz-pānîm) ocorre, quais sejam os pontos de correspondência literária que podem convergir para o entendimento da associação metafórica com a personagem referenciada, no oitavo capítulo do livro de Daniel, como *chifre pequeno* (קֶרֶן־אַחַת מִצְּעִירָה qeren-ʾaḥat miṣʿîrâ). Tal entrepresa, no entanto, não deve se limitar ao mero exame semântico de um verbete de dicionário, mas na abrangência do campo de percepção do narrador, cognoscível pela configuração do *discurso narrativo* de cada trama (Marguerat; Bourquin, 2009, p. 158-162). Porquanto, o arranjo literário das narrativas bíblicas, estabelecido pela pragmática argumentativa da narração,

pela permanência da grafia também em hebraico para fins de melhor visualização no idioma original das palavras e expressões colocadas em contraste. Pois, o jogo homógrafo paralelístico dos vocábulos em questão se constitui, na opinião dos articulistas, como um elemento retórico artisticamente planejado, que o leitor precisa ter a oportunidade de vislumbrar. Por conseguinte, no decorrer da leitura, ter-se-á a tradução das palavras e expressões em itálico (sempre que for pertinente), os termos em hebraico, seguidos da transliteração sobrescrita.

fornece, ao ouvinte-leitor, o acesso às camadas de significado implícitas nas expressões metafóricas empregadas (Alter, 2011, p. 7-15; 217-220).

A configuração estética, no âmbito das narrativas da Bíblia Hebraica, constitui-se como uma ferramenta literária artisticamente planejada em face das pretensões retóricas do narrador (Bar-Efrat, 2008, p. 64-77). A investigação exegética que os recentes estudos literários têm empreendido, em vista de se decifrar a intencionalidade artístico-retórica empregada na edição do texto canônico, são metodologicamente ajustados pela *análise narrativa* (Ska, 2009, p. 140-141). Tal abordagem, por conseguinte, assevera que conteúdo e configuração estética de um texto são indivisivelmente a própria mensagem (Berlin, 1996, p. 302).

Assim, ao deslocar-se uma locução simbólica de um contexto narrativo para outro, por meio do estabelecimento da relação entre significante e significado, deve-se reter, da locução original, o centro de referência pragmático-retórico para integrá-lo diretamente ao esquema de representação alocutário. No que se refere à expressão *duro semblante* (עַז־פָּנִים ʿaz-pānîm), pretende-se, aqui, verificar a correspondência literária de Dn 8,23 com Dt 28,50 e Pv 7,13. Dada a exiguidade de episódios narrativos que se valem dessa construção metafórica, é razoável que esta, em virtude de sua precisão retórica, seja analisada como elemento literário artisticamente planejado.

Esse empreendimento, contudo, ficará mais perceptível ao se observar preliminarmente, no âmbito literário-teológico da Torá, as feições simbólicas do substantivo *faces* (פָּנִים pānîm). Isso porque, no contexto da constituição da *aliança sinaítica*, tal vocábulo constitui a simbologia representativa da *presença* de YHWH, cuja contrafação parece estar sendo empreendida em Dn 8. Com isso, evidencia-se o contraste teológico estabelecido em torno da questão da [in]fidelidade ao SENHOR, vertida pelo comportamento do *chifre pequeno*.

## 1 Considerações preliminares acerca da simbologia do substantivo פָּנִים pānîm

A atenção, aqui, será primeiramente voltada para o substantivo *faces* (פָּנִים pānîm), cuja forma פָּנֶה pānech, relativa ao singular absoluto, é teórica e hipotética (Holladay, 2010, p. 416-417), visto que, na acepção de rosto, semblante ou face, ela ocorre sempre no plural (Hamilton,

1980, p. 727-728). Outrossim, פנה pānâ ocorre mais de duas mil vezes no texto do Antigo Testamento, sob 63 formas diferentes (Lisowisky, 1958, p. 1158-1174). A acepção de פָּנִים pānîm, que comumente pode variar entre *rosto*, *cara*, *face*, *feições*, *semblante*, entre outras, pode refletir tanto a *figura*, *superfície* ou *forma*, quanto o *aspecto* ou *gesto* da imagem (Alonso Schökel, 1997, p. 538-542), como é o caso da expressão עַז־פָּנִים ʿaz-pānîm, em Dt 28,50 e Dn 8,23, onde denota o sentido de *duro semblante*, *olhar arrogante*, *feroz catadura* ou *rosto duro*, para fazer referência a um governante *injusto* e *opressor*. No entanto, פָּנִים pānîm pode, também, fazer referência ao comportamento de Deus por meio de feições do rosto humano, bem como, em sentido cúltico, comunicar a recepção, a aprovação e/ou a permanência do SENHOR (Van Rooy, 1997, p. 637-642).

Conquanto, em relação as extensas possibilidades de uso da palavra פָּנִים pānîm, ela seja utilizada para representar as *faces* ou a *presença* de Deus, existe, também – no caso de construções frasais *nomen rectum*, onde o segundo de dois substantivos repetidos possui *status* construto –, a possibilidade de פָּנִים pānîm deslocar seu sentido de *faces* para a referência espacial de determinada *presença* (Simian-Yofre, 2001, p. 596-597). Por conseguinte, em Ex 25,30, a proximidade de פָּנִים pānîm com לְפָנַי ləpānay – ambas as palavras decorrem hipoteticamente de פָּנֶה pāneh – é um indicativo de que o significado de *pães das faces* tenha a ver com o fato de o *pão* ser colocado próximo da *presença* do SENHOR, manifestada, logo atrás da cortina, no *lugar santíssimo* do santuário (Gane, 1992, p. 181). Neste sentido, לְפָנַי ləpānay, significando literalmente *na minha face/presença*, faz referência à *presença* espacial do SENHOR.

Destarte, o fragmento frasal do segmento *na minha face*, *continuamente* (לְפָנַי תָּמִיד ləpānay tāmîd), constitui-se como um símbolo da continuidade teológica do encontro entre o SENHOR e o seu povo (Cassuto, 1967, p. 340; Alexander, 2016, p. 156; Propp, 2006, p. 397; Dozeman, 2009, p. 616-617). Porquanto, em continuidade à expressão *pães das faces* (לֶחֶם פָּנִים leḥem pānîm), a expressão *na minha face*, *continuamente* (לְפָנַי תָּמִיד ləpānay tāmîd), em Ex 25,30, denota que a aceitação dessas ofertas por parte do SENHOR estabelece uma comunhão de *mesa* duradoura entre Deus e o seu povo (Simian-Yofre, 2001, p. 597). Neste ínterim, a proximidade de *faces* (פָּנִים pānîm) com *na minha presença* (לְפָנַי ləpānay) denota que a *face* do SENHOR, também, constitui-se como objeto de esperança e expectativa humana (Van Rooy, 1997, p. 639). Por conseguinte, em perspectiva desse congraçamento recíproco, conforme consta em Nm 4,7, a *mesa* se torna

*mesa da presença* e o *pão* se torna em *pão contínuo*, ou seja, a *santidade* da *presença* do SENHOR é quem confere os sentidos teológicos aos elementos do culto, e não o contrário.

A compreensão de tal movimento da simbologia da *presença* de Deus é, por sua vez, ampliada ao se levar em consideração que o substantivo לְפָנַי ləpānay – construto plural de פָּנֶה pāneh, com preposição prefixada, que o transforma, também, em preposição – literalmente significa *diante do rosto de*, *para o rosto de*, que, em referência à pessoa de Deus, assume os sentidos de *à plena vista de*, *aos olhos de*, *à disposição de*, *na avaliação de* (Hamilton, 1980, p. 728). Destarte, o que *sacraliza* o *pão sobre a mesa* é a aceitação da oferta por parte do SENHOR, isto é, a proximidade à *santidade* dele, em contrapartida, *santifica* a oferta (Propp, 2006, p. 397). Assim, o fato de Deus não comer o *pão* santificado pela *presença* dele, devolvendo-o para ser comido pelos sacerdotes do *reino de sacerdotes* e *nação santa*, designa *pães das faces* (לֶחֶם פָּנִים leḥem pānîm) como *pão da aliança* (Gane, 1992, p. 192).

Outrossim, o vocábulo תָּמִיד tāmîd, em Ex 25,30, que ocorre mais de 100 vezes no texto do Antigo Testamento (Davidson, 1993, p. 763), abre, aqui, a oportunidade para que algumas especificidades retóricas contribuam para o entendimento acerca dos sentidos teológicos do rito do *pão sobre a mesa* na *presença* do SENHOR. Primeiramente, como substantivo, תָּמִיד tāmîd denota a ideia de *continuidade* (Tomasino, 1997, p. 302-305). Em segundo lugar, na acepção de adjetivo, o vocábulo תָּמִיד tāmîd ganha presença como *continuamente*, entretanto, mais especificamente como *ininterrupto* (Vine; Unger; White Jr, 2002, p. 81-82), como se pode observar em Ex 30,7-8, Nm 28,6 e Ez 46,15. Por fim, como advérbio – que é o caso de Ex 25,30, onde esta palavra surge pela primeira vez em todos os casos do Antigo Testamento –, o vocábulo תָּמִיד tāmîd absorve, ao mesmo tempo, o duplo sentido de *continuamente* e *continuidade*.

Esses aspectos da *continuidade* (תָּמִיד tāmîd) da *presença* (פָּנִים pānîm) do SENHOR no tabernáculo são sintomáticos da própria natureza da simbologia da habitação de Deus entre seu povo, isto é, "o conteúdo de sua habitação é fornecido na descrição do próprio tabernáculo. Deus está continuamente presente no tabernáculo portátil" (Childs, 1991, p. 540). Assim, "ter um santuário portátil também é refletir com mais precisão o Deus que ali habita" (Fretheim, 1991, p. 275). Neste ínterim, a *presença* do SENHOR não se limita ao entendimento de sua localização espacial em seu santuário entre o povo, mas, em perspectiva da simbologia que

eflui da sua *contínua mobilidade* e *ininterrupta habitação tabernacular*, estende-se teologicamente à sua *residência* no íntimo de seu povo, para que ele *habite* no mundo.

Dada a dificuldade de se imaginar a paradoxal *presença* da divindade em uma edificação feita por homens, a narrativa exodal se esforça para estabelecer uma representatividade acessível à compreensão humana, no entanto, toma cuidado para não reter – caso tentasse soar familiar demais – o potencial simbólico do mistério transcendente (Hundley, 2011, p. 39). Destarte, o emprego do jogo de palavras פָּנִים לִפָנַי pānîm ləpānay (Ex 25,30) estabelece uma concepção de *presença* que, ao evocar a ideia de *face* de figuras da realeza ou divindades (Alter, 2004, p. 463), denota um sentido de *solene reverência* (Johnstone, 2014, p. 258-260). Assim, por meio do culto do santuário, Israel pode ser assegurado da *presença* de seu Deus, bem como da *proteção* e do *sustento* que a *santidade* dela garantem (Hundley, 2011, p. 97).

## 2 Duro semblante (עַז־פָּנִים ʿaz-pānîm) em Dt 28,50 e Pv 7,13 como *lócus* referencial

A referência simbólica da expressão *duro semblante* (עַז־פָּנִים ʿaz-pānîm) será, a seguir, investigada em duas perspectivas: (1) na descrição adjetiva da personagem referida por ela; (2) em vista da ação depreendida pelos atores personificados pela representação dessa imagem. Primeiramente, em Dt 28,50, a referência narrativa aponta para uma nação que, em virtude da violação da *aliança*, é enviada por YHWH para exercer juízo sobre Israel. Em seguida, em Pv 7,13, o discursista descreve uma mulher adúltera que subverte os valores e destrói a vida do homem ingênuo, que se esquece dos mandamentos do SENHOR.

### 2.1 Deuteronômio 28,50: עַז־פָּנִים ʿaz-pānîm, uma nação feroz de rosto

Uma característica literária marcante do livro de Deuteronômio é que as passagens narrativas são visivelmente minoritárias, se tratando, portanto, de uma narração epicisante, que traz sinteticamente, na voz discursiva do protagonista, tanto a trama relatada quanto advertências explicativas acerca do enredo (Rose, 2009, p. 294-296). Além disso, em virtude da locação cênica e da fatia temporal dessa sessão narrativa estarem situadas numa encruzilhada da trama, onde o povo se encontra

fora da *terra prometida*, aguardando pela misericórdia de YHWH para conquistá-la, a sensação transmitida à audiência do *discurso narrativo* é de se estar em exílio (Polzin, 1987, p. 92). Dessa forma, a *unidade temática* do enredo converge para a fidelidade ao SENHOR e a manifestação de suas bençãos.

A pragmática casuística de *benção e maldição*, contextual a Dt 28,50, que evoca o episódio da maldição após a *queda*, em Gn 3, por desobediência às palavras de YHWH, situa retoricamente a audiência num lugar experiencial de antecipação do exílio, perpetrado por uma nação estrangeira, em caso de desobediência à Lei promulgada no Sinai (Sailhamer, 1992, p. 471). Assim, a expressão metafórica *duro semblante* (עַז־פָּנִים ʿaz-pānîm), atribuída à nação *feroz*, que viria pôr Israel em cativeiro, descreve as feições de um sistema de poder sem nenhuma consideração especial e nenhuma *face* favorável, como foi o SENHOR, ao ouvir o clamor de seu povo e o libertar da escravidão egípcia, manifestando sua *face/presença* salvadora (Alter, 2004, p. 1017). Assim, a simbologia descreve um inimigo impiedoso, inversamente proporcional à misericórdia do SENHOR, cuja atuação decorre da impiedade do povo, em um movimento contrário à fidelidade, que os conduziria às bençãos prometidas.

Nesse contexto, as expressões *pães das faces/presença* (לֶחֶם פָּנִים leḥem pānîm) e *perante mim*, *continuamente* (לְפָנַי תָּמִיד ləpānay tāmîd) em Ex 25,30, evocam, pela simbologia da palavra פָּנִים pānîm, o papel do SENHOR como aquele que propõe a *aliança*. A palavra *faces* (פָּנִים pānîm), quando relacionada ao SENHOR no tabernáculo, simboliza uma *presença* salvadora e protetora. Assim, a relação entre Ex 25,30 e Dt 28,50 pode ser observada na contraposição – evidente pelo contraste das expressões quase homógrafas: לֶחֶם פָּנִים leḥem pānîm e עַז־פָּנִים ʿaz-pānîm – entre a provisão *contínua* e a *presença* benevolente de Deus simbolizadas pelos *pães da presença* (לֶחֶם פָּנִים leḥem pānîm) e a *severidade* e *opressão* representadas pelo *rosto feroz* (עַז־פָּנִים ʿaz-pānîm) da nação estrangeira, tal como fora o regime discricionário do Egito escravista. Em Ex 25,30, a *presença* de Deus é uma fonte de sustento *contínuo* (תָּמִיד tāmîd) – simbolizado pelos *pães* (לֶחֶם leḥem) –, enquanto em Dt 28,50, a desobediência à Lei causa a substituição dessa *presença* por uma *força opressora* – simbolizada pela feição *feroz* (עַז ʿaz) –, subvertendo as promessas da *aliança* e trazendo exílio e maldição.

### 2.2 Provérbios 7,13: הֵעָזָה פָנֶיהָ he·ʿēzāh pāneyhā, uma mulher adúltera com cara impudente

O livro de Provérbios é literariamente caracterizado pelo jogo metafórico, cuja configuração retórica se dá por meio de quadros de referência que, na seção contextual à Pv 7,13, estabelece paralelismos do mundo concreto com simbolismos que apontam para o destino espiritual da humanidade (Williams, 1987, p. 275, 276). O capítulo 7 constitui-se de uma linguagem paternal de um pai/mestre que dirige palavras de conselhos ao seu filho/discípulo contra a astúcia de uma mulher fatal, que quer desviá-lo de seus sábios ensinamentos, subvertendo assim a sua sabedoria em tolice, e a sua prosperidade em desgraça (Buehlmann, 2009, p. 602, 603). Embora, em Pv 7,13, haja a ocorrência de uma variação da expressão *duro semblante* (עַז־פָּנִים ʿaz-pānîm), a presença do substantivo *face* (פָּנֶה pāneh), em *cara impudente* (הֵעָזָה פָנֶיהָ he·ʿēzāh pāneyhā), evoca metaforicamente a feição, desprovida de pudor, de um agente sedutor que, por sua astúcia, subverte o coração humano, apresentando-se como uma contrafação da *face/presença* da sabedoria paterna (Simian-Yofre, 2001, p. 594).

Este contraste é especialmente evidente ao considerar a simbologia presente em Ex 25,30, onde a palavra faces (פָּנִים pānîm), comum a ambos os contextos, é profundamente significativa: em Provérbios, ela retrata uma *face enganosa* e *sedutora*, enquanto em Êxodo, representa a *face* divina que oferece *sabedoria* e *orientação*. Essa dualidade entre a *sedução/engano* da mulher e a *orientação/sabedoria* provenientes da *presença* divina desempenha um papel crucial na compreensão dos ensinamentos de Provérbios em perspectiva da mensagem do tabernáculo em Êxodo, pois, ao passo que Provérbios alerta contra influências negativas que desviam da sabedoria e conduzem à *ruína espiritual*, Êxodo destaca a importância da fidelidade à lei divina como garantia de *sabedoria* e *sustento*. Isso porque a *presença contínua* do SENHOR no tabernáculo não apenas simboliza proteção divina, mas também representa a *sabedoria* e o *conhecimento* que ele oferece para guiar seu povo, permitindo-lhe discernir entre o certo e o errado, e entre justiça e injustiça/opressão.

O *discurso narrativo*, portanto, que eflui da *unidade temática*, tanto do enredo exodal quanto da retórica discursiva proverbial, convergem para a questão da [in]fidelidade aos ensinamentos do SENHOR. Em Ex 25,30, faces (פָּנִים pānîm) se refere a *presença* da sabedoria divina, vertida pelo ritual que simboliza a incorporação da Lei de Deus, ao passo que, em

Pv 7,13 *faces* (פָּנִים pānîm) denota o comportamento subversivo de uma prostituta, cujo interesse é fomentar a rejeição da sabedoria divina. Por conseguinte, a imagem da mulher sedutora com *cara impudente* (הֵעָזָה פָּנֶיהָ he·ʿēzāh pāneyhā), por meio de um processo de subjetivação da sabedoria divina, denota uma traição ao SENHOR, consumada por meio de uma paixão insensata.

## 3 *Duro semblante* (עַז־פָּנִים ʿaz-pānîm) em Daniel 8,23 como *lócus* correspondente

O termo hebraico עַז ʿaz, quando usado como adjetivo, pode ser traduzido como *forte*, *poderoso* e/ou *feroz* (Brown, 2010, p. 738). Na Bíblia hebraica, suas aplicações, quando positivas, referem-se às obras criativas do SENHOR, quando negativas, muitas vezes aludem a uma entidade suplantando ou derrotando outra. Mesmo quando não acompanhado do substantivo *face* (פָּנֶה pāneh), aparece em contextos militares (Wagner, 2001, p. 4-9). A ideia, presente em Dn 8, oriunda da conexão entre *chifre* e *poder* é comum na literatura hebraica (Kedar-Kopfstein, 2004, p. 172-174).

Entretanto, o único lugar da Bíblia Hebraica onde se encontra a expressão exata, *duro semblante* (עַז־פָּנִים ʿaz-pānîm), sendo repetida é Dt 28,50. Isso é importante porque o autor de Daniel está provavelmente evocando o contexto de Deuteronômio. Ali tem-se a presença das maldições que iriam cair sobre o povo de Deus, caso este quebrasse a *aliança*. Entre as consequências, ter-se-ia cerco, fome, escravidão, cativeiro etc.

Isso denota que as investidas contra o povo de Deus não ocorrem dentro de um vácuo. Beale (2012, p. 44) sugere que estas alusões referenciais contribuem para a interpretação do texto correspondente. Ou seja, esta referência parece sugerir que as atividades do *chifre pequeno* são uma consequência direta da quebra da *aliança* entre Deus e seu povo.

Além disso, é interessante a referência a sabedoria do *chifre pequeno*. Ele parece ser hábil com enigmas (Dn 8,23). Sabedoria normalmente, na Bíblia Hebraica, é vista como a fonte da verdadeira força (Pv 24,5). Em Dn 8, no entanto, o *chifre pequeno* parece se empenhar em uma campanha para usurpar o lugar de Deus. Razão pela qual, muitos estudiosos cristãos o veem como o próprio anticristo ou, pelo menos, como uma prefiguração dele (Miller, 1994, p. 237, 238).

Outrossim, a referência à sabedoria se conecta com a variante textual de Pv 7,13, onde a prostituta tenta seduzir sua vítima. Curiosamente ela cita suas ofertas e/ou votos em relação ao templo. A menção da oferta é um vínculo interessante com a atividade do *chifre pequeno* contra o תָּמִיד tāmîd (Dn 8,10-14). O *contínuo* englobava toda a atividade sacerdotal diária – já ritos como o YOM KIPPUR eram de execução anual – em benefício do pecador (Holbrook, 1986, p. 405, 406).

Ali a prostituta, com sua *cara impudente*, mostra o seu completo desdém em relação ao templo, suas ofertas e a Torá (Lacocque, 1979, p. 163). Prostituição na Bíblia Hebraica, muitas vezes, aparece na forma de símbolos/metáforas referindo-se a idolatria ou apostasia espiritual. O *chifre pequeno* parece propagar a prostituição ou apostasia espiritual como uma prostituta astuta e sedutora.

As expressões *pães da presença* (לֶחֶם פָּנִים leḥem pānîm) e *na minha face/presença* (*perante mim*), *continuamente* (לִפְנֵי תָמִיד lipānay tāmîd), em Ex 25,30 evidenciam, através da simbologia da palavra פָּנִים pānîm, o papel do SENHOR como o proponente da *aliança*. Em contraste, a expressão *duro semblante* (עַז־פָּנִים ʿaz-pānîm) caracteriza um poder que usurpa a dignidade divina e subverte as garantias da *aliança*. Quando relacionada ao SENHOR no contexto do tabernáculo, a palavra *faces* (פָּנִים pānîm) simboliza uma *presença* salvadora e protetora.

No entanto, ao ser associada ao termo עַז ʿaz em Dn 8,23, essa mesma *presença* transforma-se em um símbolo de escravidão e opressão. Dessa maneira, toda a conotação positiva da *presença* do SENHOR, que no contexto da *aliança* e do ritual do santuário implica proteção e sustento, é invertida por uma representação metafórica diametralmente oposta. O *chifre pequeno* usurpa o lugar de Deus, subvertendo a sabedoria divina, de modo semelhante à *mulher adúltera* de Pv 7,13, que desvia o coração humano da verdadeira sabedoria.

Dessa forma, é razoável que se diga que: (1) no âmbito da descrição adjetiva da personagem referida por *duro semblante* (עַז־פָּנִים ʿaz-pānîm), tem-se o *chifre pequeno* tomando o lugar de YHWH no santuário e assumindo suas prerrogativas; (2) em vista da ação depreendida pelos atores personificados pela representação dessa imagem, entretanto, tem-se a suspensão de todas as garantias da *aliança*, instituindo-se um regime opressor aos moldes do governo do faraó egípcio. Tal subversão, todavia, é oportunizada pela sedução da consciência do povo em vista da quebra da sua *aliança* com Deus.

## Considerações finais

O *chifre pequeno* parece ser uma amálgama de características negativas. A expressão *duro semblante*, no entanto, além de descrever essas feições, carrega, também, a referência aos efeitos da ação desse poder impiedoso. Ademais, por se tratar de um sistema opressor alimentado pela fraqueza de Israel, decorrente de seu afastamento de YHWH, a expressão metafórica עַז־פָּנִים ʿaz-pānîm, na retórica do *discurso narrativo* em Dn 8,23, reflete a contrafação da *face* misericordiosa do SENHOR.

Enquanto as expressões *pães das faces/presença* (לֶחֶם פָּנִים leḥem pānîm) e *na minha face/presença* (*perante mim*), *continuamente* (לִפְנֵי תָמִיד lᵊpānay tāmîḏ), em Ex 25,30, evocam, da simbologia do vocábulo פָּנִים pānîm, o caráter do SENHOR como propositor da *aliança*, a expressão *duro semblante* (עַז־פָּנִים ʿaz-pānîm), descreve as feições do poder usurpador da dignidade divina, bem como representa a subversão das garantias da *aliança*. A palavra פָּנִים pānîm, relacionada ao SENHOR dentro do tabernáculo, simboliza uma *presença* salvífica e protetora, no entanto, ao ser associada ao termo עַז ʿaz, em Dn 8,23, essa *presença* se converte em símbolo de escravidão e opressão. Assim, toda a conotação positiva da *presença* do SENHOR no contexto da *aliança*, simbolizada pelo ritual do santuário, é subvertida por uma representação metafórica totalmente contrária, ou seja, o *chifre pequeno* usurpa o lugar de Deus e essa *presença* maligna acarreta, como efeito, a suspensão de todas as garantias da *aliança*.

Na perspectiva da descrição adjetiva da personagem referida por עַז־פָּנִים ʿaz-pānîm, denota-se o aspecto da *presença*, como um espelho distorcido da imagem de YHWH no santuário. Em vista da ação depreendida pelo ator personificado pela representação dessa imagem, o *chifre pequeno*, denota-se o quanto sua ação subverte a atuação do SENHOR em favor de seu povo, tal qual é simbolizada no ritual do santuário exodal. A referência a Dt 28,50 e Pv 7,13, por conseguinte, realça a questão da quebra da *aliança*, por parte do povo, nesse espelhamento distorcido entre YHWH e o *chifre pequeno*, isto é, a quebra da *aliança* é o vetor da contrafação da *presença/faces* (פָּנִים pānîm) de Deus pela atuação da *presença maligna* (עַז־פָּנִים ʿaz-pānîm) do *chifre pequeno* na história do povo de Deus.

Enfim, há de se dizer que, no âmbito da configuração retórica do *discurso narrativo* de Dn 8,23, a expressão עַז־פָּנִים ʿaz-pānîm constitui-se como uma metáfora da contrafação da *presença* e *atuação* de Deus entre seu povo, viabilizada pela sedução à *infidelidade* à *aliança*.

## Referências

ALEXANDER, Patrick H. *et al*. *The SBL Handbook of Style:* For Ancient Near Eastern, Biblical, and Early Christian Studies. Peabody: Hendrickson Publishers Inc., 1999.

ALEXANDER, T. Desmond. *Exodus.* (Teach the Text Commentary Series). Grand Rapids: Baker Books, 2016.

ALONSO SCHÖKEL, Luis. *Dicionário bíblico hebraico-português.* São Paulo: Paulus, 1997.

ALTER, Robert. *The Five Books of Moses:* A Translation with Commentary. New York: W. W. Norton & Company, 2004.

ALTER, Robert. *The Art of Biblical Narrative.* New York: Basic Books, 2011.

BALDWIN, Joyce G. *Daniel:* An Introduction and Commentary. Downers Grove: InterVarsity Press, 1978.

BAR-EFRAT, Shimon. *Narrative Art in the Bible.* New York: T&T Clark, 2008.

BEALE, Gregory K. *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament:* Exegesis and Interpretation. Grand Rapids: Baker Books, 2012.

BERLIN, Adele. Introduction to Hebrew Poetry. *In:* DORAN, Robert *et al.* (ed.). *The New Interpreter's Bible.* Vol. 4. Nashville: Abingdon Press, 1996.

BROWN, Francis; DRIVER, Samuel R; BRIGGS, Charles A; GESENIUS, Wilhelm; ROBINSON, Edward. *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon.* Peabody: Hendrickson Publishers, 2010.

BUEHLMANN, Alain. Proverbes. *In:* RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christope (éd.). *Introduction à L'Ancien Testament.* (Le Monde de la Bible – n. 49). Genève: Labor et Fides, 2009. p. 601-611.

CASSUTO, Umberto. *A Commentary on the Book of Exodus.* Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1967.

CHILDS, Brevard S. *Exodus:* a commentary. (Old Testament Library). London: SCM Press, 1991.

COLLINS, John J; COLLINS, Adela Y. *Daniel:* A Commentary on the Book of Daniel. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

DAVIDSON, Benjamin. *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon.* Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1993.

DOZEMAN, Thomas B. *Commentary on Exodus.* (The Eerdmans Critical Commentary). Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009.

FRETHEIM, Terence E. *Exodus.* (Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching). Louisville: John Knox Press, 1991.

GANE, Roy E. "Bread of the Presence" and Creator-in-Residence. *Vetus Testamentum*, vol. 42, n. 2, abr. 1992, p. 179-203. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/1519498. Acesso em: 20 jan. 2020.

HAMILTON, Victor P. פָּנִים. *In:* HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (org.). *Theological Wordbook of the Old Testament.* Chicago: Moody Publishers, 1980. p. 727-728.

HOLLADAY, William L. *Léxico hebraico e aramaico do Antigo Testamento.* São Paulo: Vida Nova, 2010.

HOLBROOK, Frank B. *Symposium on Daniel.* Vol. 2. (Daniel & Revelation Committee Series). Washington: Biblical Research Institute, 1986.

HUNDLEY, Michael B. *Keeping Heaven on Earth:* Safeguarding the Divine Presence in the Priestly Tabernacle. (Forschungen zum Alten Testamen 2. Reihe – 50). Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.

JOHNSTONE, William. *Exodus 20-40.* (Smyth & Helwys Bible Commentary). Macon: Smyth & Helwys Publishing Incorporated, 2014.

KEDAR-KOPFSTEIN, B. קֶרֶן. *In:* BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (ed.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. XIII. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004. p. 167-174.

LACOCQUE, André. *The Book of Daniel.* Atlanta: John Knox Press, 1979.

LISOWISKY, Gerhard. *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament.* Stuttgart: Württembergiche Bibelanstalt, 1958.

MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. *Pour lire les Récits Bibliques:* initiation à l'analyse narrative. 4. ed. Paris: Les Éditions du CERF, 2009.

MILLER, Stephen R. *Daniel.* Nashville: B&H Publishing Group, 1994.

POLZIN, Robert. Deuteronomy. *In:* ALTER, Robert; KERMODE, Frank (ed.). *The Literary Guide to the Bible.* Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1987. p. 92-101.

PROPP, William H. C. *Exodus 19-40:* A New Translation with Introduction and Commentary. (The Anchor Bible Commentary – vol. 2A). New York: Doubleday, 2006.

ROSE, Martin. Deutéronome. *In:* RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christope (éd.). *Introduction à L'Ancien Testament.* (Le Monde de la Bible – Nº 49). Genève: Labor et Fides, 2009. p. 294-309.

SAILHAMER, John H. *The Pentateuch as Narrative:* A Biblical-Theological Commentary. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1992.

SIMIAN-YOFRE, Horacio. פָּנִים. *In:* BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. (ed.). *Theological Dictionary of the Old Testament.* Vol. XI. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001. p. 589-615.

SKA, Jean L. Sincronia: L'Analisi Narrativa. *In:* SIMIAN-YOFRE, Horácio (org.). *Metodologia Dell'Antico Testamento.* Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2009. p. 139-170.

SLOTKI, Judah J. *Daniel, Ezra and Nehemiah:* Hebrew Text & English Translation with an Introduction and Commentary. New York: Soncino Press, 1951.

STEFANOVIC, Zdravko. *Daniel: Wisdom to the Wise:* Commentary on the Book of Daniel. Nampa: Pacific Press Publishing Association, 2007.

TOMASINO, Anthony. תָּמִיד. *In:* VanGEMEREN, Willem A. (ed.). *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, vol. 4. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1997. p. 302-305.

VAN ROOY, Harry F. פָּנִים. *In:* VanGEMEREN, Willem A. (ed.). *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, vol. 3. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1997. p. 637-642.

VINE, William E.; UNGER, Merril F.; WHITE Jr, William. *Dicionário Vine:* O significado exegético e expositivo das palavras do Antigo e do Novo Testamento. Rio de Janeiro: CPAD, 2002.

WAGNER, S. עָז. *In:* BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (ed.). *Theological Dictionary of the Old*

*Testament.* Vol. XI. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001. p. 1-11.

WILLIAMS, James G. Proverbs and Ecclesiastes. *In:* ALTER, Robert; KERMODE, Frank (ed.). *The Literary Guide to the Bible.* Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1987. p. 263-282.

Encontros Teológicos adere a uma Licença Creative Commons – Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional.

# A vida no Espírito: nova lei do cristão, Rm 8,1-13

## Life in the Spirit: the new law of the Christian, Rm 8,1-13

*Anderson Moura Amorim*[*]
PUCRio

Recebido em: *24/08/2024*. Aceito em: *30/09/2024*.

**Resumo:** *O presente artigo analisa a importância do tema da vida no Espírito em Rm 8,1-13. Segundo Paulo, o Espírito de Deus habita nos homens que estão em Cristo Jesus. Através dessa união com Cristo, os homens se tornam instrumentos do Espírito, não como pessoas naturais, mas como aqueles que estão mortos e sepultados com Cristo, coparticipantes na ressurreição. Contrapondo o velho ao novo homem, "o apóstolo dos gentios" (Rm 11,13) e "mestre das nações" (1Tm 2,7) convida os cristãos a manterem a pureza do corpo e das ações, pois todo batizado é templo do Espírito Santo (Rm 8,9). No Espírito, a moral cristã torna o batizado livre, uma vez que "a lei do Espírito da vida em Cristo Jesus nos libertou da lei do pecado e da morte" (Rm 8,2.13). Metodologicamente, este estudo, pauta-se pela pesquisa bibliográfica. Entre as hipóteses, observa-se que, no epistolário paulino, a vida moral cristã se origina da vida no Espírito, destacando três pontos: o contexto do surgimento da Carta aos Romanos; a morte do cristão, como viver segundo a carne; e viver no Espirito. Percebe-se que, para Paulo, "o viver no Espírito" (Rm 8,2) é estar em Cristo, moldando a conduta ética do cristão e guiando seu agir confiante em Deus. Tal perspectiva enriquece e avança na reflexão bíblico-teológica, especialmente no tocante ao epistolário paulino.*

**Palavras-chave:** *Paulo; romanos; nova lei.*

**Abstract:** *This article analyzes the importance of the theme of life in the Spirit in Romans 8:1-13. According to Paul, the Spirit of God dwells in men who are in Christ Jesus. Through this union with Christ, men become instruments of*

[*] Doutorando em Teologia Sistemático-Pastoral (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUCRio, 2024). Docente na Faculdade Católica de Feira de Santana, FCFS. Trabalho realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil.

E-mail: christo.moura@hotmail.com.

*the Spirit, not as natural persons, but as those who are dead and buried with Christ, co-participants in the resurrection. Contrasting the old man with the new man, "the apostle to the Gentiles" (Romans 11:13) and "teacher of the nations" (1 Timothy 2:7) invites Christians to maintain purity of body and actions, since every baptized person is a temple of the Holy Spirit (Romans 8:9). In the Spirit, Christian morality makes the baptized person free, since "the law of the Spirit of life in Christ Jesus has set us free from the law of sin and death" (Romans 8:2, 13). Methodologically, this study is guided by bibliographical research. Among the hypotheses, it is observed that, in Paul's epistolary, Christian moral life originates from life in the Spirit, highlighting three points: the context of the emergence of the Letter to the Romans; the death of the Christian, as living according to the flesh; and living in the Spirit. It is perceived that, for Paul, "living in the Spirit" (Rom 8:2) is being in Christ, shaping the ethical conduct of the Christian and guiding his trusting actions in God. This perspective enriches and advances biblical-theological reflection, especially with regard to Paul's epistolary.*

**Keywords:** *Paul; romans; new law.*

## Introdução

Este artigo tem como objetivo explorar o conceito de "vida no Espírito" descrito em Rm 8,1-13, destacando sua relevância tanto teológica quanto ética na vida cristã. Paulo apresenta o Espírito de Deus como a força transformadora que habita nos cristãos, transformando-os de homens naturais em seres espirituais, unidos com Cristo na morte e na ressurreição. Essa transformação implica uma nova identidade que substitui o "velho homem" (Rm 11,13) e exige uma pureza de vida, refletindo a profunda mudança que ocorre ao se viver em Cristo (Moo, 1996, p. 482).

No contexto da epístola, Paulo contrapõe a vida segundo a carne à vida segundo o Espírito, enfatizando que a nova lei do Espírito da vida oferece libertação da lei do pecado e da morte (Rm 8,5). A pesquisa aborda como essa mudança de regime legal e moral é fundamental para entender a ética cristã, revelando que a verdadeira liberdade e moralidade cristã emergem da ação do Espírito (Hans, 1995, p. 142). O Espírito é visto não apenas como uma força que inspira ações concordantes, mas como um princípio vital que vivifica e dirige a vida do cristão (Paige, 2000, p. 1498).

O estudo, estruturado a partir de pesquisa bibliográfica como metodologia, é dividido em três pontos: analisa-se a contextualização da perícope de Rm 8,1-13; evidencia-se a morte do cristão ao viver segundo a carne; e demonstra-se o viver segundo o Espírito. A análise

busca evidenciar que viver no Espírito, conforme descrito por Paulo, é uma manifestação da nova identidade em Cristo e um guia para a conduta ética, monstrando como o Espírito, fruto da nova aliança, molda e plenifica a vida cristã com confiança em Deus.

## 1 Contextualização da perícope de Rm 8,1-13

A Carta aos Romanos, ao contrário do que afirmaram alguns por muito tempo, é um texto pastoral, assim como todas as cartas de Paulo, e nasceu de sua paixão pela evangelização entre os pagãos (Penna, 2007, p. 65). Há uma concordância geral entre os estudiosos de que a Carta aos Romanos foi escrita na cidade de Corinto entre os anos 55 e 56 d.C., provavelmente ao fim da terceira viagem missionária (Dunn, 2022, p. 75). Paulo enviou essa famosa epístola para preparar a comunidade cristã da capital do Império Romano, da qual conhecia alguns membros, para a sua visita.

Conforme Fitzmyer (2011, p. 515), era intenção de Paulo, após retornar de Jerusalém, continuar suas viagens missionárias à Espanha, passando por Roma, onde provavelmente desejaria estabelecer uma base, já que ali existia uma comunidade cristã. No entanto, de acordo com Pohl (1999, p. 21), o plano de Paulo não foi posto em execução, pois, ao se dirigir a Jerusalém, foi preso e levado a Roma em circunstâncias bem diferentes daquelas que havia planejado.

A Carta aos Romanos é amplamente considerada pelos estudiosos como a mais significativa das epístolas de Paulo, não apenas pela sua extensão, mas sobretudo pela sua profundidade doutrinária (Bortolini, 1999, p. 9), oferecendo uma síntese bem estruturada do pensamento teológico do apóstolo (Dunn, 2003, p. 483). Segundo Penna (2004, p. 21), os temas tratados na carta e os debates de Paulo com o judaísmo visam corrigir falsas interpretações de suas pregações entre os pagãos. O escrito aborda temas teológicos fundamentais, como a justiça de Deus em relação ao pecado (Rm 1-4) e a justificação pela fé (Rm 5-11), além de suas consequências, como a certeza da salvação e a vida divina (Rm 9-11). Seguem-se as exortações morais (Rm 12,1-15, 14) e o epílogo (Rm 15,14-16, 27) (Dunn, 1987, p. 2842-2845). Para Fitzmyer (2008, p. 480), Rm 8 é o "ponto alto" da teologia paulina, com uma variedade de temas doutrinários, e a perícope de Rm 8,1-13, escolhida para nosso estudo, ilustra e destaca ainda mais essa importância central (Dunn, 2003, p. 483).

De acordo com Dunn (1987, p. 2842-2845), Rm 7 e 8 formam uma unidade, representando o verso e o reverso da mesma moeda e ilustrando o itinerário da libertação da lei para a vida no Espírito. A antítese entre espírito e carne em Romanos difere do dualismo grego, no qual o espírito imaterial é visto como oposto ao corpo material (Dunn, 2003, p. 535-546). Na visão de Paulo, influenciada pela antropologia hebraica, o homem é compreendido como uma totalidade psicofísica. Carne e espírito, nesse contexto, não são opostos metafísicos, mas representam duas atitudes da pessoa: uma que se fecha na autossuficiência e outra que se abre a Deus e ao amor ao próximo. Assim, Romanos descreve dois dinamismos opostos que moldam a experiência humana (Fitzmyer, 2011, p. 558-560).

Para Penna (2007, p. 128), o foco de Rm 8 está na relação entre o Espírito e o crente inserido em Cristo. Assim, em última análise, o cerne da argumentação é o ser humano em si, na medida em que se renova e permite ser orientado pelo Espírito. Embora o Espírito Santo seja mencionado 15 vezes nos versos 1-17, o ponto central de Paulo não é o Espírito em si, mas o que o Espírito faz e o que o crente pode realizar em e através do Espírito (Moo, 1996, p. 469). Apesar da importância de definir a essência do Espírito Santo e sua relação com Cristo e o Pai, é o trabalho do Espírito em benefício dos cristãos que é mais destacado. Portanto, o capítulo se concentra nas bênçãos e privilégios concedidos aos crentes pelo Espírito Santo (Moo, 1996, p. 468).

O Espírito, no entanto, não é uma característica intrínseca do ser humano, mas um puro dom de Deus, uma intervenção divina. É um presente que depende do Espírito que habita em nós como um dom (Rm 5, 5), um dom que recebemos (Rm 8, 15) (Penna, 2007, p. 129). Rm 7 termina com a dramática pergunta: "Quem me libertará deste corpo de morte?" (Rm 7, 24). Logo em seguida, Paulo inicia uma nova exposição da realidade do processo de salvação presente por meio do Espírito: "A lei do Espírito da vida em Cristo Jesus te libertou da lei do pecado e da morte" (Rm 8,2) (Dunn, 1988, p. 415-416). Na cruz, o regime da lei foi completamente cumprido; agora é o momento da atuação de um novo princípio de salvação: "a lei do Espírito".

## 2 Morte do cristão: viver segundo a carne

No pensamento grego, a noção de *sarx* (carne) designa estritamente uma substância, referindo-se à substância corporal do homem (Vaz, 2014, p. 177). Esse sentido propriamente físico é quase superado no

Novo Testamento, que herda a tradição judaica do Antigo Testamento. No Antigo Testamento, o termo "carne" designa a condição do homem diante de Deus, enfatizando sua fraqueza natural e finitude como criatura (Gonzalez, 1980, p. 274). Essa perspectiva é mantida e aprofundada no Novo Testamento, onde "carne" também simboliza a limitação humana e a necessidade de redenção, refletindo a contínua fragilidade do ser humano em relação à divina graça.

O termo *sarx* é importante para entendermos o conceito de humanidade na teologia paulina, pois os conceitos antropológicos do Antigo Testamento, como *'îsh* (homem), *rûah* (espírito), *nephesh* (alento), *leb* (coração) e *basar* (carne), são desenvolvidos por Paulo. Ele considera a pessoa em sua totalidade e realidade ontológica (Kümmel, 1974, p. 15). Para Paulo, o *anthropos* refere-se ao ser humano como uma unidade integral, sem a divisão platônica entre corpo e alma, mas abrangendo seu coração (*kardia*), corpo (*soma*) e carne (*sarx*) (Dunn, 2003, p. 291).

A expressão *sarx* é um dos termos mais importantes na antropologia paulina, como destaca Dunn (2003, p. 291). No entanto, ele observa que a controvérsia em torno desse termo decorre de sua ampla gama de significados, que varia desde o sentido neutro de material físico do corpo até a conotação de "carne" como uma força hostil a Deus. Dunn (2003, p. 291) argumenta que Paulo usa *sarx* para denotar tanto a influência judaica, no sentido de materialidade, quanto a influência helenística, como uma realidade que se opõe a Deus. Assim, *sarx* abrange uma complexa interação de conceitos que refletem tanto a fragilidade humana quanto a oposição espiritual.[1]

Na perícope que fundamenta este artigo da Carta aos Romanos, o vocábulo *sarx* recebe a conotação de fraqueza moral: a carne enfraquece e incapacita a lei (Rm 8,3). Segundo Moo (1996, p. 469), Paulo usa o termo *sarx* para designar a condição humana tal como ele a percebe historicamente: cercada de limitações e contaminada pelos pecados, que

[1] Nota-se em Paulo uma amplitude no uso das expressões "na carne" ou "segundo a carne" para designar o homem submetido ao pecado: o termo corpo (*soma*), perpassa toda a teologia paulina e designa o corpo humano, corpo do pecado, corpo da morte (Rm 6,6;7,24); corpo de carne de Cristo (Cl 1,22;2,11); corpo ressuscitado (1Cor 15,44); corpo do cosmos (Cl 1,18); o corpo humano (Cl 2,23); Cristo como a encarnação da plenitude divina (Cl 2,9), Cristo como a "realidade" final (Cl 2,17), e o corpo da Igreja (Cl 1,18.24;2,19;3,15); e carne [*sarx*] que descreve "campos de forças" opostos ao Espírito de Deus: viver "segundo a carne" é contrária à vida cristã (Rm 8,4-13), pois, a carne produz corrupção (Gl 6,8) (Dunn, 2003, p. 93).

criam uma espécie de atmosfera viciada. O homem imerso nessa situação só pode escapar com a ajuda da graça de Deus, aceita livremente (Moo, 1996, p. 469). Relacionando com o capítulo 7, observamos que *sarx* é a esfera das operações do pecado: "quando estávamos na carne, as paixões pecaminosas que através da Lei operavam em nossos membros produziam frutos de morte" (Rm 7,5), e "sou eu mesmo que pela razão sirvo à lei de Deus e pela carne a Lei do pecado" (Rm 7,25).

A relação entre Rm 7,7-25 e Rm 8 é clara: em Rm 8,2-4, Paulo esboça a solução para o problema do "eu". A obra de Deus em Cristo, mediada pelo Espírito, supera a lei em sua incapacidade (Moo, 1996, p. 409), pois, embora a lei tenha origem divina, ela não pode justificar nem salvar, estando enfraquecida pela carne (Rm 8,3a). Em Rm 8, o "eu" desaparece, sendo substituído por "tu" ou por "nós" e "vós", representações da primeira e segunda pessoa do plural. Há mudança de tempo verbal, do presente dramático de Rm 7,14-25 para o passado, refletindo uma perspectiva de existência conforme o Espírito Rm 8 (Penna, 2007, p. 81). Essa mudança marca a transição para a solução da difícil situação descrita anteriormente.

### 2.1 O "eu dividido"[2] e a lei

No capítulo 7, é evidente a complexidade de estar dividido pelo pecado. O "eu" do apóstolo se vê como dividido: deseja fazer o bem e evitar o mal, mas, paradoxalmente, não consegue realizar o bem e acaba cometendo o mal (Rm 7,18-21). A causa dessa divisão interior é, sem dúvida, o pecado, que escraviza a pessoa, impedindo-a de realizar verdadeiramente o que deseja (Rm 7,20). Essa tensão é abordada no capítulo 8, onde Paulo adverte os romanos de que viver segundo a carne leva à morte, enquanto viver no Espírito resulta em vida e paz (Rm 8,13). No capítulo 8, Paulo apresenta a solução para essa luta interna, destacando o papel libertador do Espírito Santo, que capacita o crente a superar a fraqueza da carne e viver uma vida conforme a vontade de Deus (Moo, 1996, p. 482).

Neste contexto, Dunn (2022, p. 605) afirma que a tensão do "eu" de Paulo é também escatológica, refletindo um estado de "já" e "ainda não". Isso pode ter base em textos proféticos do Antigo Testamento, como Jeremias 31,31-34 e Ezequiel 36,27. O crente está em um estado de cons-

[2] DUNN, 2003, p. 535-540.

tante conflito, pois ainda não foi completamente libertado do domínio da carne. Há uma espécie de "guerra" interna, onde o "eu carnal" continua escravizado pelo pecado, enquanto anseia pela ressurreição do corpo e pelo pleno triunfo da vida sobre a morte (Dunn, 2022, p. 605). Essa tensão pode ser resumida como um conflito entre o homem dominado pela carne/pecado/morte e o desejo de alcançar a salvação em Cristo/vida. A era presente, caracterizada pelo poder do pecado e da morte, continua a influenciar a natureza humana enquanto perdurar. Somente aqueles que escolhem a vida em Cristo trilham o caminho da verdadeira vida (Moo, 1996, p. 472-473).

Nessa divisão do "eu" de Paulo, observamos também uma divisão da Lei[3]: a Lei de Deus e a lei do pecado. Paulo entende que a Lei se preocupa apenas com as transgressões e se limita a sancionar penas contra os pecados, deixando os judeus sob o domínio do mal. A Lei, além disso, pode até provoca o pecado, transformando em "pecado formal" atos que, por si mesmos, não seriam necessariamente maus. A eficiência positiva da Lei reside em expor as transgressões em sua verdadeira natureza como transgressões conscientes (Penna, 2007, p. 132). Assim, enquanto a Lei revela a gravidade do pecado e a necessidade de redenção, ela não tem o poder de transformar o coração humano ou libertar completamente da escravidão do pecado. Essa função reveladora da Lei é uma preparação para a solução oferecida em Cristo, que supera a falha da Lei ao proporcionar verdadeira transformação e liberdade através do Espírito (Penna, 2007, p. 132).

O pensamento de Paulo em Romanos (como também em Gálatas) acerca da lei tem um duplo objetivo: primeiro, retirar dos judaizantes o privilégio da paternidade de Abraão; e segundo, diminuir a importância da Lei e da circuncisão, das quais eles se envaidecem (Cerfaux, 2003, p. 178). Paulo argumenta que, através da Lei, o homem toma conhecimento do pecado. Por exemplo, a concupiscência, sem a Lei, seria praticante

[3] Conforme Penna (2007, p. 132), o significado do termo "Lei" é variado. Esta questão análoga, já é encontrada em Rm 3,27. Este termo aqui indica: l) ou a lei mosaica no sentido estrito, da qual Paulo reconheceria que também pode ser associado ao Espírito e não apenas ao pecado e à morte; 2) ou se a dupla recorrência do termo deve ser entendida de forma disjuntivamente como uma referência a um duplo significado de "lei", respetivamente num sentido genérico (o do Espírito) e num sentido especificamente mosaico (o do pecado e da morte); 3) ou as duas frases ("lei do Espírito" e "lei do pecado e da morte") denotam apenas o sentido genérico de norma, regra, princípio, para que seja, respectivamente, o Espírito e o pecado/morte, não a Torá, a ser considerado como valores alternativos, mas normativos da existência.

inexistente, pois ninguém a reconheceria ou se preocuparia com ela. A Lei torna evidentes as proibições e, devido à malícia inata do ser humano, ele se torna incapaz de resistir e acaba caindo no pecado (Pitta, 2009, p. 287). Assim, a Lei revela a gravidade do pecado e a incapacidade humana para cumpri-la perfeitamente, preparando o caminho para a solução em Cristo.

A ideia de que a Lei nos "amarra" (Dunn, 2022, p. 604) ao pecado refere-se ao fato de que a Lei revela o pecado e, assim, lhe dá vida (Rm 7,8). Antes da Lei, o pecado estava como que adormecido; mas com a chegada da Lei, o pecado revive. Embora a Lei seja, em si mesma, santa, o homem usa esse bem para se vincular às paixões do pecado e produzir a morte (vivência na carne). No entanto, o Espírito entrou em cena e se unirá a Cristo para produzir frutos para Deus. A morte associada ao pecado impõe uma lei tirânica que escraviza o homem; por outro lado, o Espírito, através da mediação de Cristo, estabelece uma lei mais poderosa que liberta todos os escravos e os conduz à vida (Rm 8,2) (Dunn, 2022, p. 607).

A Lei mosaica é incapaz de sustentar o avanço do pecado devido às forças do mal que penetram profundamente na condição humana. A carne designa essa tendência pessoal de resistência a Deus, que conduz à morte (Dunn, 2022, p. 618). Em contraste, o Espírito oferece um dinamismo oposto à carne e é o princípio da vida nova (Dunn, 2022, p. 606). Enquanto a carne é o impulso para o mal, o Espírito é o impulso para a vida, criando um coração novo. Assim, é o Espírito que realmente liberta, e não meramente um conjunto de normas e regras.

É importante notar que Paulo não adota uma perspectiva de dualismo antropológico, que vê a carne e o Espírito como impulsos ou poderes internos conflitantes dentro de uma pessoa. Em vez disso, ele os apresenta como características dominantes dos dois "reinos" distintos na história da salvação (Moo, 1996, p. 484-485). Segundo Moo (1996, p. 484), "caminhar segundo a carne", em Paulo, significa ter a vida moldada e guiada pelos valores deste mundo, que está em rebelião contra Deus. Por outro lado, "caminhar segundo o Espírito" implica viver sob o controle e em conformidade com os valores da "nova era", que foi criada e é governada pelo Espírito de Deus como um dom escatológico (Moo, 1996, p. 484-485). Dessa forma, Paulo delineia não apenas uma luta interna, mas um contraste entre duas realidades abrangentes que moldam a existência humana.

## 2.2 Viver segundo a carne

O estado de estar na carne é o oposto de caminhar no Espírito (Paige, 2000, p. 1498). A "carne" representa o ser humano em toda a sua realidade ontológica, que, atingido pelo pecado, se torna frágil, corrompido, propenso ao pecado e voltado para a busca de interesses egoístas. Não se trata de o homem possuir uma "natureza pecaminosa"; em vez disso, ele é descrito como uma "natureza pecaminosa" (Paige, 2000, p. 1498). Isso significa que, na visão paulina, a condição humana está profundamente marcada pelo pecado, que afeta a totalidade do ser e molda suas inclinações e comportamentos. Em contraste, viver segundo o Espírito implica uma transformação radical, onde o Espírito de Deus redefine os valores e a orientação da vida, oferecendo uma nova forma de existência que está em conformidade com a vontade divina e voltada para a renovação e a vida em Cristo.

A carne (*sarx*) é especialmente afetada pelo pecado e pela morte: "Os que vivem segundo a carne desejam as coisas da carne" (Rm 8,5) e, portanto, suas inclinações conduzem à morte e ao pecado, afastando-os de Deus (Cerfaux, 2003, p. 220). No entanto, a relação da carne com o pecado não é intrínseca; sua malícia é adquirida e resulta da vontade humana que a submete ao pecado. Embora o instinto natural busque a conservação e o desenvolvimento, também pode manifestar egoísmo e egocentrismo, que não levam à realização pessoal, mas ao consumo e ao fracasso, resultando na morte (Rm 8,5-7) (Dunn, 2022, p. 616). De acordo com Stott (2001, p. 267): "Quando Paulo fala em *sarx* está se referindo ao todo que compõe a nossa natureza humana, vista como corrupta e irredimida, 'nossa natureza caída e egocêntrica', ou o ego dominado pelo pecado".

Segundo Morris (2006, p. 212), o pecado, manifestado como o desejo de autoafirmação, leva as pessoas a realizar ações que desafiam a morte e a criar ídolos, estando presente até mesmo no meio da comunidade cristã. Esse desejo escraviza os pecadores, pois "o desejo da carne é a morte" (Rm 8,6). Nesse contexto, Dunn (2022, p. 424-425) observa que, para Paulo, a ética não se refere simplesmente aos frutos do arrependimento, mas sim aos frutos do Espírito. Viver de maneira diferente do mundo, na prática, é a expressão de ter sido libertado do mundo através do sofrimento e da morte de Cristo. Portanto, a verdadeira transformação ética resulta da influência do Espírito Santo e da nova identidade em

Cristo, que se manifesta em uma vida distinta das práticas e valores do mundo (Dunn, 2022, p. 424-425).

A partir da idolatria, desenvolveu-se a imoralidade, especialmente a sexual, que é o foco da impureza (Kümmel, 1974, p. 19). Portanto, a santidade cristã deve ser definida principalmente em contraste com a vida pagã. Aquele que vive segundo a carne é alguém que se contenta com seus próprios recursos, rejeitando o dom gratuito de Deus. "As obras do corpo" (Rm 8,13) representam uma forma de agir consciente que leva inevitavelmente à morte, uma vez que "o desejo da carne é inimigo de Deus" (Rm 8,7) (Pitta, 2009, p. 290).

Neste sentido, Kruse (2006, p. 130) conclui que,

> *Em Gl 3,1-5 Paulo indica que a recepção do Espírito pelos gentios e a sua contínua experiência do Espírito era independente da sua observância da lei, e em Rm 7,4-6 e Gl 5,16-18 ensina mesmo que é necessário libertar-se das exigências da lei a fim de "dar frutos para Deus". E, no entanto, paradoxalmente, o Espírito escreve a lei sobre os corações dos gentios (Rm 2,14-16), e a lei é "realizada" na vida daqueles que caminham pelo Espírito (Rm 8,3-4;13,8-10; Gl 5,14-18.22-23), embora isto não signifique que eles transportem todas as exigências da lei, mas caminhando no caminho do amor o que a lei pretendia alcançar é produzido nas suas vidas pelo Espírito.*

Por conseguinte, *sarx* expressa a dependência daquilo que é meramente humano, destacando a confiança em si mesmo e em seus próprios recursos, em vez de confiar e depender de Deus. Paulo, em Rm 8,8-9, esclarece que o contraste entre "estar na carne" e "estar no Espírito" é um contraste entre não cristão e cristão. Sem a mentalidade do Espírito, que só é encontrada por meio da união com Cristo (Rm 8,9-10), a vida se ordena de maneira hostil a Deus. A "mentalidade produzida pela carne" (Rm 8,7b) não pode submeter-se à lei de Deus, pois reflete a recusa em reconhecer a dependência humana e a autossuficiência em vez de aceitar o que Deus oferece (Fitzmyer, 1975, p. 122-123). Aqueles que vivem "na carne", ou seja, aqueles que estão separados de Cristo, não podem agradar a Deus (Rm 8,7-8), pois não se submetem à Sua Lei (Dunn, 2022, p. 426-427).

### 1.3 O Espírito como nova lei

A palavra "Espírito" (*pneuma*) significa literalmente "sopro" ou "alento" (Kleinknecht, 1975, p. 777). No Novo Testamento, é impor-

tante distinguir o uso deste termo para designar o espírito humano (com letra minúscula) e o Espirito divino (com letra maiúscula). O Espirito Santo é apresentado como uma pessoa divina que, junto com o Filho e o Pai, compõe a Trindade (Verbeke, 1945, p. 409). No entanto, a palavra "espírito" mantém suas outras conotações semânticas no Novo Testamento. Por isso, é importante não confundir o Espírito divino com outros usos do termo, como "espírito do mundo" ou "espírito da escravidão" (Rm 8,15). Essa distinção ajuda a evitar interpretações incorretas e a entender corretamente o papel do Espírito Santo na vida cristã (Verbeke, 1945, p. 409).

A concepção dos profetas antigos de que o Messias e os participantes do Reino messiânico possuem o Espírito é transformada por Paulo na maneira como o Espírito do Messias é transmitido aos participantes do Reino (Schweitzer, 2003, p. 209). Habitualmente pensa-se que o Espírito que se manifesta nos crentes é o Espírito da revelação que estava presente nos profetas e em Cristo. Nesse aspecto, Schweitzer (2003, p. 209) sublinha que, na gramática paulina, o Espírito é identificado como o Espírito Santo (Rm 5,5; 9,1), o Espírito de Deus (Rm 8, 9.11.14), que conhece as coisas de Deus (1Cor 2,11) e explora até as profundezas de Deus (1Cor 2,10). Este Espírito, do qual os crentes participam, é muito mais abrangente do que o espírito profético anterior. Ele é o princípio da vida, da personalidade messiânica e do estado de existência característico do Reino messiânico. Como um dom de Cristo aos que creem nele, a ausência desse Espírito é um sinal de que a pessoa não pertence a Cristo (Rm 8, 9) (Schweitzer, 2003, p. 209).

Na escrita paulina, chamar o Espírito de "Santo" indica que ele é o Espírito de Deus (*tou theou*). No entanto, conforme Isaacs (1976, p. 98), Paulo se concentra mais nos resultados éticos produzidos pela atividade do Espírito sobre o ser humano do que na sua própria natureza. Em linha com o Antigo Testamento, Paulo fala mais sobre a ação do Espírito do que sobre sua essência. O Espírito Santo está profundamente envolvido no processo de santificação, inspirando no crente a justiça, paz e alegria características do reino de Deus. Ele liberta o homem do endurecimento do coração, para que este compreenda o *telos* (a finalidade) da Torá (2Cor 3, 13-18) e reconheça o que é de Deus (1Cor 2,10-14) (Isaacs, 1976, p. 98). O Espírito não é apenas uma força impessoal, mas é o amor de Deus ativo e operante em nós (Rm 5,5).

O conceito de Espírito em Paulo tem uma referência decisiva no 8º capítulo da Carta aos Romanos. Nesta carta, o termo "Espírito" aparece 34 vezes, sendo mais da metade dessas menções encontradas no capítulo 8 (Isaacs, 1976, p. 98). No início da carta, afirma-se que Jesus Cristo, nosso Senhor, foi declarado Filho de Deus com poder por sua ressurreição dos mortos, segundo o Espírito de santidade (Rm 1, 4). No capítulo 8, há uma sequência detalhada da obra do Espírito: ele liberta da lei do pecado e da morte (Rm 8, 2), apresenta os desejos da carne e do Espírito (Rm 8,5-6), e afirma que os fiéis romanos não estão na carne, mas sob a influência do Espírito (Rm 8,9). Além disso, são guiados por Ele (Rm 8,14) e o Espírito os ajuda, intercedendo por eles com gemidos inefáveis (Rm 8,26) (Isaacs, 1976, p. 98).

O Espírito é um dom que aponta para o futuro, como indicado em Rm 8,11.13. Ele faz dos cristãos herdeiros de Deus e co-herdeiros de Cristo (Rm 8,17). A glória se revelará no futuro supera em muito os sofrimentos do tempo presente (Rm 8,18). Enquanto toda a criação "geme e sofre", nós também aguardamos a redenção do nosso corpo (Rm 8,19-23). Na esperança, os cristãos já experimentam a salvação (Rm 8,24-25), e o "Espírito intercede por nós com gemidos inefáveis" (Rm 8,26), expressando o que não conseguimos dizer em palavras.

## 3 Viver segundo o Espírito

A mais notável das recomendações éticas de Paulo é, sem dúvida, o apelo para "viver segundo o Espírito" (Rm 8,5). No capítulo 8 da Carta aos Romanos, a primeira descrição dos cristãos é de pessoas que "não andam segundo a carne, mas segundo o Espírito" (Rm 8,4). Esse tema é igualmente desenvolvido na Carta aos Gálatas, onde Paulo exorta: "Conduzi-vos pelo Espírito e não satisfareis os desejos da carne" (Gl 5,18). Outro ponto a ser destacado em ambas as cartas é a descrição dos crentes como aqueles que são "conduzidos pelo Espírito", enfatizando a importância do Espírito na vida cristã" (Dunn, 2003, p. 723).

Para Barth (2005, p. 457), Paulo contrasta dois regimes: o regime do pecado e o do Espírito da Vida. Ele observa que "passamos da possibilidade visível de nossa existência na carne para a possibilidade invisível de nossa existência no Espírito" (Barth, 2005, p. 457). A mudança ocorre através da novidade trazida pelo Espírito: "se, porém, Cristo está em vós, o corpo está morto por causa do pecado, mas o Espírito é vida, pela justiça" (Rm 8,10). A lei do Espírito não representa uma presença

passageira, mas um dinamismo estável que possibilita a transição da escravidão à liberdade na vida do cristão, "pelo Espírito Santo que nos foi dado" (Rm 5,5) (Käsemann, 1980, p. 216).

"A Lei do Espírito da vida em Cristo Jesus" (Rm 8,2) está associada à salvação proporcionada pela cruz de Jesus e pela Sua ressurreição, que concede uma nova vida. De acordo com Moo (1996, p. 473), com a cruz, o regime da lei chegou ao fim, e agora opera um novo princípio de salvação: "a lei do Espírito" (Moo, 1996, p. 473). Essa expressão é surpreendente, especialmente considerando a desvalorização da lei promovida por Paulo. O Espírito de Deus foi derramado após a ressurreição de Cristo, indicando que Sua efusão é um resultado dessa ressurreição. O Espírito habita nos homens porque estes estão em Cristo Jesus (Rm 8,9). É por meio dessa união com Cristo que os homens se tornam instrumentos do Espírito, não como seres naturais, mas como aqueles que verdadeiramente estão mortos e sepultados com Cristo (Dunn, 2022, p. 418). Como Paulo afirma: "se o Espírito daquele que ressuscitou Cristo Jesus dentre os mortos habita em vós, aquele que ressuscitou Cristo Jesus dentre os mortos dará vida também a vossos corpos mortais, mediante o Seu Espírito que habita em vós" (Rm 8,11).[4]

Neste contexto, Paulo afirma claramente a preexistência de Cristo como Filho de Deus (Rm 8,3-4). A "carne" representa a condição humana mortal e é o terreno no qual o Messias confronta o pecado (*hamartia*), enfrentando-o para vencê-lo, conforme as profecias em Isaías (Is 8,9ss; 14,25) (Moo, 1996, p. 477). Apesar de estar na carne, Cristo não se contaminou, mas cumpriu plenamente a essência da lei. O que a Lei não pôde realizar, devido à sua incapacidade, enfraquecida pela carne, Deus o fez ao enviar Seu próprio Filho em forma de carne pecaminosa para condenar o pecado na carne (Moo, 1996, p. 477). Dessa forma, Cristo não apenas enfrentou o pecado, mas também trouxe uma solução definitiva, cumprindo o propósito da Lei e oferecendo uma nova possibilidade de vida através do Espírito (Moo, 1996, p. 473).

É precisamente como "a lei do Espírito" que a Lei deve ser entendida, ou seja, como uma diretriz para a conduta guiada pelo Espírito. Libertada das concepções errôneas, do poder do pecado e da fraqueza

[4] A ação do Pai aparece de forma explícita pois em Paulo é Deus quem age enviando seu Espírito e ressuscitando Jesus. A ressurreição é um evento absoluto que se define em função do Espírito da vida; Cristo foi estabelecido Filho de Deus com poder, segundo o Espírito de santificação, pela ressurreição dentre os mortos (Rm 1,4).

da carne que a enfraqueciam, a Lei pode ser experimentada como uma força libertadora e uma lei para a vida. Além disso, é importante notar a conexão entre a "lei do Espírito" e a "lei da fé". Ambas destacam a importância vital de seguir a vontade de Deus (Hans, 1995, p. 142). Nos dois casos, o qualificativo ("da fé" e "do Espírito") resume como essa obediência se torna possível, ao mostrar como a confiança humana se encontra com o poder do Espírito (Hans, 1995, p. 142).

A ação do Espírito na vida do cristão confirma que aqueles que creem em Cristo não estão mais na carne; ou seja, viver no Espírito é equivalente a estar em Cristo. Através do Espírito, realiza-se a verdadeira "circuncisão", a circuncisão do coração, que é fruto da Nova Aliança em Cristo. O Espírito confere um novo sentido à existência, criando e estabelecendo esse sentido, oferecendo uma perspectiva e propósito claros à vida do cristão. Assim, a existência ganha significado e propósito, alinhados com a vontade de Deus, transformando o ser interior e capacitando o cristão a viver de acordo com os valores do Reino de Deus e a experimentar uma nova realidade espiritual (Barth, 2005, p. 44).

## Conclusão

Com a perícope de Rm 8,1-13, chegamos ao ápice da Carta aos Romanos, que é uma das obras mais ricas e teologicamente profundas da literatura religiosa mundial (Dunn, 2003, p. 483). No final do capítulo 7, o apóstolo Paulo clama: "Quem me libertará deste corpo de morte?" (Rm 7,27). Agora, ele responde a essa angústia: "é o Messias" (Rm 8,1). A resposta está na infusão de um novo princípio mais poderoso, o Espírito Santo, que não aniquila o instinto da carne, mas o submete e o supera (Isaacs, 1976, p. 98). O Espírito capacita os crentes a cumprir a lei e assegura a verdadeira vida, conforme prefigurado no Sl 51,12-14 e prometido em Ez 36,27. O Espírito transforma a vida do cristão, possibilitando uma nova forma de existência que vai além das limitações da carne e do pecado, oferecendo uma real libertação e uma nova maneira de viver conforme a vontade de Deus (Käsemann, 1980, p. 216).

A carne, como instinto, representa um dinamismo interno no ser humano que inspira e promove ações. No entanto, quando deixada a si mesma, a carne se opõe a Deus e conduz à morte definitiva (Gn 6,3.5). Em contraste, o Espírito de Deus, ou o Espírito do Messias, se instala no nosso interior como o princípio de uma nova vida. Primeiramente, o Espírito inspira ações que estão em harmonia com a vontade divina;

em seguida, estende seu poder para vivificar até mesmo o corpo mortal. O Espírito não só capacita os crentes a superar a fragilidade ética e a caducidade orgânica do ser humano, mas também oferece uma salvação completa, transformando a vida em sua totalidade e garantindo uma renovação integral que vai além das limitações naturais e espirituais da carne (Barth, 2005, p. 457).

Este Espírito configura a verdadeira identidade dos filhos de Deus, infundindo uma certeza profunda e inabalável na experiência de Paulo (Moo, 1996, p. 473). Essa realidade é tão contundente que leva o apóstolo a exprimir com confiança absoluta: "Quem nos separará do amor de Cristo?" (Rm 8,35-39). Paulo percebe que essa união íntima e indissolúvel sustenta a participação do cristão na morte e na ressurreição de Cristo. Essa união se manifesta por meio do batismo, que simboliza a incorporação ao corpo de Cristo; pela Ceia eucarística, que promove uma comunhão contínua com o Senhor; e pela participação na paixão, que permite ao crente compartilhar na vida e na obra redentora de Cristo. O Espírito, portanto, não apenas define a identidade dos cristãos, mas também sustenta sua vivência cotidiana em comunhão com o ressuscitado, oferecendo a garantia de que nenhuma adversidade pode romper o vínculo com o amor divino (Barth, 2005, p. 44).

O cristão deve, por sua própria vontade, tornar progressivamente realidade sua morte para a carne e o pecado, permitindo que os novos princípios do Espírito guiem seu pensamento e suas ações. Sua conduta ética refletirá como a morte e o novo nascimento em Cristo se concretizaram em sua vida (Dunn, 2022, p. 424-425). Na Carta aos Romanos, Paulo desenvolve sua teologia e ética de forma integrada, abordando o caráter essencial da vida cristã por meio de conceitos como santificação, renúncia ao serviço ao pecado, viver para Deus, produzir frutos para Deus e servir ao Espírito. Tudo isso está fundamentado no novo nascimento em Cristo Jesus, que transforma a vida do crente e molda sua prática diária.

## Referências

BARBAGLIO, Giuseppe. *As Cartas de Paulo, II.* São Paulo: Loyola, 1991.

BARTH, Karl. *Carta aos Romanos.* São Paulo: Novo Século, 2005.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2004.

BORTOLINI, José. *Como ler a Carta aos Romanos:* o Evangelho é a Força de Deus que Salva. São Paulo: Paulus, 1999.

CERFAUX, Lucien. *Cristo na Teologia de Paulo.* São Paulo: Editora Teológica, 2003.

DUNN, James D. G. *A teologia de Paulo.* São Paulo: Paulus, 2003.

DUNN, James D. G. Paul's Epistle to the Romans: An Analysis of Structure and Argument. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 25, n. 4, 1987, p. 2842-2890.

DUNN, James D. G. *Romans* [2 vols]. Dallas TX: Word Books, 1988.

DUNN, James D. G. *Comentário à carta de Paulo aos Romanos 1-8.* Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2022.

FITZMYER, Joseph A. *A Carta aos Romanos.* Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e Artigos Sistemáticos. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011. p. 514-591.

FITZMYER, Joseph A. *Teologia de San Pablo.* Sintesis y perspectivas. Madrid: Ediciones Cristandad, 1975.

GONZALEZ-RUIZ, José Maria. *O Evangelho de Paulo.* São Paulo: Paulinas, 1980.

HANS Hübner. *La legge in Paolo.* Contributo allo sviluppo della teologia paolina. Brescia: Paideia, 1995.

ISAACS, Marie E. *The concept of Spirit.* A study of Pneuma in hellenistic judaism and its bearing on the New Testament. London: Heythrop Monographs, 1976.

KÄSEMANN, Ernst. *Commentary on Romans.* Grand Rapids MI: Eerdmans, 1980.

Kleinknecht, Hermann. *Pneuma.* Em GLNT, editado por F. Montagnini, G. Scarpat, e O. Soffritti, traduzido por Franco Ronchi, 10:767. Paideia, 1975.

KRUSE, Colin G. Paul, the Law and the Spirit. *In: Paul and His Theology*, editado por Stanley E. Porter, 3:109-130. Pauline Studies. Leiden, Boston: Brill, 2006. p. 109-130.

KÜMMEL, Werner Georg. *Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament.* München: Chr. Kaiser Verlag München, 1974.

MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans.* Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans, 1996.

MORRIS, L. L. Carne. *In:* DOUGLAS, J. D. (org.). *O novo dicionário da Bíblia.* 3.ed. São Paulo: Vida Nova, 2006.

PAIGE, T. Spirito Santo. *In:* HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. *Dizionario di Paolo e delle sue Lettere.* Cinisello Balsamo: San Paolo Edizioni, 2000. p. 1489-1504.

PENNA, Romano. *Lettera ai Romani. Rm 1-5.* Introduzione, versione, commento. Vol. 1. Bologna: EDB, 2004.

PENNA, Romano. *Lettera ai romani. Rm 6-11.* Versione e commento. Vol. 2. Bologna: EDB, 2007.

PITTA, Antonio. *Lettera ai Romani.* Nuova versione, introduzione e commento. 3. ed. Milano: Paoline, 2009.

POHL, Adolf. *Carta aos Romanos*: Comentário esperança. Curitiba (PR): Evangélica Esperança, 1999.

SCHWEITZER, Albert. *O Misticismo de Paulo, o Apóstolo.* São Paulo: Novo Século, 2003.

STOTT, John. *Romanos.* São Paulo: ABU, 2001.

STRONG, LÉXICO DE. *Léxico Hebraico, Aramaico e Grego de Strong.* Versão eletrônica (Libronix). Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2005.

VAZ, Henrique Lima. *Antropologia Filosófica I.* São Paulo: Loyola, 2014.

VERBEKE, Gérard. *L'évolution de la doctrine du Pneuma.* Du stoïcisme à Saint Augustin. Paris; Louvain: Desclée de Brouwer, 1945.

Encontros Teológicos adere a uma Licença Creative Commons – Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional.

# A bênção e seu duplo movimento no Salmo 134

## The blessing and its double movement in the Psalm 134

*Leonardo Agostini Fernandes*[*]
PUC-Rio

Recebido em: *06/09/2024*. Aceito em: *11/12/2024*.

**Resumo:** *A vida humana não é ritmada apenas pelo tempo, mas, em particular, pelo que neste acontece. Se, pela fé, admite-se que toda a criação é bênção, então, o ser humano, criado à imagem e semelhança de Deus, é a sua máxima expressão, pois foi feito para abençoar, isto é, para evoluir, manter e plenificar a criação e não para danificá-la ou causar a sua própria extinção. Sem sombra de dúvida, bendizer YHWH e ser por ele abençoado é a coordenação que se encontra entre as ações expressas no Sl 134, pelas quais Criador e criatura consumam o seu encontro e diálogo. A brevidade do Sl 134 permite que a sua leitura e interpretação se orientem em diferentes direções que, porém, confluem na relação do fiel com o lugar de culto e com os que nele executam suas funções. Bendizer YHWH e ser bendito por YHWH são as ações que resumem a dinâmica do Sl 134 que encerra os cantos das ascensões (Sl 120-134). O presente estudo, subdividido em introdução, três tópicos, considerações finais e referências bibliográficas, não pretende ser exaustivo, mas, aplicando abordagens diacrônicas e sincrônicas, buscou elucidar o que estaria subjacente às duas ações, verificando e citando as possíveis intercessões do Sl 134 com outros textos do Antigo Testamento.*

**Palavras-chave:** *bênção; cult; peregrinação; salmo; santuário.*

* Pós-doutorado (Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2020). Doutor em Teologia Bíblica (Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2008). Docente de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Integra o grupo de pesquisa TIAT (Tradução e Interpretação do Antigo Testamento) junto ao CNPq.

E-mail: laf2007@puc-rio.br.

Curriculum Lattes: http://lattes.cnpq.br/6431968963433274 e ORCID: https://orcid.org/0000-0003-2060-8307.

Artigos Diversos

**Abstract:** *Human life is not only rhythmized by time, but, in particular, by what happens in it. If, by faith, it is admitted that all creation is a blessing, then the human being, created in the image and likeness of God, is its highest expression, because he was made to bless, that is, to evolve, maintain and fulfill creation and not to damage it or cause its own extinction. Without a shadow of a doubt, blessing YHWH and being blessed by Him is the coordination that is found between the actions expressed in Ps 134, by which Creator and creature consummate their encounter and dialogue. The brevity of Ps 134 allows its reading and interpretation to be oriented in different directions, which, however, converge in the relationship of the faithful with the place of worship and with those who carry out their functions there. To bless YHWH and to be blessed by YHWH are the actions that summarize the dynamics of Ps 134 that closes the songs of the ascensions (Ps 120-134). The present study, subdivided into introduction, three topics, final considerations and bibliographic references, does not intend to be exhaustive, but, applying diachronic and synchronic approaches, sought to elucidate what would be underlying the two actions, verifying and citing the possible intercessions of Psalm 134 with other texts of the Old Testament.*

**Keywords:** *blessing; educated; pilgrimage; psalm; sanctuary.*

## Introdução

No monte Sião encontra-se Jerusalém, a "cidade do grande Rei" (Sl 46; 48; 84; 87), feita capital do reino por Davi, após o local ter sido conquistado (2Sm 5,6-12; 1Cro 11,4-9). Neste, Salomão construiu e inaugurou o templo (1Rs 5,15-8,66), sobre o qual YHWH se fez presente (Sl 132) e reina (Sl 146,10), como outrora, habitou a tenda-santuário (Ex 40,34-35), enquanto os filhos de Israel, libertos do Egito, peregrinavam pelo deserto rumo a terra de Canaã.

O templo de YHWH, em Jerusalém, tornou-se objeto de peregrinações, a fim de bendizer YHWH, como está prescrito na Torá (Sl 122). Quem bendiz espera ser bendito. É assim que contribui para o bem da família, da sociedade, da cidade santa e do próprio santuário. Os Salmos 42-43; 120-134 e 137 ajudam a compreender o valor que os peregrinos devotavam a Jerusalém.

Após o Sl 117, com dois versículos, o Sl 134 é o segundo mais breve de todo o Saltério e encerra a antologia dos cantos das subidas (Sl 120-134), sintetizando os principais objetivos buscados pelos

peregrinos no templo de Jerusalém: bendizer YHWH e receber a sua bênção.[1]

O culto pode ser assumido como o lugar que deu origem ao Sl 134, combinando o papel dos sacerdotes e levitas com os anseios de quem peregrina ao templo de Jerusalém, está para concluir a sua obrigação cultual e vai regressar para o seu vilarejo, para a sua cidade dentro da terra de Canaã ou para o local onde vive na diáspora. Se, de um lado, a perspectiva dos cantos das subidas era o de acompanhar a peregrinação dos que se dispunham subir para adorar em Jerusalém, de outro lado, essa coleção deveria ser própria do templo (Zenger, 2013, p. 125).

Sob o ponto de vista metodológico, as abordagens diacrônicas permitiram determinar a estrutura, o gênero literário e a função histórico-litúrgica do Sl 134 sob as influências culturais e religiosas que ligam esse Salmo com o culto realizado ou a ser realizado pelos peregrinos no templo de Jerusalém. Já do ponto de vista sincrônico, o Sl 134 revelou fluidez de composição, ritmo e estilo, permitindo uma melhor compreensão da mensagem teológica e da importância para a devida adoração a YHWH, Deus de Israel, que habita o templo de Jerusalém.

Tais resultados metodológicos ajudam a perceber o valor da adoração e do louvor a Deus, essenciais na liturgia judaico-cristã. O culto noturno, praticado no templo de Jerusalém, inspira o sentido da vigília e das orações noturnas vividas em casa, igrejas e santuários. De igual modo, o Sl 134, destacando o papel dos sacerdotes e levitas, na adoração e no serviço do templo, enriquece o sentido do ministério eclesiástico, tanto diante da santidade de Deus como na diaconia que promove a unidade e a vida de comunhão entre os fiéis.

Assim, o presente estudo exegético do Sl 134 não apenas enriquece a compreensão do texto, mas oferece elementos que podem ser aprofundados em outras disciplinas teológicas, como a liturgia, a teologia da salvação, a espiritualidade e a ética. Essa inter-relação é essencial para uma formação teológica integral, que busca compreender a fé cristã em sua totalidade e aplicá-la tanto à vida dos ministros ordenados como dos fiéis.

[1] Peregrinos e sacerdotes entoavam, em sintonia, os mesmos Salmos, criando a comunhão entre quem busca a bênção e quem foi instituído para comunicar a bênção (Alonso Schökel; Carniti, 1998, p. 1538; Lorenzin, 2001, p. 494; Piacentini, 2012, p. 685).

## 1 Tradução[2]

| | | |
|---|---|---|
| Canto das subidas. | 1a | שִׁיר הַמַּעֲלוֹת |
| E agora: | 1b | הִנֵּה |
| Bendizei YHWH, todos os servos de YHWH, | 1c | בָּרֲכוּ אֶת־יְהוָה כָּל־עַבְדֵי יְהוָה |
| os que estão de pé à noite na casa de YHWH. | 1d | הָעֹמְדִים בְּבֵית־יְהוָה בַּלֵּילוֹת׃ |
| Erguei vossas mãos ao santuário | 2a | שְׂאוּ־יְדֵכֶם קֹדֶשׁ |
| e bendizei YHWH. | 2b | וּבָרֲכוּ אֶת־יְהוָה׃ |
| Que te abençoe YHWH desde Sião, | 3a | יְבָרֶכְךָ יְהוָה מִצִּיּוֹן |
| o que fez céus e terra. | 3b | עֹשֵׂה שָׁמַיִם וָאָרֶץ׃ |

## 2 Estrutura e gênero literário

O Salmo é aberto por um título, indicando a ocasião, "Canto das subidas" (v. 1a), segue-se uma partícula de interjeição, indicando a ocasião e o momento oportuno, "e agora" (v. 1b). Esta, por sua vez, introduz as suas duas partes, pelas quais pessoas ou um grupo de pessoas entram em relação e assumem dois movimentos, respectivamente um invitatório, no qual se convoca quem deve bendizer YHWH (vv. 1b-2), e uma bênção proferida sobre alguém (v. 3).[3] Esses dois movimentos também podem ser entendidos como ação de quem fala, no imperativo, e reação de quem ouve e proclama a sua voz com autoridade.

No primeiro movimento, quem fala deu três ordens em relação simétrica, "bendizei" – "erguei" – "bendizei", aos que estão à noite diante de YHWH em seu santuário (vv. 1c-2b). É um movimento das mãos voltadas para quem se encontra no alto (ascendente), isto é, YHWH (Aparicio Rodríguez, 2009, p. 254).

No segundo movimento, os que receberam as ordens devem, em nome de YHWH, invocar a bênção sobre uma pessoa ou uma coletividade, identificada apenas pelo sufixo pronominal de 2ª pessoa singular junto ao verbo: "te abençoe" (v. 3a). É um movimento das mãos voltadas para quem se encontra no baixo, isto é, o ser humano desejoso de ser abençoado (descendente).

[2] Tradução pessoal a partir do Texto Massorético Leningradense (TM$^{L}$), reproduzido na edição quinta da *Bíblia Hebraica Stuttgartensia* (Elliger; Rudolph, 1997, p. 1214).

[3] De acordo com Gerstenberger, 2001, p. 374; Scippa, 2004, p. 272; Stadelmann, 2015, p. 627.

Subjaz aos dois movimentos: a ordem em coro aos encarregados do serviço no templo (vv. 1c-2b), e a resposta em coro dos que servem em favor dos destinatários da bênção (v. 3).

Unidade e fluidez se encontram no Sl 134 pelas repetições que foram usadas, próprias do campo semântico de grande relevância litúrgica: três vezes a raiz ברך (vv. 1c.2b.3a), a relação entre as raízes עבד e עמד (v. 1cd), e cinco vezes o Tetragrama Sagrado, יהוה (vv. 1c$^{2x}$.1d.2b.3a). Ao lado dessas repetições, estão os dados temporal, "à noite", e espacial sob formas distintas: "casa de YHWH" (v. 1d), "santuário" (v. 2a), "Sião" (v. 3a), "céus e terra" (v. 3b).[4]

A ligação do Sl 134 com Nm 6,24-26 (como ocorre no Sl 4,7-9), é admissível, bem como com os interesses apresentados pelos orantes nos Sl 115,12-15; 121,7; 133,3b e 128,5. Tal ligação permite dizer que o Sl 134 pertence ao gênero bênção, mas em duas direções: a) da comunidade de fé em relação a YHWH; b) de quem, em nome de YHWH, tem a função de abençoar o fiel ou a comunidade de fé que se prepara, talvez, para deixar o santuário em Sião. Logo, é uma ação de graças coletiva de quem louva e agradece a YHWH, e recebe, pelas mãos dos sacerdotes, os favores e benefícios de YHWH.

A combinação dessas duas direções, contudo, permite ainda que o Sl 134 seja classificado como uma "breve liturgia"[5], porque, coletivamente, envolve súplica, "erguei as vossas mãos" (v. 2a) e ação de graças, "bendizei YHWH" (v. 2b). Apesar de não oferecer o esperado louvor após o invitatório exortativo (v. 1cd), finaliza com a bênção dirigida a um "tu" (v. 3), que poderia indicar tanto o fiel como toda a assembleia reunida no santuário para a liturgia.[6]

---

4 O Sl 134 partilha um vocabulário comum com outros Salmos de peregrinação. "e agora" (Sl 121,4; 123,2; 128,4; 127,3; 133,1; 132,6); bendizer (Sl 124,6; 128,4.5; 129,8; 132,15); casa de YHWH (Sl 122,1.9); Sião (Sl 125,1; 126,1; 128,5; 129,5; 132,13; 133,3). Esses contatos conferem um tom conclusivo para esse grupo de Salmos (Lorenzin, 2001, p. 494).

5 De acordo com Weiser, 1994, p. 614; Gerstenberger, 2001, p. 376. Litúrgicos são igualmente o Sl 15 que poderia ser entoado na porta do templo e o Sl 24 que evoca a procissão que se fazia com a arca da aliança (Bortolini, 2000, p. 552).

6 Posição adotada por Schaefer, 2001, p. 316; Kraus, 2014, p. 718; Aparicio Rodríguez, 2009, p. 255; Ross, 2016, p. 754.

## 3 Comentário

*v. 1a: Canto das subidas*

O estado construto, ou locução genitivada, relaciona um feito, "canto", com uma situação geográfica, "subidas", pois quem empreendia o caminho, como peregrino, rumo ao templo de Jerusalém fazia a experiência de subir o monte Sião que estava, aproximadamente, a 760 metros acima do Mar Mediterrâneo. As peregrinações foram previstas em três ocasiões ao longo do ano: ázimos-páscoa, primícias-colheitas (Ex 12,1-28; 23,14-19; 34,18.22-23; Lv 23,5-22; Nm 28,16-31; Dt 16,1-12), e tabernáculos (Lv 23,33-36; Nm 29,13-31; Dt 16,13-15.16-17).[7] As peregrinações eram acompanhadas de cantos, como os que se encontram nos Salmos 120-134.

*v. 1b: E agora:*

Causa estranheza o uso da partícula de interjeição הִנֵּה.[8] Pela tradução, "e agora", assume-se um valor adverbial em dois sentidos: a) em relação às ações que devem ser realizadas na direção de YHWH (v. 1c-2b); b) em relação à ação que se espera que venha de YHWH (v. 3a).

A partícula funciona como um reforçativo em razão tanto das ações na direção ascendente (para com YHWH), quanto da ação na direção descendente (para com o ser humano). Indica, portanto, o momento e a ocasião oportunos que não podem ser perdidos, negligenciados ou feitos sem as devidas intenções e de acordo com os gestos e as palavras que acompanham o ritual de quem serve ou dele participa na casa de YHWH para bendizer e ser bendito.

Se YHWH está sempre disposto e pronto a abençoar, o fiel deve estar, igualmente, pronto e disposto para receber a bênção. Mais do que possa pedir, o fiel é chamado a acolher tudo o que YHWH quiser conceder, pois seus favores sempre excedem as demandas humanas.

*v. 1c: Bendizei YHWH, todos os servos de YHWH,*

[7] Estas celebravam a libertação do Egito, a peregrinação pelo deserto, o dom da aliança e o dom da colheita em Canaã (Zenger, 2013, p. 126).

[8] Há quem suspeite que essa exclamação insólita tenha a ver com a exclusão de uma possível introdução (Bortolini, 2000, p. 552-553), ou seria o erro de um escriba influenciado pelo Sl 133 (Gerstenberger, 2001, p. 375).

*v. 1d: os que estão de pé*[9] *à noite na casa de YHWH.*

No Salmo, não se alude ao motivo ou à ocasião da ação a ser dirigida a YHWH. No cântico de Débora, YHWH foi louvado por ter concedido vitória a Israel (Jz 5,2.9). Davi bendisse YHWH pelas ofertas que tinham sido feitas para a construção do templo e exortou o povo reunido a louvá-lo (1Cro 29,20). A vitória sobre amonitas, moabitas e meunitas, obtida pelo rei Josafá, foi uma ocasião para louvar YHWH (2Cro 20,26). Durante a cerimônia expiatória, todo o povo foi convocado a colocar-se de pé e louvar YHWH (Ne 9,5).

No vocabulário cultual, o verbo "bendizer", tendo YHWH por objeto da ação, indica o louvor e a ação de graças que lhe são devidos, independente dos favores recebidos ou buscados pelos fiéis. É reconhecer no íntimo e proclamar por palavras a certeza da presença e da ação onipotente e misericordiosa de YHWH. Isto acontece porque apenas YHWH pode criar, manter o que criou e recriar todas as coisas, segundo o seu inefável desígnio. "Qualquer bênção de Deus tem algo de genesíaco, é dizer ativo e criador" (Alonso Schökel; Carniti, 1998, p. 1539).

Visto que YHWH é a fonte da bênção, o ser humano dele depende em todas as áreas: pessoal, familiar, social e religiosa; sabe que YHWH é quem abençoa ou não as obras das mãos humanas (Sl 127).[10] Gn 1,28 aponta para o que YHWH espera do ser humano, criado à sua imagem e semelhança (Gn 1,26): "Frutificai e multiplicai-vos! Enchei a terra e sujeitai-a! dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu e sobre todo ser que rasteja sobre a terra".[11]

Não há como dizer de quem teria partido a ordem, "bendizei", e a quem ela se destinaria. É possível deduzir e propor algumas hipóteses: 1ª) O sacerdote em função daria a ordem ao grupo de sacerdotes e levitas

[9] Uma provável alusão a Dt 18,5: "Porque YHWH, teu Deus, escolheu a ele e a seus filhos, dentre todas as tribos, para estar de pé e para oficiar, em nome de YHWH, todos os dias". A tradição talmúdica, na interpretação desse Salmo, valorizou muito o estar de pé, postura típica do serviço cultual tantos dos sacerdotes como dos levitas. Dessa forma, procurava conjugar as ações "servir", עבד, e "estar de pé", עמד (Anderlini, 2012, p. 171-173). A *Septuaginta* acrescenta no final do v. 1: "nos átrios da casa do nosso Deus" (ἐν αὐλαῖς οἴκου θεοῦ ἡμῶν).

[10] Sem a bênção de YHWH nada é completo (Mays, 2010, p. 456).

[11] Gn 1,28 não tem sido bem compreendido. De modo particular, porque a multiplicação da prole e o domínio sobre a terra não têm a ver, quando foi composto o primeiro relato da criação, com a esfera planetária, mas com a condição e a sobrevivência dos que foram exilados para Babilônia (Fernandes, 2011, p. 27-46).

que, com ele, atuariam à noite no santuário (Piacentini, 2012, p. 685; Stadelmann, 2015, p. 627); 2ª) Os sacerdotes dariam a ordem a todos os peregrinos reunidos no santuário no momento da liturgia (Kraus, 2014, p. 718); 3ª) Os guardiães que tinham a função de fechar as portas dos muros externos do templo (Zenger, 2013, p. 125); 4ª) Os peregrinos que teriam se dirigido aos que pernoitariam no templo, exercendo as suas funções noturnas (Weiser, 1994, p. 615); 5ª) O salmista, ou orante, teria se dirigido aos sacerdotes (Ross, 2016, p. 755); 6ª) É admissível que toda a assembleia reunida se automotivava para exaltar YHWH por sua soberania e majestade (Gerstenberger, 2001, p. 375; Aparicio Rodríguez, 2009, p. 255).

Na Bíblia hebraica, o título "servo de YHWH" foi atribuído a Moisés no relato da sua morte (Dt 34,5), e recorreu ainda catorze vezes no livro de Josué.[12] YHWH, ao se referir aos profetas, os declarava "meus servos" (Jr 26,5; 29,19; 35,15). Ao lado desses, existe o servo de YHWH nos cantos isaianos (Is 42,1-4; 49,1-6; 50,4-11; 52,13–53,12). Como no Salmo está no plural, poderia ser uma referência aos levitas, que tinham sido escolhidos para servir YHWH, sua tenda-santuário e para abençoar o povo em seu nome (Dt 10,8)[13], bem como, poderia ser uma alusão à comunidade cultual como um todo, chamada a se dedicar com exclusividade ao seu Deus.[14]

Dado singular encontra-se na informação de índole temporal: "à noite".[15] No templo de Jerusalém, em dias de festa, aconteciam celebrações noturnas (Is 30,29). Já em 1Cr 9,33 se atesta que os levitas, isentos de outras funções e que habitavam nas dependências do templo, serviam dia e noite. O orante no Sl 92,3 atesta que "pela manhã" (בַּבֹּקֶר) se anuncia

[12] Js 1,1.13.15; 8,31.33; 11,12; 12,6[2x]; 13,8; 14,7; 18,7; 22,2.4.5. Em mais três textos, Moisés é lembrado como "servo de YHWH" (2Rs 18,12; 2Cro 1,3; 24,6). Em outros como "Moisés meu servo" (Js 1,2.7; Ml 3,22) ou "meu servo Moisés" (Nm 12,7; 2Rs 21,8). Também no relato da morte, Josué recebeu o mesmo título (Js 24,29; Jz 2,8).

[13] Há quem suspeite que o título "servos de YHWH", atribuído aos sacerdotes, daria a entender que já não havia mais profetas atuando (Bortolini, 2000, p. 554). Contudo, a certeza da bênção invocada sobre os fiéis não deixa de ser uma voz profética que reconhece na ação do ser humano verso YHWH o caminho para se experimentar, eficazmente, a ação favorável de YHWH na sua direção (Scippa, 2004, p. 272).

[14] De modo muito oportuno, Roland E. Murphy (1985, p. 25), recorda que: "O culto litúrgico de Israel era vivo e significativo. Era encarado como 'serviço' (*'abodah*), e o verdadeiro adorador era um 'servo' (*'ebed*)".

[15] "O turno que se despede passa o plantão ao turno seguinte que começa" (Alonso Schökel; Carniti, 1998, p. 1538).

a misericórdia/graça favorável (חֶסֶד) de YHWH, e à noite (בַּלֵּילוֹת) a sua fidelidade/verdade (אֱמוּנָה).

As duas ações permitem que se faça uma aproximação tanto ao pessoal encarregado das funções litúrgicas no templo como aos próprios peregrinos que nelas tomavam parte diurna e noturnamente[16], pois o guardião de Israel não dorme nem cochila (Sl 121,4). Ajudar os fiéis e peregrinos a participar das ações litúrgicas era função dos sacerdotes e levitas.

Antes mesmo de os filhos de Israel terem o templo de Jerusalém, a ação cultual noturna está atestada: Jacó, tendo recebido uma revelação em sonho, na qual YHWH se apresentou como o Deus de Abraão e de Isaac, reafirmando a promessa da descendência numerosa, erigiu um altar onde, mais tarde, surgiu o santuário de Betel (Gn 28,11-18). O pequeno Samuel, encarregado em manter a chama acesa do santuário de Siló, fez experiencia de YHWH à noite, tornando-se profeta por instituição (1Sm 3,1-6). YHWH também apareceu a Salomão em sonho no santuário de Gabaon e lhe concedeu os seus dons para governar com sabedoria (1Rs 3,5-15).

A referência à "casa de YHWH", sinônimo para templo de Jerusalém, permite intuir que o Sl 134 tenha uma origem pré-exílica, pois as funções sacerdotais aconteciam normalmente e se alternavam de dia e de noite. Contudo, como o serviço litúrgico estava ocorrendo à noite, com participação da comunidade, pode-se pensar que o Sl 134 estivesse sendo usado na festa dos tabernáculos para celebrar o dom da Torá concedido no tempo do deserto (Allen, 1983, p. 216-218; Zenger, 2013, p. 125).

*v. 2a: Erguei vossas mãos ao santuário*

*v. 2b: e bendizei YHWH.*

O sentido das mãos, como dito acima, é ascendente, isto é, voltadas para o santuário, a fim de bendizer YHWH. Embora nem mesmo os céus dos céus pudessem conter YHWH, se diz que YHWH quis habitar e colocar o seu santo Nome no templo que, segundo a narrativa bíblica, fora querido por Davi (2Sm 7,1-17; 2Cro 17,1-15), mas foi edificado por Salomão (1Rs 5,15-6,14; 8,27; 2Cro 6,18).[17] YHWH aceitou e tomou

[16] Um sacerdote, um grupo de sacerdotes ou os próprios romeiros que deles se despedem (Bortolini, 2000, p. 553; Lorenzin, 2001, p. 495).

[17] O judeu que habitava fora de Jerusalém ou na diáspora, quando se colocava em oração, se voltava na direção do santuário (1Rs 8,44-45; Sl 138,2; Dn 6,11), e não podia ter suas mãos sujas de sangue e iniquidades (Is 1,10-15).

posse do santuário, enchendo-o com a sua glória (1Rs 8,10-13; 2Cro 5,14; 7,1; Is 6,1-6; Ez 10,18-22).

Há paralelos das ações do v. 2ab em outros Salmos. Sl 28,2: O orante eleva ao Senhor a sua voz em súplica por socorro, seguida de suas mãos erguidas; Sl 63,3-5: Reconhecendo a força e a lealdade de Deus, o orante ergue as mãos e abre seus lábios em júbilo; Sl 141,1-2: O orante almeja que sua voz seja ouvida quando clamar, e que suas mãos erguidas sejam aceitas como oferta vespertina, quando se oferecia o sacrifício do incenso.

À diferença desses paralelos, certamente subjaz às ações do v. 2ab o seu objetivo: fazer preces e orações pelas inúmeras circunstâncias e situações da vida, em particular em função das que poderiam ocasionar a morte: opressões, fome, sede, guerras, litígios, doenças, súplica por perdão etc. De modo particular, Moisés, coadjuvado por Aarão e Hur, elevou as suas mãos, tendo em uma delas o bastão de Deus sobre o cume da colina, quando Josué comandou os filhos de Israel na batalha contra os amalecitas (Ex 17,11-12). Outros exemplos ampliam o sentido.

Após a travessia do Mar dos Juncos, YHWH foi exaltado por ter concedido salvação aos libertos do Egito (Ex 15,1-21). Ao longo da peregrinação pelo deserto, diante da murmuração dos filhos de Israel, YHWH ouviu a intercessão de Moisés, saciou a fome e a sede do povo (Ex 15,22-17,7; Nm 11,1-35; Dt 8,1-6), deu vitória sobre os inimigos (Ex 17,8-16), e orientação para lidar com os litígios (Ex 18,13-27; Dt 1,9-18).

No cântico de Débora e de Barac, YHWH foi bendito por ter concedido vitória aos filhos de Israel (Jz 5,1-31). O rei Josafá e seus guerreiros bendisseram YHWH pela ação providencial contra os inimigos (2Cro 20,26). Diante da morte anunciada pelo profeta Isaías, o rei Ezequias confiou a YHWH a sua existência (Is 38,1-8), elevou um Salmo a YHWH (Is 38,9-20) e obteve a cura da sua doença mortal (Is 38,21-22; Sl 116). Na cerimônia penitencial expiatória, YHWH foi bendito em coro por levitas (Ne 9,5).

YHWH, então, é exaltado por seu amor eterno, manifestado favoravelmente diante dessas diversas situações que podiam ocasionar a morte (Sl 103,1-19), razão pela qual os executores obedientes da palavra de YHWH e o orante bendizem YHWH (Sl 103,20-23). Em ação ascendente, YHWH é bendito "pela casa de Israel", "pela casa de Aarão",

"pela casa de Levi", "por todos os que temem YHWH" e se augura que "desde Sião seja bendito" (Sl 135,19-20).

Se as ações estavam ligadas aos sacerdotes ou levitas, o gesto e a proclamação da bênção aludiam ao serviço próprio e específico dos que foram escolhidos para exercê-los em nome do fiel e de toda a comunidade. Se as ações estavam ligadas aos fiéis, o gesto e a proclamação da bênção estavam ligados à vida pessoal, familiar, social, religiosa e comunitária, bem como a tudo que a promove ou a poderia colocar a vida em risco de morte.

*v. 3a: Que te abençoe YHWH desde Sião,*

*v. 3b: o que fez céus e terra.*

A fórmula litúrgica é breve[18], mas eficaz em seu amplo sentido. Quem bendiz invoca, sobre quem recebe a bênção, a força e a graça salvífica de YHWH, criador dos céus e da terra, que aceitou habitar Sião.[19] Atesta-se que a última palavra não tem o ser humano, mas YHWH. Quem tudo fez por sua palavra (Gn 1,1-2,4a), basta dizer "te abençoe" para tudo acontecer segundo o seu divino desígnio salvífico.

Em ação descendente, é YHWH quem dá a bênção à "casa de Israel", à "casa de Aarão", e aos que temem YHWH, os pequenos com os grandes", pois foi quem "fez os céus e a terra" (Sl 115,12-15). Nota-se a clara relação com o sentido ascendente presente no Sl 135,19-20. A bênção desejada tem a ver com a fecundidade do solo, dos animais e, particularmente, com a do ser humano (Sl 115,14-16). É o conteúdo do *shalôm*, pois, através dessa bênção, a morte "não prevalece" e YHWH não deixa de ser louvado (Sl 115,17-18).

A bênção, invocada pelos sacerdotes sobre o povo, é eficaz, criativa e salvífica, porque sua origem é YHWH que fez céus e terra (Gn 1,1-2,25).

[18] A fórmula pode ser uma abreviação da bênção sacerdotal de Nm 6,22-27 (Weiser, 1994, p. 615). Dirigida a um "tu", a bênção pode ter o sentido de despedida para os que iam deixar o templo (Bortolini, 2000, p. 554; Gerstenberger, 2001, p. 376), quando ocorria o câmbio para o serviço de oração e de vigília noturna (Scippa, 2004, p. 271).

[19] Visto que Sião é o monte sobre o qual a cidade de Jerusalém e o seu templo foram edificados, nele se encontra a fonte da vida para o mundo inteiro, inclusive para quem está distante, porque YHWH se faz presente (Sl 36,10) e sua ação benevolente não está confinada a um lugar (Lorenzin, 2001, p. 495). Jesus, apesar de não negar o valor do templo de Jerusalém (Jo 2,13-22), no diálogo com a mulher samaritana alargou o sentido do espaço sagrado e do seu alcance, pois o Criador dos céus e da terra não está confinado a um templo feito por mãos humanas e pode ser plenamente adorado em espírito e em verdade (Jo 4,21-24).

Contudo, não apenas os sacerdotes abençoam, isto é, bendizem. Labão e Batuel abençoaram Rebeca que partiria com o servo de Abraão para se unir em matrimônio a Isaac (Gn 24,60). O rei Davi, após oferecer os sacrifícios, no translado da arca da aliança para Jerusalém, abençoou o povo em nome de YHWH (2Sm 6,18). Salomão, após bendizer YHWH, diante do altar com as mãos erguidas para os céus, proferiu, de pé, uma bênção sobre a assembleia reunida (1Rs 8,54-61).

O bem que faz em relação a YHWH se concretiza no bem que o próprio YHWH quer para o ser humano e o quis fazer através da ação sacerdotal. É o que se depreende da ordem que YHWH deu a Moisés para que fosse comunicada a Aarão e seus filhos em Nm 6,22-27: Abençoar o povo em seu Nome. Abençoar é colocar o Nome YHWH sobre os filhos de Israel. Assim, a função primordial do sacerdote é servir YHWH com justiça e integridade, e ser canal da sua bênção para o povo que aprende a viver, igualmente, em justiça e integridade.

## Conclusão

Seria simplório pensar que o Sl 134 tem pouca importância por ser uma breve liturgia executada em um esquema dialógico. Por um lado, o fiel ou a comunidade de fé, que estavam no santuário, ordenam aos sacerdotes de bendizer YHWH (vv. 1c-2). Por outro lado, os sacerdotes, acatando a ordem, respondem invocando a bênção sobre os fiéis (v. 3). A brevidade da bênção atesta que não há necessidade de se multiplicarem as palavras para se bendizer a YHWH e, de igual modo, não são necessárias muitas palavras para expressar os favores de YHWH pelo seu povo (Pr 10,19; Ecl 5,1; Eclo 7,14).

Sem sombra de dúvida, bendizer YHWH e ser por ele abençoado é a coordenação que se encontra entre as ações expressas no Sl 134, pelas quais Criador e criatura consumam o seu encontro e diálogo (Aparicio Rodríguez, 2009, p. 255). É o intercâmbio que continua entre YHWH, que é bendito pelo povo, e que o acompanha com a bênção.

Uma aproximação ao Sl 134 permite perceber que nele estão unidas a teologia do rito litúrgico e a clara indicação da interação entre ministros do culto e povo de Deus. O conteúdo não trata, diretamente, das maravilhas salvíficas ou dos grandes feitos de YHWH a favor do seu povo, mas, ainda que estivessem supostas, aponta muito mais para a sua presença e ação cotidianas, constantes e, muitas das vezes, silenciosas.

Bastaria pensar na vida e nas vicissitudes de José do Egito. No seu "ciclo narrativo" (Gn 37,2-50,26), Deus, praticamente, não fala, mas age favoravelmente para realizar o seu plano salvífico.

Se faz experiência da presença e da ação de YHWH, isto é, de sua bênção, onde os frutos do trabalho humano, digno e honesto, aparecem e favorecem o matrimônio, a concepção, o nascimento e o crescimento dos filhos; onde as relações matrimoniais, familiares, sociais e religiosas são edificantes e promotoras do direito, da justiça, da fraternidade e do auxílio que socorre os mais necessitados e aliviam as suas dores, sofrimentos, cansaços e aflições. O que de bom e belo se diz de YHWH adquire força e sentido quando o fiel, a comunidade de fé e a classe sacerdotal levam para o cotidiano o que buscaram na ação cultual e litúrgica (Zenger, 2013, p. 126-127).

Quando o Sl 134 é entoado pela comunidade cristã, manifesta-se a firme esperança de que os fiéis, diariamente buscam a sua configuração a Jesus Cristo e ao seu projeto messiânico (Lc 4,18-19 [cf. Is 61,1-2a]; Mt 25,31-46), razão pela qual, um dia, se encontrarão diante dele glorificado e para a sua glória na Jerusalém celestial. Não à toa as celebrações litúrgicas são concluídas com a invocação bênção sobre os fiéis, permitindo experimentar, no aqui e agora – no já e ainda não, o que significa bendizer o Senhor Deus e ser por Ele abençoado.

## Referências

ALLEN, Leslie. C. *Psalms 101-150*. Waco, Texas: Word Books, 1983.

ALONSO SCHÖKEL, Luís; CARNITI, Cecilia. *Salmos II (Salmos 73-150).* Tradução, introdução e comentário. São Paulo: Paulus, 1998.

ANDERLINI, Gianpaolo. *I Quindici gradini.* Un comento ai Salmi 120-134. Firenze: Giuntina, 2012.

APARICIO RODRÍGUEZ, Angél. *Salmos 107-150.* Bilbao: Editorial Desclée De Brouwer, 2009.

ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (ed.). *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

FERNANDES, Leonardo Agostini. Teologia, Antropologia e Ecologia em Gn 1,1-2,4a. *In: Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, ano XV, n. 37, p. 27-46, jan./abr. 2011.

GERSTENBERGER, Ehrard S. *Psalms, Part 2, and Lamentations.* Grand Rapids, Michigan; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001.

KRAUS, Hans-Joachim. *Los Salmos 60-150.* Salamanca: Ediciones Sígueme, 2014.

LORENZIN, Tiziano. *I Salmi.* Milano: Paoline, 2001.

MAYS, James L. *Salmi.* Torino: Claudiana, 2010.

MURPHY, Roland E. *Jó e Salmos:* encontro e confronto com Deus. São Paulo: Paulinas, 1985.

PIACENTINI, Benedetto. *I Salmi. Preghiera e poesia.* Milano: Paoline, 2012.

RAHLFS, Alfred; HANHART, Robert (ed.). *Biblia Grega:* Septuaginta. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

ROSS, Allen P. *A commentary on the Psalms* (vol. 3: 90-150). Grand Rapids, Michigan: Kregel, 2016.

SCHAEFER, Konrad. *Psalms.* Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 2001.

SCIPPA, Vincenzo. *Salmi (Volume 4 – Canti delle ascensioni).* Padova: Edizioni Messaggero Padova, 2004.

STADELMANN, Luís I. J. *Os Salmos da Bíblia.* São Paulo: Paulinas: Loyola, 2015.

WEISER, Artur. *Os Salmos.* São Paulo: Paulus, 1994.

ZENGER, Erich. *I Salmi 2.* Brescia: Paideia, 2013.

Encontros Teológicos adere a uma Licença Creative Commons – Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional.

# O método interpretativo da Bíblia sob a ótica dos traumas: um modo de interpretação inovador na hermenêutica bíblica aplicada no livro do Gênesis

## The interpretative method of the Bible through the perspective of traumas: an innovative mode of interpretation in biblical hermeneutics applied in the book of Genesis

*Osmar Debatin*[*]
FACASC

*Alisson Garcia Elias*[**]
FACASC

Recebido em: *26/09/2024*. Aceito em: *13/02/2025*.

**Resumo:** *Existem diversos métodos de interpretação dos textos das Sagradas Escrituras. Um método recém-descoberto é a interpretação através dos traumas. O conceito de trauma, desenvolvido ao longo da história, foi aprofundado cientificamente pela psicologia, com contribuições de Sigmund Freud. Ele compreende trauma como uma experiência que sobrecarrega o sistema psíquico e faz com que o indivíduo tenha uma lembrança que não lembra, manifestada em atos obsessivos. Através desse conceito pode-se ler os textos bíblicos, como sugere David Carr, pois, apesar de não terem formulado esse conceito, o povo bíblico vivenciou experiências traumáticas, tanto individual, quanto coletivamente. A*

* 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.

** Bacharel em Filosofia (Faculdade São Luiz, Brusque, SC, 2022). Estudante do Bacharelado em Teologia (Faculdade Católica de Santa Catarina, Florianópolis, SC) e seminarista da Arquidiocese de Florianópolis.
E-mail: alissongarciaelias@gmail.com.

*partir disso, se propõe um esquema de cinco passos para a hermenêutica dos traumas como uma base inicial para esse estilo interpretativo. Em sequência, é apresentada uma leitura do livro do Gênesis a partir dessa interpretação. É demonstrado como as catástrofes do início do Gênesis são a forma do povo pós-exílico explicar as suas catástrofes e gerar resiliência. Esse modo de interpretar a realidade pode ser útil para o ser humano contemporâneo, auxiliando a dar voz aos seus traumas. A hermenêutica dos traumas pode ser vislumbrada como uma contribuição nova e oportuna para o campo de interpretações bíblicas.*

**Palavras-chave:** *trauma; hermenêutica; Sagradas Escrituras; Gênesis.*

**Abstract:** *here are various methods of interpreting the texts of the Sacred Scriptures. A recently discovered method is interpretation through trauma. The concept of trauma, developed throughout history, has been scientifically deepened by psychology, with contributions from Sigmund Freud. He understands trauma as an experience that overwhelms the psychic system and causes the individual to have a memory they do not remember, manifested in obsessive acts. Through this concept, one can read biblical texts, as suggested by David Carr, because, although they did not formulate this concept, the biblical people experienced traumatic experiences, both individually and collectively. From this, a five-step scheme for the hermeneutics of trauma is proposed as an initial basis for this interpretive style. Subsequently, a reading of the book of Genesis is presented based on this interpretation. It is demonstrated how the catastrophes at the beginning of Genesis are the way the post-exilic people explained their catastrophes and generated resilience. This way of interpreting reality can be useful for contemporary humans, helping to give voice to their traumas. The hermeneutics of trauma can be seen as a new and timely contribution to the field of biblical interpretations.*

**Keywords:** *trauma; hermeneutics; Holy Scriptures; Genesis.*

## 1 Introdução

São diversos os métodos interpretativos das Sagradas Escrituras. Cada um, com suas características próprias, visam conectar o texto bíblico com as experiências dos fiéis que a escutam. O documento da Pontifícia Comissão Bíblica atesta a relevância deles: "A necessidade de uma hermenêutica, isto é, de uma interpretação no hoje do nosso mundo, encontra um fundamento na própria Bíblia e na história de sua interpretação" (Pontifícia Comissão Bíblica, 1993).

Quer-se neste artigo, abordar um método interpretativo que apareceu recentemente no mundo acadêmico, a interpretação bíblica através dos traumas. Usando a concepção contemporânea de trauma, pretende-se olhar os textos bíblicos como expressão dos traumas do povo de Deus. Pareceu oportuno dividir este intento em três partes para melhor

exposição da temática. Primeiramente, ver-se-á o que se entende por trauma nas ciências hodiernas. Em seguida, analisar-se-á no que consiste a hermenêutica do trauma. Por fim, se apresentará linhas de entendimento do livro do Gênesis a partir da ótica dos traumas.

## 2 O que é o trauma?

Embora o termo trauma seja muito utilizado em nosso cotidiano, seu uso na psicologia é recente. A palavra trauma é originada do grego e significa ferida (Nestrovski; Seligmanm-Silva, 2000, p. 8). Essa acepção ainda é utilizada em seu sentido literal na medicina, para lesões de grande porte. É de consenso entre muitos autores, que a partir desse conceito inicial, o termo passou por uma 'psicologização' no século XIX, isto é, migrou de um sentido mecânico para um fenômeno que acontece na psique (Ortega; Reis, 2023, v. 30, p. 3).

Porém, o trauma não significa simplesmente uma ferida psíquica. Isso seria genérico demais, permitindo que qualquer sensação negativa fosse encarada como trauma. Aliás, muitas vezes, o senso comum utiliza o termo de forma semelhante a isso, fazendo com que frases como, "não grite com a criança pois ela vai se traumatizar" ou "acabei de assistir um filme traumatizante", sejam cotidianas, banalizando o conceito.

Uma definição de trauma pode ser encontrada no dicionário escolar Michaelis (2008, p. 877): "grande abalo físico, moral ou mental; ou transtorno de onde se pode desenvolver uma neurose". Uma definição ainda bastante ampla, porém, já caracteriza como um grande abalo e a possibilidade de desenvolver doenças psicológicas a partir dele.

Um próximo passo na investigação do termo seria a descrição de Arthur Nestrovski e Márcio Seligmann-Silva, que resumem bem o conceito de trauma elaborado por Sigmund Freud, o pai da psicanálise:

> *"uma experiência que traz à mente, num período curto de tempo, um aumento de estímulo grande demais para ser absorvido". E uma lembrança que o indivíduo não sabe que lembra, mas que se manifesta em atos obsessivos, sem ligação consciente com a atualidade* (2000, p. 8).

Esse estímulo é recebido em demasia por um receptor despreparado para tamanha força de estímulos. Freud defende a existência de uma barreira natural no ser humano contra o aumento súbito de tensões. Assim, quando acontecem, o corpo consegue lidar de forma adequada

com o evento (Souza, 2017, p. 41-42). O trauma seria a experiência que ultrapassa esse limítrofe. O aparelho psíquico do indivíduo é completamente invadido pelos estímulos e adoece (Souza, 2017, p. 42). Em outras palavras, o corpo sempre está preparado para um nível de experiências negativas por suas defesas naturais. O trauma seria justamente algo que supera de maneira inesperada essa barreira natural causando dessa forma danos ao indivíduo.

Um dos aspectos intrigantes da vivência traumática é a distância entre o trauma e o evento que o ocasionou. Ou seja, é um evento que perdura, não se dando, ou melhor, não sendo assimilado de forma plena (Caruth, 1995, p. 5). O evento é continuado na psique do indivíduo, continua a causar estragos, persiste em ser visitado. Não que o indivíduo distorça a realidade de um evento passado que é indesejado simplesmente, mas Freud nota que seus pacientes retornam involuntariamente àquela experiência e as revivem de maneira literal, sem invenções ou distorções. É estar preso em uma parte da história que não se conclui, mas continua a fazer sangrar. Cathy Caruth exprime bem essa dor: "Os traumatizados, poderíamos dizer, carregam uma história impossível dentro deles" (Caruth, 1995, p. 5, tradução nossa).

O drama, caso possa ser nomeado assim, é a narração do trauma. O indivíduo é notadamente incapaz de relatar o evento de forma "pura", existe clara deficiência em seus instrumentos interpretativos, o traumatizado tenta sempre narrar o inenarrável (Rambo *In:* Arel; Rambo, 2016, p. 5). Porém, é necessário criar uma narrativa que consiga ajudar no seu processo de recuperação.

> *Os estudos do trauma afirmam a importância de criar uma narrativa do trauma, uma narrativa coerente capaz não apenas de processar traumas passados, mas também de promover a resiliência contra traumatizações futuras. Tais narrativas servem para construir identidade e solidariedade de forma que possam restaurar pressupostos saudáveis sobre o eu em relação ao mundo* (Boase; Frechette, 2016, p. 15, tradução nossa).

Simone de Beauvoir, revela que escrever pode ter essa serventia. Ela relata isso dizendo que escrevia durante os últimos dias de vida de sua mãe. Ela afirmou quando acusada de estar juntando materiais para vender livros:

> *Nos períodos difíceis de minha vida, rabiscar frases — ainda que nunca venham a ser lidas por ninguém — me traz o mesmo reconforto que a reza*

> *para quem tem fé: através da linguagem ultrapasso meu caso particular, comungo com toda a humanidade; mas as linhas que então tracei, se me ajudaram a recuperar alguns detalhes, não me eram necessárias para evocar os dias que acabava de viver: esses dias estavam gravados em mim para sempre* (Beauvoir, 2021, p. 130).

Cabe ainda salientar que existem experiências traumáticas que são comuns a toda uma porção de pessoas. A catástrofe originadora tem tamanho impacto que uma multidão de pessoas é açambarcada. Vivencia-se como humanidade casos recentes do ponto de vista histórico que tiveram ampla pesquisa sobre como afetaram a população. É o caso do atentado terrorista do dia onze de setembro de 2001, a guerra do Vietnã e a Shoah (o holocausto). Eventos que interferiram definitivamente no modo de entenderem suas histórias e sua própria existência. O trauma então não tem consequências exclusivas de um indivíduo apenas, mas de toda uma miríade de pessoas.

## 3 A hermenêutica bíblica dos traumas

Pode-se, após esse breve relato do que é o trauma, indagar: mas qual seria a relação entre trauma e a bíblia? Mais ainda: seria correto utilizar essa categoria para uma hermenêutica bíblica? Pois, como afirmado, o conceito de trauma tem sua origem na modernidade, correndo o risco de usar um termo contemporâneo para definir algo do passado, um verdadeiro anacronismo.

David Carr, um dos grandes influentes nas pesquisas sobre a interpretação bíblica dos traumas, ajuda a compreender essa possibilidade. Apesar de não compreender o trauma como entendido hoje, mais importante do que isso, o povo bíblico o experienciou. Não se precisa formar conceitos para ter-se a experiência que eles significam, mas justamente o contrário: conceitua-se aquilo que se experiencia. O autor afirma que a bíblia surgiu como resposta ao sofrimento, como respostas às catástrofes que sentiram (Carr, 2014, p. 2-3).

Assim, vai se delineando um livro que não afasta, mas integra o sofrimento numa história maior. Os traumas não são impedimentos da narrativa do povo, mas verdadeiros caminhos por onde se é necessário passar (Carr, 2014, p. 3).

O próprio Cristo nos evangelhos demonstra esse tipo de visão com duas de suas célebres frases: “se alguém quer vir após mim, negue-se a

si mesmo, tome sua cruz e siga-me" (Bíblia de Jerusalém, 2002, Mt 16, 24, p. 1734) e "não era preciso que o Cristo sofresse tudo isso e entrasse em sua glória?" (Bíblia de Jerusalém, 2002, Lc 24, 26, p. 1833). Esse entendimento é, de certo modo, revolucionário para época, pois está inserido em um contexto em que os traumas não são valorizados como diversas vezes são na modernidade (Carr, 2014, p. 8). Na antiguidade, todo mal acontecido era visto como tragédia, consequência do pecado, sempre numa visão pessimista. Assumir como necessário na caminhada do povo é uma realidade *sui generis* no contexto da época.

David Carr ainda supõe que esse seja um dos motivos por que a bíblia tenha subsistido e tenha sido reconhecida como célebre, pois enquanto os outros povos relatavam apenas suas vitórias e conquistas, Israel relata seus sofrimentos e como os perpassa (2014, p. 4). Desse modo, os relatos de glória morrem juntamente com a morte da glória desses povos, enquanto os do povo judeu, sobreviveram. Carr usa como argumento que corrobora sua tese que só nos últimos séculos conseguiu-se encontrar e decifrar textos do antigo Egito e da Mesopotâmia (2014, p. 4). Não que esse seja o único aspecto que influenciou esse destino, mas aparenta ter algum nível de corroboração.

A bíblia não é o livro do grande triunfo, dos mitos de conquista e vitória a todo custo, ela conta sobre sobrevivência às catástrofes completas. "Outras escrituras retratavam deuses que patrocinavam impérios para dominar outros. As escrituras judaicas e cristãs imaginam um Deus que trouxe sofrimento ao seu próprio povo e ainda assim os conduziu através dele" (Carr, 2014, p. 6, tradução nossa).

Essa leitura a partir dos traumas é um grande contributo para compreender-se algumas passagens mais difíceis das Sagradas Escrituras, principalmente as imagens violentas de Deus. Essas imagens não seriam, de modo absoluto, referências literais do Ser de Deus, mas frutos das experiências vivenciadas por um povo (O'Connor, 2016, v. 70, p. 304). Aqui é necessário entender que não se exclui o caráter de inspiração da bíblia, como bem explica O'Connor:

> *E se a linguagem violenta sobre Deus fornece apenas vislumbres parciais do Santo, então o discurso bíblico sobre Deus geralmente participa da mesma difícil busca por uma linguagem adequada para expressar aquilo que nunca poderá receber plena expressão. Tal visão não exige o abandono das noções de inspiração divina, nem exige a posição de que tudo é invenção humana. Em vez disso, localiza a inspiração no contexto da*

> *condição humana com as suas profundas lutas e limitações, e lembra aos crentes que vivemos na fé e na esperança no meio do desconhecimento – não com visão, não com provas – apenas com a ajuda do testemunho, daqueles que já partiram* (2016, p. 304, tradução nossa).

Cabe ainda salientar, dois modos de abordagem dos traumas que podem ser vistos na bíblia: os diretos e os indiretos. Diretos são aqueles relatos que descrevem eventos traumáticos em si, como a destruição do templo e a crucifixão de Cristo. Já os indiretos são as narrativas onde esses eventos e ainda outros têm tamanha força de impacto que são relatados de forma indireta (Carr, 2014, p. 8). Assim, nem todo relato é pura descrição dos eventos traumáticos, aliás, essa é a grande chave que esse método hermenêutico quer apresentar. A necessidade de narrar os traumas é essencial às comunidades. Quando não conseguem expressá-los de forma literal, recorrem a outras construções narrativas, buscando assim um meio de superá-los.

A bíblia seria dessa forma, um grande auxílio para a resiliência do povo de Deus. As páginas sagradas seriam dotadas de textos que ajudam a um grupo humano a se identificar, conhecer sua história, compreender seu contexto e dar capacidade de promover um futuro.

### 3.1 Possível método para uma hermenêutica dos traumas

Com base no que foi apresentado, é possível pensar um método para análise dos textos bíblicos pela ótica dos traumas. Não se quer de modo algum, criar algum tipo de estrutura fixa ou delimitar como única maneira possível de se realizar. O intuito é oferecer uma base inicial para pôr em prática os conteúdos expostos. Pensa-se em cinco passos como estrutura do método:

1 – Escolha de uma perícope: primeiro passo em qualquer análise bíblica.

2 – Contexto histórico: buscar em que contexto foi redigido o texto e a qual época o texto se refere. É buscar colocar o texto em seu contexto.

3 – Eventos traumáticos fundantes: aqui busca-se saber quais vivências traumáticas podem estar influenciando o texto. Através da narrativa e da cronologia do texto, busca-se os eventos que afetam a perícope. Necessário definir se retrata um trauma de maneira direta ou indireta.

4 – Marcas dos traumas: sabendo qual o contexto e quais traumas se relacionam, localizar as influências causadas por ele.

5 – Atualização: identifica-se quais compreensões esse texto, pelas lentes do trauma, colabora com o leitor hoje. Duplo aspecto pode ser notado: na leitura do texto em si e na vida do leitor.

Esses cinco passos visam apresentar de maneira sintética um itinerário para interpretação. Importante esclarecer novamente: não é uma proposta com intenções universais, mas um caminho para adentrar nesse campo hermenêutico.

Cada passo apresentado visa responder uma pergunta: 1 – Qual texto? 2 – Qual contexto? 3 – Quais experiências de trauma se encontra? 4 – Quais as marcas causadas pelo trauma? 5 – O que gera?

## 4 Indicações para uma hermenêutica do trauma no livro do Gênesis

O livro do Gênesis, seguindo a teoria documental, provavelmente teve sua última compilação em algum momento após o exílio babilônico em 400 a.C. (Hahn; Mitch, 2015, p. 19). Isso quer dizer que foi um livro organizado por exilados ou descendentes próximos desses exilados. Como também, é uma narrativa para esse povo, para os que sobrevivem a esse exílio.

O'Connor sintetiza alguns dos aspectos de sofrimentos desse povo: "eles vivem com memórias de guerra, deslocamentos físicos, convulsões teológicas e questionamentos contínuos sobre a sua sobrevivência como povo" (O'Connor, 2016, p. 306, tradução nossa).

Memórias de guerras, pois todo confronto, toda batalha deixa marcas nas populações que são atingidas, muito mais nas derrotadas. Deslocamentos físicos causam o sofrimento de não estar mais na sua terra, de deixar onde se vive, grande experiência de desconforto. Convulsões teológicas, pois, é nesse momento histórico que a ideia de um Deus único começa a tomar forma, porém, viviam em um local onde a multiplicidade de deuses era dada como óbvia. Por fim, questionam sua sobrevivência, a incerteza de conseguir persistir após um futuro embate é pulsante.

É possível notar na composição do livro a existência de uma sequência de catástrofes e promessas. Isso adquire um ponto crucial para compreender-se como o texto revela e responde essas agonias.

### 4.1 As catástrofes

O livro está repleto de desastres, acontecimentos que destroem pessoas e lugares. Existe um arquétipo que é seguido em todas essas destruições. Existe uma destruição causada por Deus, um sobrevivente resgatado e um recomeço (O'Connor, 2016, p. 307).

Tomemos como exemplo o dilúvio. Deus resolve destruir todos os seres humanos, aves e os animais domésticos e rasteiros. Porém, resolve salvar Noé e sua família e as espécies de animais. Após isso, traça uma aliança com Noé, permite um novo começo (Bíblia de Jerusalém, 2002, Gn 6-9, p. 41-46).

Há também a narração do sacrifício de Isaac. Deus decide pôr um fim na descendência de Abraão. Entretanto, volta atrás com seus planos e resolve resgatar Isaac. A descendência pode assim continuar (Bíblia de Jerusalém, 2002, Gn 22,1-19, p. 61-62)

As causas das destruições não são óbvias, claras e nem mesmo tem comparação com a destruição que acarretam. No dilúvio, "os filhos de Deus viram que as filhas dos homens eram belas e tomaram como mulheres [...]" (Bíblia de Jerusalém, 2002, Gn 6,2, p. 41-42), então, Deus destrói quase todos os animais e seres humanos. Já no caso de Isaac, é chocante o ponto em que a narrativa chega. Após dez capítulos de dramas para o nascimento do filho de Abraão, Deus pede a sua morte (Bíblia de Jerusalém, 2002, Gn 22, 2, p. 61).

Essas causas são tentativas de compreender o que aconteceu. São modos de tentar buscar razões em eventos caóticos. As visões são postas de maneira contraditória. O Deus amoroso tenta ser bom, mas precisa punir o povo pecaminoso. O Deus justo precisa também testar a fé de Abraão e o faz de modo cruento. (O'Connor, 2016, p. 308). São contraditórias como também o são as visões dos sobreviventes de eventos traumáticos. Buscam uma racionalização, tentam diversas interpretações e acolhem uma para que cesse a insanidade sentida.

Mas, mesmo com todos os sofrimentos acontecendo, Deus não tem culpa. Deus reage a uma necessidade, no fim, o próprio povo trouxe

sobre si a catástrofe. Isso permite que Deus continue em diálogo com a humanidade.

Cabe ainda salientar, como faz bem O'Connor, que os autores não redigem esses textos em um intencional simbolismo representativo. São na verdade, relatos antigos que são compilados e servem para dar voz aos sofrimentos de um povo:

> *Não estou afirmando que as histórias foram compostas para "representar" a história traumática de Judá em qualquer sentido literal. Em vez disso, falam de destruições terríveis ocorridas num mundo literário, oriundo de um passado antigo. Eles refletem a violência histórica, mas não são idênticos a ela. Como espelhos distantes da destruição de Judá, estes episódios dão aos sobreviventes o dom da linguagem para falar do desastre. Eles evocam medo e tristeza, mas sempre em certa distância. A violência aconteceu aos antepassados e pré-ancestrais num passado muito distante, mas as histórias sobre estas figuras seminais podem evocar memórias da história mais imediata do público do livro. Dessa forma, a literatura cria aberturas para uma nova vida* (O'Connor, 2016, p. 308, tradução nossa).

O texto quer dar esperança aos sofrimentos do povo que vive o período pós-exílio. Quer demonstrar que Deus permanece após os desastres, ou melhor, guia através deles. Mostra que desde a gênese do povo de Israel, catástrofes acontecem. Mas Deus continua com seu povo, dá uma nova esperança. O povo de Deus não acabará, mesmo que tudo aponte na direção contrária.

Essa reflexão que atingia e se dirigia aquela população, também atinge e se dirige aos seres humanos contemporâneos. Atingidos por desolações, tanto em nível pessoal, quanto a nível de povo e até mesmo como humanidade (recorde-se a pandemia gerada pelo Covid-19). Esses textos são dotados de grande impulso para gerar resiliência, dar voz aos traumas sentidos que não encontram palavras para serem verbalizados. A destruição nesses relatos não quer mostrar um Deus violento e punitivo, mas um Deus que permanece após a violência e a punição.

## 5 Considerações finais

"Meus olhos choram e não se estacam, não há sossego, até que Iahweh olhe e veja do alto dos céus." (Bíblia de Jerusalém, 2002, Lm 3, 49-50, p. 1468). Essa experiência de dor relatada no livro das

Lamentações é a realidade do ser humano caminhante sobre a terra. Deus não alheio ao sofrimento aparece para mostrar-se perto do seu povo. A hermenêutica dos traumas apresentada e vislumbrada no livro do Gênesis tem como objetivo demonstrar isso.

Um trauma não é um evento qualquer na vida de alguém. Ele é paralisante, cria uma dor verdadeiramente existencial, faz questionar toda a base de crenças. Ler a bíblia pela ótica dos traumas quer mostrar que essas dores eram presentes na época de sua composição e, sendo uma questão antropológica tão forte, se fazem presentes nas suas narrativas. O livro do Gênesis, em sua particularidade, se torna um grande livro de resiliência, para aprender a lidar com o sofrimento impactante e assustadoramente real.

A interpretação bíblica pela ótica dos traumas não almeja ser a interpretação principal ou supor que os autores tinham em suas mentes escrever um livro de resiliência. Pensar dessa forma seria anacrônico. Porém, a imagem de um jardim de plantas como analogia para a pluralidade de interpretações, proposta por Elisabeth Birnbaum parece muito apropriada (Birnbaum, 2023, v. 62, n. 245, p. 22-23). Nessa imagem, o texto bíblico é um solo fértil que diversas interpretações bíblicas são possíveis. Cada interpretação bíblica é uma planta que se desenvolve segundo a possibilidade do texto, a cultura de uma época ou morrem quando não conseguem se sustentar.

Seguindo a imagem de Birnbaum, a hermenêutica dos traumas seria como uma flor de lótus. Uma pequena flor que reconhece seu tamanho, mas dotada de grande encanto. Flor que nasce na natureza no meio da lama, porém consegue manter sua beleza. Essa hermenêutica nasce do meio das catástrofes do povo bíblico e do ser humano moderno, como sinal de esperança e capacidade de resiliência. É um modo de interpretação inovador e oportuno no vasto campo dos métodos de interpretações bíblicas.

## Referências

BEAUVOIR, S. *Balanço final.* tradução de Rita Braga. 6.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2021.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

BIRNBAUM, E. Exégesis bíblica y pluralidade de interpretaciones. *Selecciones de Teologia.* Barcelona: San Francisco de Borja, v. 62, n 245.

BOASE, E.; FRECHETTE C. G. Defining "Trauma" as a Useful Lens for Biblical Interpretation. *In:* (org.) *Bible through the Lens of Trauma*. Atlanta: SBL Press, 2016.

CARUTH, C. Trauma and experience. *In:* CARUTH, C. *Trauma:* explorations in memory. London: Johns Hopkins University Press, 1995.

HAHN, S.; MITCH, C. *O livro do Gênesis:* caderno de estudos bíblicos. Tradução de Alessandra Lass. São Paulo: CEDET, 2015

MICHAELIS. Dicionário escolar de língua portuguesa. São Paulo: Melhoramentos, 2008.

NESTROVSKI, A. SELIGMANM-SILVA, A. (org.). *Catástrofe e representação:* ensaios. Tradução de Cláudia Valladão de Mattos. São Paulo: Escuta, 2000.

ORTEGA, F.; REIS, R. As raízes do trauma: uma revisão sobre a história do psicotraumatismo. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, v. 30, 2023.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da bíblia na Igreja.* 15 de Abr. de 1993. Disponível em: https://www.vatican. va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_po.html. Acesso em: 1 set. 2024.

RAMBO, S. Introduction. *In:* AREL, S. N.; RAMBO, S. L. (org.). *Post--Traumatic Public Theology*. Boston: Palgrave Macmillan, 2016.

SOUZA, T. G. *O conceito de trauma psíquico:* das suas origens no século XIX ao transtorno de estresse pós-traumático. 2017. 75 f. Monografia [Bacharelado em Psicologia]. Universidade Federal Fluminense, Volta Redonda. 2017.

Encontros Teológicos adere a uma Licença Creative Commons – Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional.

# A Pedra Moabita, ou Estela de Meshá, rei de Moab: tradução em português e análise histórica

## The Moabite Stone, or Stele of Mesha, king of Moab: translation into Portuguese and historical analysis

*Pietro de Jesus Moraes*[*]
UFSC

Recebido em: *25/05/2024*. Aceito em: *01/07/2024*.

**Resumo:** *A Estela de Meshá, mais conhecida como Pedra Moabita, é uma inscrição semítica que contém dados históricos, geográficos e religiosos sobre o antigo Reino de Moab. Hoje, somando quase 3.000 mil anos de existência, sua descoberta, feita inicialmente pelo missionário F. A. Klein e, não muito depois, resgatada pelo orientalista C. S. Clermont-Ganneau, é uma das façanhas arqueológicas mais notáveis do século XIX. Pretende-se, neste artigo acadêmico, oferecer ao leitor e pesquisador uma tradução formal seguida por uma análise histórica da antiga inscrição moabita. A tradução é feita com base na obra de Herbert F. B. Compston (1919), uma das primeiras publicações sobre o assunto; e a análise histórica é feita, sobretudo, com base no Dicionário Enciclopédico da Bíblia (1977), no Dicionário Bíblico Wycliffe (2007) e na Bíblia de Jerusalém (2002), obras ainda muito conceituadas nos ambientes teológicos. Por fim, estabeleceu-se uma correspondência entre a Bíblia Hebraica (ou Antigo Testamento) e algumas linhas da inscrição moabita. Além do que está proposto, constatou-se também, desde o início, a importância histórica e linguística da Estela de Meshá, não apenas para a compreensão de como os antigos sistemas de escrita alfabéticos evoluíram a partir do Álef-Bet fenício, mas também para um entendimento mais amplo da Sagrada Escritura, em particular, das relações entre Israel e os povos que habitavam no seu entorno.*

[*] Mestre em Estudos da Tradução (Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, 2018). Especialização *lato sensu* em Sagrada Escritura (Centro Universitário Claretiano, 2015). Licenciado e Bacharel em Letras – Língua Inglesa (Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, 2014).

E-mail: njmoraes.letras@gmail.com.

**Palavras-chave:** *Meshá (Mesa), rei dos moabitas; escrita alfabética fenícia; antigo Israel.*

**Abstract:** *The Stele of Mesha, better known as the Moabite Stone, is a Semitic inscription that contains historical, geographical, and religious data about the ancient Kingdom of Moab. Today, with almost 3,000 years of existence, its discovery, initially made by the missionary F. A. Klein and, not long later, rescued by the orientalist C. S. Clermont-Ganneau, is one of the most notable archaeological feats of the 19th century. The aim of this academic article is to offer the reader and researcher a formal translation followed by a historical analysis of the ancient Moabite inscription. The translation is based on the work of Herbert F. B. Compston (1919), one of the first publications on the subject; and the historical analysis is carried out, above all, based on the Portuguese editions of the Encyclopedic Dictionary of the Bible (1977), the Wycliffe Bible Dictionary (2007), and the Jerusalem Bible (2002), works that are still highly regarded in theological circles. Finally, a correspondence was established between the Hebrew Bible (or Old Testament) and some lines of the Moabite inscription. Furthermore, it was also noted, from the beginning, the historical and linguistic importance of the Stele of Mesha, not only for understanding how the ancient alphabetic writing systems evolved from the Phoenician Alef-Bet (i.e., alphabet), but also for a broader understanding of the Holy Bible, in particular, about the relations between Israel and the people who lived around it.*

**Keywords:** *Mesha, king of Moab; phoenician alphabetic writing; ancient Israel.*

## Introdução

A pesquisa contida neste artigo teológico tem como objeto de estudo a Estela de Meshá, conhecida popularmente como Pedra Moabita, uma das mais notáveis descobertas arqueológicas do mundo bíblico. Trata-se de uma grande pedra de basalto, com medidas aproximadas de 125 cm de altura por 69 cm de largura e 37 cm de espessura, conforme a descrição fornecida pelo Museu do Louvre.[1] Transcrevemos abaixo, em caracteres hebraicos, a primeira linha da inscrição:

אנך מֹשׁע בן כמֹשׁ מלך מאב

A ousada sentença – lida da direita para a esquerda – significa: "Eu *sou* Meshá, filho de Kemosh, rei de Moab" (Compston, 1919, p. 11, tradução nossa), e pode ser entendida como o título do documento, pois,

[1] Todas as características físicas do objeto foram consultadas no site oficial da instituição; cf. MUSÉE du Louvre. *Stèle de Mesha*. Paris, France. Disponível em: https://www.louvre.fr. Acesso em: 25 jun. 2024.

> *O autor se apresenta como Meshá, rei dos moabitas, e devoto de Kemosh, o deus nacional, para quem ele construiu um santuário. Também são descritos o domínio de Israel sobre Moab e, por fim, a vitória dos moabitas. Além disso, são expostas no memorial as obras de Meshá, como a construção do palácio real, as cidades que ele edificou ou restaurou, todas mencionadas no texto bíblico (Dibon, Qorḥah, Nebo, entre outras), e os reservatórios de água que cavou* (Moraes, 2022, p. 100).

Trata-se de um documento de 34 linhas redigido "no dialeto moabita-cananeu, semelhante ao hebraico bíblico" (Proel, 2013, tradução nossa). Em outros termos, assim como o hebraico e o aramaico, o texto moabita é lido da direita para a esquerda. Sua escrita também é consonantal, quer dizer, não possui as vogais, como nas línguas semíticas já citadas (van den Born *et al.*, 1977). No mais, o documento, em consequência de um feito desastroso, avarento, como se verá mais adiante (seção 1), encontra-se ilegível em alguns trechos e deteriorado nas últimas linhas.

Não menos relevante é a época da redação do texto moabita, já que o mesmo pode elucidar certos episódios bélicos registrados na Sagrada Escritura, em particular, sobre as relações de Israel com a circunvizinhança pagã. Pois,

> *Sendo uma coluna ou placa de pedra, também é referida como Estela de Meshá, pois contém uma inscrição ditada por esse rei, certamente, feita por um escriba seu. Esse registro, feito em língua moabita, um dialeto semelhante ao hebraico, foi gravado pouco depois de 842 a.C. e emprega os caracteres do alfabeto fenício* (Moraes, 2022, p. 99).

O ano de 842 a.C. é uma data plausível, pois, segundo o *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*, "[...] a expedição em conjunto de Jorão e Josafá [mais o rei de Edom] (2Rs 3,4-27) tiveram lugar antes da inscrição de [Meshá] ter sido redigida" (van den Born, 1977, p. 976).

Assim, o que pretendemos fazer, nas páginas seguintes, o qual já define a estrutura deste artigo, é (1) relatar sucintamente como a Pedra Moabita foi descoberta; (2) oferecer ao público uma tradução nossa da antiga inscrição; (3) fazer uma análise histórica dos principais eventos ali narrados; (4) estabelecer alguma relação entre o texto da estela e o que diz a Bíblia Hebraica (ou Antigo Testamento) sobre a guerra moabita.

Da Sagrada Escritura, foram citados direta ou indiretamente os seguintes livros:

Quadro 1 – Lista alfabética de referências bíblicas

| | |
|---|---|
| **2Cr** – 2º Livro das Crônicas | **Jz** – Juízes |
| **Dt** – Deuteronômio | **Lv** – Levítico |
| **Ex** – Êxodo | **Ne** – Neemias |
| **Gn** – Gênesis | **Nm** – Números |
| **Is** – Isaías | **1Rs** – 1º Livro dos Reis |
| **Jr** – Jeremias | **2Rs** – 2º Livro dos Reis |
| **Js** – Josué | **1Sm** – 1º Livro de Samuel |
| **Jt** – Judite | |

Fonte: Dados organizados pelo autor.

Por fim, todos os textos bíblicos transcritos no corpo desta pesquisa foram extraídos da *Bíblia de Jerusalém* (2002), embora outras edições da Sagrada Escritura tenham sido consultadas, como suporte, conforme as anotações bibliográficas.

## 1 História da descoberta

O relato da descoberta, feito resumidamente, e as citações aqui presentes têm como fonte o clássico intitulado *E a Bíblia tinha razão...* (Pesquisas arqueológicas demonstram a verdade histórica dos Livros Sagrados), da lavra do jornalista alemão Werner Keller (1955, p. 202-204).

Corria o ano de 1868. No intuito de visitar os lugares bíblicos, o missionário Frederick Augustus Klein, nascido em Estrasburgo, França, empreendeu uma viagem pelo Oriente Próximo. Durante um passeio a cavalo pelas cercanias de Dibã, a antiga Dibon (Nm 32,34), uma grande pedra, quase totalmente encoberta pela areia, despertou-lhe o interesse. "Tratava-se indubitavelmente de escrita hebraica antiga!" — foi o que ele constatou ao descer do cavalo e examinar o objeto. "Não podia acreditar no que seus olhos viam!"

No entanto, o documento de pedra era pesado demais para o missionário levá-lo consigo. Instantaneamente, "surgira no local um bando de árabes armados [...] declarando que a pedra era propriedade sua", e exigiram do missionário uma quantia exorbitante em dinheiro, o que ele não pôde pagar. "Klein estava convencido de haver feito um achado de importância decisiva", razão pela qual ele marcou no mapa o local da

descoberta e, voltando a Jerusalém, seguiu viagem para a Alemanha, a fim de conseguir o dinheiro exigido pelos beduínos.

Em Jerusalém, Charles Simon Clermont-Ganneau, um arqueólogo parisiense, ao ouvir a notícia do achado, partiu sem demora para Dibã. Ele conseguiu persuadir os árabes para que pudesse "examinar cuidadosamente a inscrição" e tirar "um molde da superfície" da pedra. Alguns meses depois, em Paris, o governo francês, vendo a tradução que ele fez do antigo texto, deu a soma necessária para a compra da pedra.

Outra vez em Dibã, agora com o dinheiro, Clermont-Ganneau não encontrou mais o que buscava: os árabes, com pólvora de caça, haviam feito a pedra em pedaços, os quais foram vendidos aos "europeus maníacos por coisas antigas". Porém, depois de uma busca incansável e muitas negociações, ele conseguiu, guiando-se pelo molde antes feito, reunir "os dois grandes blocos e dezoito lascas de pedra em que a lápide fora fragmentada".

A partir de então, a Pedra Moabita encontra-se em Paris, no *Musée du Louvre*. E, se quisermos contemplá-la, temos que nos dirigir, prontamente, ao Departamento de Antiguidades Orientais.

## 2 Notas sobre a tradução

Seguimos, desde então, a publicação de Herbert F. B. Compston, *The Inscription on the Stele of Mesha, commonly called the Moabite Stone*, cujo título e subtítulo traduzimos, aqui, como *A inscrição na Estela de Meshá, comumente referida como a Pedra Moabita*. O autor acrescenta, logo abaixo do subtítulo, os seguintes dizeres: "Texto em moabita e hebraico, com tradução" (Compston, 1919, p. 1, tradução nossa). Nessa pequena obra, que remonta aos inícios do século XX, o autor reproduz a inscrição moabita em caracteres fenícios, exatamente como se encontra no original. Em seguida, ele a transcreve, na íntegra, em caracteres hebraicos, fazendo uma tradução acurada para o inglês, sobre a qual nos baseamos principalmente.

Todavia, guiando-nos tanto pelas notas de tradução de Compston quanto por seus comentários, tivemos o cuidado de cotejar vários pontos do nosso texto traduzido com a transcrição hebraica feita pelo mesmo autor. Para isso, como auxílio, recorremos ao *Hebrew and English lexicon of the Old Testament, with an appendix containing the biblical Aramaic*

(Brown; Driver; Briggs, 1906), cujo título de capa podemos traduzir como: "Léxico Hebraico-Inglês do Antigo Testamento, contendo no apêndice o aramaico bíblico". Uma obra volumosa que possui incontáveis referências não só ao texto da Bíblia Hebraica, mas também a outros documentos do Antigo Oriente Médio, além de fazer várias referências ao vocabulário da Estela de Meshá.

Como temos observado, alguns nomes bíblicos de pessoas e lugares apresentam grafias variantes. Isso pode acontecer porque, nas edições como a *Bíblia de Jerusalém* (2002, p. 13), tradicionalmente, "a transcrição dos nomes próprios [é feita] com a mediação do latim [isto é, da Vulgata]" (p. ex. Fanuel). Em outras edições, como as publicadas pela Sociedade Bíblica do Brasil, os nomes bíblicos são, na maior parte, aportuguesados do hebraico sem antes terem sido helenizados ou latinizados (p. ex. Peniel).

Na verdade, os dois nomes exemplificados acima, 'Fanuel' e 'Peniel' (Gn 32,30), correspondem ao mesmo local e significam: "A face de Deus" (Kaschel; Zimmer, 2005, p. 125). A primeira grafia, na Bíblia de Jerusalém (*Phanuhel*, pela Vulgata), e a segunda, como consta na tradução de J. F. Almeida (A Bíblia Sagrada [ARA], 1969).

Nesta pesquisa acadêmica, em particular, em nossa tradução do texto moabita, fizemos a transliteração de alguns desses nomes bíblicos. Foi mantida, porém, a grafia em português daqueles mais conhecidos (p. ex. Israel), à semelhança do que faz a *Tradução Ecumênica da Bíblia*, que justifica o nosso procedimento como segue:

> *As transcrições corriqueiras dos nomes bíblicos em português afastam-se muito da forma original. Em vista do caráter científico da presente obra, adotamos na Bíblia Hebraica uma grafia "hebraizante". Na Bíblia Grega (= deuterocanônicos e Novo Testamento), usamos as tradicionalmente conhecidas formas "grecizantes", que deram origem, via traduções latinas, às formas em voga entre nós* (Tradução Ecumênica da Bíblia – TEB, 1994, p. XIV [seção de nomes próprios]).

Então, para os nomes próprios transliterados do hebraico, adotamos os seguintes sinais gráficos como indicativos da pronúncia (Moraes, 2022):

- o *ḥ* soa como o *ch* alemão ou o *j* castelhano;
- o *ṣ* como um *ts* pronunciado rapidamente;
- o *sh* como o *x* ou *ch* em português (xícara de chá).

Quadro 2 – Equivalência dos nomes pessoais e geográficos

| Bíblia Hebraica[2] | Vulgata[3] | Bíblia de Jerusalém | Almeida |
|---|---|---|---|
| Aḥaziá | Ohozias /k/ | Ocozias | Acazias |
| Béṣer | Bosor /s/ | Bosor | Bezer |
| Ḥoronáim | Oronaim | Horonaim | Horonaim |
| Iáhaṣ | Iasa /s/ | Jasa | Jaaz (ou Jaza) |
| Kemosh | Chamos /k/ | Camos | Quemos (ou Camós) |
| Meshá | Mesa /s/ | Mesa | Mesa |
| Moav | Moab | Moab | Moabe |
| Omri | Amri | Amri | Onri |
| Qeriot | Carioth | Cariot | Queriote |
| Qiriatáim | Cariathaim | Cariataim | Quiriataim |

Fonte: Dados organizados pelo autor.

Ademais, no texto da Estela de Meshá aqui traduzido, adicionamos a numeração de 1 a 34 (como se fossem versículos) com o propósito de mostrar, aproximadamente, as linhas da inscrição original. Ainda, observando os critérios da língua portuguesa, organizamos o texto em oito parágrafos, no total. Os subtítulos, que não fazem parte do original, foram adicionados ao nosso texto traduzido a fim de resumir os assuntos tratados na estela.

As palavras marcadas em *itálico* também não estão no original, mas foram acrescentadas à tradução porque uma leitura fluente assim o exige, quanto à compreensão do texto em português; e aquelas colocadas entre colchetes são restaurações conjecturais de Herbert F. B. Compston. Já os três pontos espaçados [. . .], que aparecem principalmente nas últimas linhas, indicam os trechos onde a inscrição da estela está deteriorada.

Uma nota final significativa, no que diz respeito à nossa tradução a seguir, é sobre o uso frequente do ו (Vav ou Waw) conjuntivo no original. No hebraico, por exemplo, ele tem como função a conexão entre palavras ou sentenças, à semelhança da nossa conjunção 'e' (Vita; Akil, 2007). No entanto, para evitar o uso demasiado dessa conjunção no começo das frases, optamos por outros conectivos – 'então, mas, porém, também', conforme a intenção do texto.

---

2 Cf. HEBREW Old Testament. London, UK: Trinitarian Bible Society, 1894/1998.

3 Cf. WEBER, Robert; GRYSON, Roger. *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem.* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1969/2007.

## 2.1 Nossa tradução em português

***Introdução*** – [1] Eu *sou* Meshá, filho de Kemosh, rei de Moab, o dibonita. [2] Meu pai reinou sobre Moab trinta anos, e eu reinei [3] depois de meu pai. Fiz, então, para Kemosh este lugar elevado em Qorḥah, [*um santuário de*] salvação, [4] pois ele me salvou de todos os agressores,* e porque me fez sobreolhar todos os meus adversários.

*** Nota de tradução:** Isto é, os reis adversários (Anet, 1969).

***Vitória sobre os israelitas*** – Omri [5] *era* rei de Israel e afligiu Moab por longos dias, pois Kemosh estava irado contra sua terra. [6] Seu filho (*Acab*) o sucedeu, o qual também disse: "Eu vou afligir Moab!" Assim ele disse nos meus dias, [7] mas eu prevaleci sobre ele e a sua casa – Israel certamente pereceu para sempre. Então Omri se apossou da terra [8] de Medebá, e (*Israel*) habitou ali em seus dias e na metade dos dias de seu filho: quarenta anos; [9] Kemosh, porém, a restaurou nos meus dias. Eu edifiquei, então, Báal-Meon e fiz um reservatório nela; também edifiquei [10] Qiriatáim.

Ora, os homens de Gad habitavam na terra de Atarot desde antigamente; e o rei de Israel [11] edificou Atarot para eles. Eu, porém, pelejei contra a cidade e a tomei – e exterminei toda a população [da] [12] cidade, um espetáculo para Kemosh e Moab. Eu removi de lá o altar de Davi* e o deixei [13] diante de Kemosh, em Qeriot. Também coloquei lá os homens de Sharon e os de [14] Maḥarat.

*** Nota de tradução:** A referência ao rei Davi é conjectural, mas defendida por pesquisadores (BÍBLIA [History Channel Brasil], 2023). A palavra, no original, possui as consoantes semíticas *dwdh*.

***A conquista de Nebo*** – Depois, Kemosh me disse: "Vai, toma Nebo de Israel." [15] À noite, eu saí e pelejei contra ela, desde o alvorecer até ao meio-dia. Eu a tomei [16] e exterminei todos *que havia* nela: 7.000 homens, *nativos* e peregrinos, assim como mulheres [17] e donzelas; pois para Ashtar-Kemosh eu os havia dedicado. Também peguei de lá os vasos [18] de Yahweh e os deixei diante de Kemosh.

***A conquista de Iáhaṣ*** – Ora, o rei de Israel fortificou [19] **Iáhaṣ e habitou nela enquanto guerreava contra mim. Mas Kemosh o expulsou da minha presença, e** [20] eu peguei de Moab 200 homens, todos os seus chefes; liderei-os contra Iáhaṣ e a tomei [21] para anexá-la a Dibon.

***Atividades de construção*** – Eu fortifiquei Qorḥah, a muralha de Iearim e a muralha de [22] Ôfel,* e levantei seus portões, assim como suas torres. Também [23] construí o palácio real, e fiz os dois reservatórios de água no centro da [24] cidade. Ora, não havia cisterna alguma no meio da cidade, em Qorḥah. Então falei a todo o povo: "Fazei para [25] **vós, cada homem, uma cisterna em vossas casas." E cavei o fosso para Qorḥah por meio dos prisioneiros** [26] israelitas.

*Ademais*, eu reconstruí Aroer e fiz a estrada principal junto ao (*rio*) Arnon; [27] reconstruí Bet-Bamot, pois ela estava destruída; reconstruí Béṣer, pois em ruínas [28] [ela se achava. E os chefes] de Dibon eram 50, pois todos em Dibon eram leais. Assim, eu reinei [29] [sobre] 100 nas cidades que anexei ao país. Também reconstruí [30] Medebá, Bet-Diblatáim e Bet-Báal-Meon; e levei para lá os criadores de ovelhas . . . [31] os rebanhos do país.

*** Nota de tradução:** muralha de Iearim, isto é, 'do bosque' ou 'da floresta'; muralha de Ôfel, isto é, 'da acrópole' ou 'da colina'.

**Batalha contra Ḥoronáim** – Quanto a Ḥoronáim, habitavam nela . . . [32] . . . [E] Kemosh me disse: "Desce, guerreia contra Ḥoronáim." Então eu desci [33] . . . e Kemosh a restaurou nos meus dias. E . . . de lá . . . [34] . . . E eu . . .

(Compston, 1919, p. 14-16, tradução nossa).

## 3 Análise histórica

O material de referência, que serviu de base para a nossa análise histórica, contou essencialmente com o *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*, o qual apresenta "listas de topônimos palestinenses e sírios, mencionados em textos egípcios e nas cartas de Amarna", como propõe o redator, que também recorre a "topônimos bíblicos citados nas inscrições dos reis babilônicos e assírios" (van den Born, 1977, [apresentação]).

Ao mesmo tempo, serviu-nos de orientação o *Dicionário Bíblico Wycliffe*, um trabalho que conta com a colaboração de mais de 200 estudiosos. É um material volumoso, como a obra já referida, pois oferece ao pesquisador uma variedade incontável de dados históricos e geográficos "que constam nas Cartas de Amarna, nas Tábuas de Nuzu, no Código de Hamurabi, nos registros sumérios e na Pedra Moabita" (Pfeiffer; Vos; Rea, 2007, p. V [prefácio]).

### 3.1 Sobre o parágrafo introdutório

Toda a descrição dos êxitos e realizações de Meshá, nome que, na língua dos moabitas, significava "[Deus] ajuda" (van den Born, 1977, p. 976), é feita na primeira pessoa do singular. Isso não significa que ele tenha escrito de próprio punho, mas possivelmente contou com o trabalho de um escriba ou mais, como era habitual nos palácios reais. É sabido que, na Antiguidade, em certos casos,

> *[...] o autor não escrevia diretamente, mas ditava a um companheiro, que escrevia. Este era chamado* escriba *ou* amanuense*. [...] Em outros casos, o autor não ditava, mas deixava ao companheiro a tarefa de compor e exprimir as ideias do autor. Tal companheiro então se chamava* redator*, pois era ele quem redigia a mensagem do autor* (Bettencourt, 2011, p. 17, grifo do autor).

O rei moabita em questão se apresenta como "Meshá, o dibonita" (linha 1). Dibon (em hebraico, *Divon*), segundo o texto bíblico, foi tomada dos moabitas pelos amorreus (Nm 21,30) e, ulteriormente, foi possuída pelos "filhos de Rúben e os filhos de Gad", pois eles "tinham grandes rebanhos" (Bíblia [...], 2002, Nm 32,1, p. 250), razão pela qual foi chamada de Dibon-Gad (Nm 33,45). Porém, séculos depois, a mesma cidade, situada ao leste do Mar Morto, estava em poder dos moabitas outra vez (Is 15,2). A terra natal de Meshá tornou-se, então, a capital do Reino de Moab (Pfeiffer; Vos; Rea, 2007).

Embora o nome do seu pai terreno, o rei predecessor, não seja mencionado, apenas que ele "reinou sobre Moab trinta anos" (linha 2), Meshá se declara, espiritualmente, "filho de Kemosh" (linha 1), o deus nacional dos moabitas (Kaschel; Zimmer, 2005), a quem ele edificou um santuário. A edificação desse local de culto, que o texto retrata como um "lugar elevado em Qorḥah" (linha 3), é devido, sobretudo, às vitórias de Meshá sobre os reinos adversários adjacentes (linha 4). A cidade de Qorḥah, também conhecida como Qeriḥoh, é a mesma Qir-Ḥaréset mencionada biblicamente (2Rs 3,25), e há quem a veja como a capital do reino (Keller, 1955).

Um "lugar elevado", também designado como "altos" (Lv 26,30), à semelhança do que Meshá fez (linha 3), é um local onde se construíam altares (Kaschel; Zimmer, 2005), tanto ao Deus de Israel (1Sm 9,11-12), assim como aos deuses pagãos (1Rs 14,22-23). "Eram comuns os sacrifícios de bois e ovelhas" sobre esses altares, aos quais seguiam "refeições de sacrifícios" (Pfeiffer; Vos; Rea, 2007, p. 1297). Esses pontos de adoração foram destruídos por Josias, que "começou a purificar

Judá e Jerusalém" (Bíblia [...], 2002, 2Cr 34,3, p. 623), quando esse rei empreendeu a sua reforma deuteronomista em 622 a.C.

A Bíblia Hebraica se refere ao moabitas, poeticamente, como o "povo de Kemosh" (Hebrew Old Testament, 1894/1998, Jr 48,46, p. 924, tradução nossa), que é a principal divindade desse povo semita. Em português, o seu nome é aportuguesado como Camos, na *Bíblia de Jerusalém* e outras edições católicas do texto bíblico, ou então como Quemos, nas edições protestantes, como a de João Ferreira de Almeida (cf. Quadro nº 2).

"A religião e, consequentemente, a cultura dos moabitas", segundo o *Dicionário Bíblico Wycliffe*, "eram muito semelhantes às dos cananeus", em particular, o culto politeísta das populações cananeias (Pfeiffer; Vos; Rea, 2007, p. 1296). Kemosh também era venerado com sacrifícios humanos, especialmente crianças (2Rs 3,26-27), um ritual jamais admitido pelo culto levítico (Lv 18,21), embora alguns reis de Judá, como Acaz e Manassés, o tenham praticado, segundo o relato do cronista bíblico (2Cr 28,3; 33,6).

### 3.2 Das relações entre Israel e Moab

O país de Moab estava sob o domínio de Israel desde o reinado de Omri, e o narrador atribui isso à ira do deus Kemosh (linha 5); um domínio que perdurou por todo o reinado do sucessor de Omri, referido apenas como "seu filho" (linha 6). Embora a inscrição não mencione o nome desse rei, sabemos pelo texto bíblico que ele se chamava Acab, pois, quando o referido monarca morreu, os moabitas insurgiram-se contra os israelitas (2Rs 3,5). Tal rebelião aconteceu em 853 a.C., quando Ocozias, filho de Acab e Jezabel, "tornou-se rei de Israel em Samaria" (Bíblia [...], 2002, 1Rs 22,52, p. 506).

É nessa ocasião que o rei Meshá recupera, progressivamente, antigas cidades moabitas, como Medebá (linhas 7b-9a), e alguns territórios agora ocupados por Israel (linhas 9b-10a), como Báal-Meon e Qiriatáim (Js 13,15-20). Além disso, também foi conquistada a "terra de Atarot" (Nm 32,3), habitada "desde antigamente" pelos "homens de Gad", uma das tribos israelitas (linhas 10b-14a).

Ainda, nesse trecho da estela, há uma alusão à terceira dinastia israelita, a qual foi extirpada por Jeú (Compston, 1919), quando ele assumiu o trono de Israel e destruiu toda a descendência de Acab, incluindo "todos os notáveis, os parentes e os sacerdotes" (Bíblia [...], 2002, 2Rs 10,11,

p. 520). Uma razão, talvez, para Meshá se alegrar afirmando que "Israel certamente pereceu para sempre" (linha 7a).

### 3.3 Sobre a conquista de Nebo

Em seguida, há uma referência a Nebo, cidade que antes pertencia à tribo israelita de Rúben (Nm 32,37-38), agora conquistada pelos moabitas (Jr 48,1). A batalha, que começou à noite, durou "desde o alvorecer até ao meio-dia" (linhas 14b-15), e toda a sua população foi exterminada, como um grande sacrifício a "Ashtar-Kemosh" (linhas 16-17). Segundo o *Dicionário Bíblico Wycliffe*, trata-se de um nome composto relacionado ao "culto da fertilidade", que resulta da combinação de Kemosh, "divindade nacional dos moabitas", com Ashtar, "deusa cananeia da estrela-d'alva" (Pfeiffer; Vos; Rea, 2007, p. 1297).

A cidade estava situada próximo ao monte homônimo, Nebo, na Transjordânia, com 800 metros de altitude (Ronis, 1982). Foi do mesmo monte que Moisés, antes de morrer, contemplou a Terra Prometida, segundo a tradição judaica (Dt 34,1-4). Também não se trata da cidade homônima localizada no Reino de Judá, que a Bíblia (Ne 7,33) refere como a "outra Nebo" (van den Born, 1977, p. 1036).

Consta, nesse trecho, uma das referências extrabíblicas ao nome do Deus de Israel, Javé (Ex 6,2-3), que se acha na linha 18, ao lado direito da inscrição original:

יהוה 𐤉𐤄𐤅𐤄

As quatro letras que copiamos acima, à direita, formam o tetragrama divino grafado em caracteres fenícios, como aparece na estela, e à esquerda, quisemos mostrar a sua equivalência nas letras do alfabeto hebraico quadrático, como aparece na Bíblia Hebraica. – Ambas as transcrições acima correspondem às consoantes YHWH do nosso alfabeto (Moraes, 2022).

### 3.4 Sobre a conquista de Jaaz

Outra cidade mencionada pelo narrador é Iáhaṣ, aportuguesada como Jaaz ou Jaza (com a letra S também; cf. Quadro nº 2), a qual se localizava nas planícies de Moab (Pfeiffer; Vos; Rea, 2007). Ali, conta-nos o relato bíblico, houve uma batalha entre Israel e "Seon, rei dos amorreus", os quais foram feridos "a golpes de espada" (Bíblia [...], 2002,

Nm 21,23-24, p. 234), de tal modo que, pouco depois, Iáhaṣ tornou-se território da tribo de Rúben (Js 13,18).

Também é informado na estela que "o rei de Israel fortificou Iáhaṣ e habitou nela enquanto guerreava contra [os moabitas]" (linhas 18b-19). Porém, nos tempos de Isaías (15,4) e Jeremias (48,21), os Profetas Maiores, a cidade já estava mais uma vez sob os domínios de Moab (van den Born, 1977). Isso condiz com a descrição da estela (linhas 20-21a) sobre a campanha militar de Meshá contra a cidade, realizada com "200 homens [isto é, capitães]", a qual foi bem-sucedida.

### 3.5 Das atividades de construção

Todo esse trecho descreve as obras de Meshá em prol do território nacional. O rei moabita fortificou algumas das cidades com muralhas e torres e, além disso, providenciou os portões, que eram o único acesso a essas cidades fortificadas (linhas 21b-22). O "palácio real" – ou a "casa do rei" – também foi construído (linha 23).

Também, como medida preventiva, Meshá providenciou em Qorḥah um grande reservatório de água, o qual foi cavado pelos "prisioneiros israelitas" (linhas 24-25). Em geral, quando uma cidade era sitiada por um exército estrangeiro, uma das primeiras medidas dos inimigos era bloquear as fontes de água da região (Jt 7,12-13).

Na sequência, é descrita a reconstrução de mais seis cidades: Aroer, Bet-Bamot e Béṣer, além de Medebá (já mencionada), Bet-Diblatáim e Bet-Báal-Meon (linhas 26-30a). Em alguns desses territórios, foram estabelecidos os "criadores de ovelhas" (linhas 30b-31a), pois é sabido que a criação desses animais era a base da economia moabita (2Reis 3,4). Meshá, por exemplo, chegou a receber a alcunha de o "rei dos carneiros" (Keller, 1955, p. 195).

Ainda, é registrada a construção da "estrada principal junto ao (*rio*) Arnon" (linha 26). Esse córrego, cujas águas brotam dos montes de Moab e deságuam no Mar Morto (Ronis, 1982), marcava a divisa entre o território israelita e o moabita (Jz 11,18).

### 3.6 Sobre a batalha contra Ḥoronáim

Por fim, a inscrição menciona outra cidade moabita, Ḥoronáim (linha 31b), de localização incerta, talvez situada entre as regiões

montanhosas de Moab e a planície da Arabá (Pfeiffer; Vos; Rea, 2007). Ela é mencionada apenas quatro vezes nos escritos proféticos: uma em Isaías (15,5) e outras três em Jeremias (48,3 etc.).

Curiosamente, na estela, o nome da cidade está grafado com a letra *Nun* final, Ḥoronen, e não *Mem* final, Ḥoronáim, como na grafia hebraica (Compston, 1919). Essas últimas linhas, como a nº 34, encontram-se muito fragmentadas, de tal modo que não é possível entender alguns dos eventos ali narrados. Porém se percebe que a mesma cidade, antes sob o domínio estrangeiro, foi reconquistada por Moab durante o reinado de Meshá (linhas 32-33).

## 4 O que a bíblia hebraica diz sobre Meshá

Na *Tanakh* ou Bíblia Hebraica, a história de Meshá é relatada nos *Melakhim* (Hebrew Old Testament, 1894/1998), que correspondem aos dois *livros dos Reis*, como é costume designá-los na tradição cristã. Eis a narrativa da guerra moabita, em particular, no segundo volume (2Rs 3,4-27). Em suas *Antiguidades Judaicas*, Flávio Josefo (2002, p. 225-6), precisamente no livro IX, descreve o mesmo acontecimento, porém o historiador judeu também se baseia no texto hebraico conhecido.

Seguimos, mais uma vez, o texto da *Bíblia de Jerusalém*. O relato bíblico diz que "Mesa, rei de Moab, era criador de gado e pagava ao rei de Israel cem mil cordeiros e cem mil carneiros com sua lã; mas quando morreu Acab, o rei de Moab revoltou-se contra o rei de Israel [isto é, contra Ocozias e, logo depois, contra Jorão]" (Bíblia [...], 2002, 2Rs 3,4-5, p. 509). E assim, enquanto Meshá governava Moab, os reis Acab, Ocozias e Jorão reinaram, sucessivamente, em Israel (Moraes, 2022).

Formou-se, por ocasião da guerra moabita, uma coalizão um tanto incomum na Sagrada Escritura, que foi a reunião dos reis de Israel, Judá e Edom contra os moabitas (2Rs 3,9). Ali, o profeta Eliseu, inspirado pela melodia de um instrumento de cordas, aconselhou os reis na guerra (2Rs 3,15).

Dessa vez, porém, Meshá não foi bem-sucedido, embora os reis sitiantes tenham desistido após a cena horrenda que presenciaram: o rei de Moab pegou, então, "seu filho primogênito, que devia suceder-lhe no trono, [e] ofereceu-o em holocausto sobre a muralha", de tal modo que, também nos conta o narrador bíblico, "houve uma grande cólera contra os israelitas", o que ocasionou a desistência deles (Bíblia [...],

2002, 2Rs 3,27, p. 510). “Tão terrível espetáculo comoveu os três reis, enchendo-os de tanta compaixão que, levados por um sentimento de humanidade”, como entende Flávio Josefo (2002, p. 226), “levantaram o cerco e voltaram cada qual para o seu país”.

## Conclusão

A partir dos argumentos explanados ao longo deste artigo acadêmico, condensados agora nestas últimas linhas, compreende-se a importância da Estela de Meshá, como objeto de estudo, pelas razões que seguem:

(a) A Bíblia diz que Meshá era pecuarista e que o Reino de Moab era tributário do Reino de Israel (2Rs 3,4). Em 853 a.C., ano da morte do rei Acab, teve início o governo do seu filho Ocozias (Acazias), ocasião que Meshá aproveitou para se rebelar contra o domínio israelita (2Rs 1,1). Esse reinado durou só quase dois anos, pois “Ocozias caiu da sacada de seu aposento em Samaria e adoeceu” (Bíblia [...], 2002, 2Rs 1,2, p. 507). Seu irmão Jorão, um outro filho de Acab, sucedeu-lhe no trono em 852 a.C. (2Rs 3,1). É durante o reinado de Jorão, portanto, que ocorre a guerra moabita (2Rs 3,7). Tudo isso condiz com o texto da estela que, nas linhas 5 a 7, reporta-se a Moab como vassalo de Israel e à sua consequente rebelião. E a criação de bovídeos, como base da economia moabita, também é referida especificamente nas linhas 30 a 31.

(b) Outras guerras contra Israel também são aludidas em quase toda a estela, como vimos na análise histórica (seção 3), e a tribo de Gad é até mencionada pelo nome (linha 10), assim como o nome de Omri (Amri), o pai de Acab, que é citado duas vezes (a primeira entre o fim da linha 4 e o início da 5, e a segunda na linha 7).

(c) Só o nome de Israel enquanto nação é referido seis vezes na estela, e todas as cidades ali mencionadas, contra as quais Meshá guerreou (Medebá ou Atarot), ou então fez alguma obra de construção (Qorḥah ou Báal-Meon), eram conhecidas pela Sagrada Escritura; muitas delas já mencionadas nos oráculos de Isaías ou Jeremias.

(d) Não menos importante é a contribuição que a inscrição moabita trouxe à paleografia, no que diz respeito à evolução da escrita alfabética. Sabemos que, a partir do alfabeto fenício, outros sistemas de escrita alfabética, embora consonantais, foram desenvolvidos, como o hebraico e o aramaico; sistemas mais simples que os hieróglifos da terra dos faraós

e a escrita cuneiforme do povo de Nabucodonosor. E que, séculos mais tarde, os gregos aperfeiçoaram o alfabeto dos fenícios, acrescentando-lhe as vogais (Moraes, 2022).

Enfim, a Estela de Meshá, ou Pedra Moabita, como é mais conhecida, é um complemento importante ao relato bíblico, que nos auxilia na compreensão de múltiplos fatos registrados na Sagrada Escritura, não só nos livros históricos, mas também nos livros poéticos e, sobretudo, nos proféticos. Um documento que descreve as relações entre os Reinos de Israel e Moab, célebre por seus vinhedos, um povo que produzia um vinho delicioso, "cujas uvas vermelhas subjugavam os príncipes das nações" (Is 16,8).

## Referências

A BÍBLIA Sagrada: Antigo e Novo Testamento. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. Edição Revista e Atualizada no Brasil [ARA]. Brasília, DF: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

ANET – Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. Edited by James B. Pritchard. 3th edition with supplement. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1969.

BETTENCOURT, Estêvão. *Curso bíblico Mater Ecclesiae.* Revisão de Maria de Lourdes Corrêa Lima. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2011.

BÍBLIA de Jerusalém. Tradução do texto em língua portuguesa diretamente dos originais. São Paulo: Editora Paulus, 2002. Nova edição, revista e ampliada.

BÍBLIA: registros sobre o Rei Davi são identificados em monólito do século IX a.C. *History Channel Brasil*, jan. 2023. Disponível em: https://www.canalhistory.com.br/religiao/biblia-registros-sobre-o-rei-davi-sao-identificados-em-monolito-do-seculo-ix-ac. Acesso em: 29 jun. 2024.

BROWN, Francis; DRIVER, S. R.; BRIGGS, Charles A. *A Hebrew and English lexicon of the Old Testament* – with an appendix containing the biblical Aramaic. Oxford: The Clarendon Press, 1906.

COMPSTON, H. F. B. *The Inscription on the Stele of Mesha* – commonly called the Moabite Stone. The text in Moabite and Hebrew, with translation. London, UK: Society for Promoting Christian Knowledge; New York, USA: The Macmillan Company, 1919.

HEBREW Old Testament. London, UK: Trinitarian Bible Society, 1894/1998.

JOSEFO, Flávio. *História dos Hebreus.* Tradução do Pe. Vicente Pedroso. 6. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2002. Obra completa.

KASCHEL, Werner; ZIMMER, Rudi. *Dicionário da Bíblia de Almeida.* 2. ed. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2005.

KELLER, Werner. *E a Bíblia tinha razão...* Pesquisas arqueológicas demonstram a verdade histórica dos Livros Sagrados. Tradução de João Távora. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1955.

MORAES, Nirio de Jesus. *História e literatura do mundo bíblico:* das origens do mundo ao limiar da terra prometida. Vol. 1. Florianópolis, SC: UICLAP, 2022.

MUSÉE du Louvre. *Stèle de Mesha.* Collections. Paris, France. Disponível em: https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010120339. Acesso em: 25 jun. 2024.

PFEIFFER, Charles F.; VOS, Howard F.; REA, John. *Dicionário Bíblico Wycliffe.* Trad. Degmar Ribas Júnior. 2. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

PROEL – Promotora Española de Lingüística. *Alfabetos de ayer y de hoy:* alfabeto hebreo, 2013. Disponível em: http://www.proel.org/index.php?pagina=alfabetos/hebreo. Acesso em: 21 maio 2024.

RONIS, Osvaldo. *Geografia Bíblica.* 5. ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1982.

THE HOLY Bible. Authorized King James Version of 1611. Oxford: University of Oxford, 1833. An exact reprint page for page.

TRADUÇÃO Ecumênica da Bíblia – TEB. Edição em língua portuguesa. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

VAN DEN BORN, A. *et al. Dicionário Enciclopédico da Bíblia.* 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1977.

VITA, Rosemary; AKIL, Teresa. *Noções básicas de hebraico bíblico para ler e traduzir.* 2. ed. São Paulo: Hagnos, 2007.

WEBER, Robert; GRYSON, Roger. *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem.* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1969/2007.

Encontros Teológicos adere a uma Licença Creative Commons – Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional.

# A concretude das missões do Filho e do Espírito Santo: a busca da comunhão na diversidade

## The concreteness of the missions of the Son and the Holy Spirit: seekink communion in the diversity

*Flavio José de Paula*[*]
PUC-Rio

Recebido em: *28/05/2024*. Aceito em: *28/08/2024*.

**Resumo:** *A fé cristã tem toda a sua identidade pautada no seguimento de Jesus Cristo e na revelação de Deus que de sua pessoa advém. Essa revelação não é um dado objetivo, científico, a-histórico e impessoal, mas é sobretudo um dado de fé, um dado que é aceito pelo crente por sua adesão a uma pessoa, Jesus Cristo, e a uma comunidade de fé, na qual se inseriu. Por isso, a revelação chega ao crente do século XXI no seu contexto, interpelando o seu mundo, os seus problemas, a sua maneira de pensar, de maneira que não podemos afirmar crer numa revelação abstrata, desligada de eventos históricos precisos. E isso em um duplo sentido: não é desconectado da historicidade da chamada "plenitude dos tempos" (que culmina na encarnação, vida, missão, morte e ressurreição de Jesus Cristo), nem da historicidade atual, "lugar" a partir do qual o crente interpreta os fatos. Isso nos leva, metodologicamente, a entender a revelação sob duas perspectivas complementares, ambas partindo da historicidade: 1) a perspectiva da missão do Filho, concretamente situada no tempo, e a da missão do Espírito Santo, que brota dele e também se enraíza na história; 2) o ponto de vista da atualidade, que questiona de que maneira é possível crer na Revelação e, principalmente, qual é o significado prático de tais conceitos dogmáticos para os nossos dias.*

**Palavras-chave:** *missão; Cristologia, Pneumatologia.*

**Abstract:** *The Christian faith has its entire identity based on the following of Jesus Christ and the revelation of God that emanates from His person. This revelation*

* Doutorando em Teologia Sistemático-pastoral (Pontifícia Universidade Católica do Rio de janeiro, PUC-Rio, 2024). Mestre na mesma área (Pontifícia Universidade Católica do Rio de janeiro, PUC-Rio, 2022).

E-mail: flaviodepaulaofs@gmail.com.

*is not an objective, scientific, ahistorical, and impersonal fact, but it is above all a fact of faith, a fact that is accepted by the believer through his adherence to a person, Jesus Christ, and to a community of faith, in which he has inserted himself. Therefore, the revelation reaches the 21st-century believer in his context, challenging his world, his problems, his way of thinking, so that we cannot claim to believe in an abstract revelation, detached from precise historical events. And this in a double sense: it is not disconnected from the historicity of the so-called "fullness of times" (which culminates in the incarnation, life, mission, death, and resurrection of Jesus Christ), nor from the current historicity, the "place" from which the believer interprets the facts. This leads us, methodologically, to understand the revelation from two complementary perspectives, both starting from historicity: 1) the perspective of the Son's mission, concretely situated in time, and that of the Holy Spirit's mission, which springs from Him and also takes root in history; 2) the point of view of actuality, which questions how it is possible to believe in Revelation and, above all, what is the practical significance of such dogmatic concepts for our days.*

**Keywords:** *mission; Christology, Pneumatology.*

## Introdução

Muitas vezes, o estudo da questão trinitária e, particularmente, a compreensão de como Deus vem a nós através das missões do Filho e do Espírito Santo ficam submersos num emaranhado de especulações que muito pouco dizem respeito à prática da vivência de fé hoje. A própria tradição da Igreja, por ter apelado demasiado a conceitos metafísicos, acabou por estabelecer uma separação crescente entre a Trindade econômica e a Trindade imanente (Moingt, 2010b, p. 87), o que fez com que a percepção de Deus tri-uno estivesse cada vez mais distante do fiel. Contudo, conforme Rahner, "a Trindade na história da salvação e revelação é a Trindade 'imanente'", posto que é na autocomunicação de Deus aos seres humanos que "Deus realmente se doa a si mesmo e surge realmente como é em si mesmo" (2015, p. 168). Isso nos leva ao problema de como entender, por um lado, o desenvolvimento dogmático, que, estando cada vez mais abstrato, parece estar afastado da vida dos cristãos, e, por outro, o núcleo dessas afirmações, que nos apontam para aspectos fundamentais da fé. O desafio, portanto, é perceber o núcleo de fé que chegou a nós através das afirmações teológicas dos primeiros concílios, estando atento a que essa mesma tradição de fé, por ter se afastado da história, acabou produzindo, paralelamente, uma ideia de Deus diferente, proveniente tanto da religião comum quanto da filosofia. E essa ideia vaga de Deus acabou situando a divindade em uma superioridade absoluta, que acaba por subjugar o ser humano e fechá-lo em si mesmo. Nas palavras de

Moingt, "a fé que se distancia da revelação de Deus em Jesus e a ideia do Deus comum substitui a especificidade do Deus cristão. Esta perda de identidade se mostra mortal para a fé cristã" (2010b, p. 375).

Por isso, neste estudo, pretendemos não só apontar de que maneira se chegou à reflexão sistemática das missões do Filho e do Espírito Santo, mas, sobretudo, mostrar como as principais conclusões dessa teologia trinitária podem ainda ter um significado na vida dos cristãos. Primeiramente abordaremos a maneira como a teologia, partindo da experiência narrada pelos primeiros cristãos acerca de sua vivência com o Jesus histórico, chegou às afirmações centrais de sua fé, principalmente sobre a Trindade; depois, aprofundaremos a teologia das missões, buscando apontar os aspectos que brotam das missões do Filho e do Espírito Santo; e, por último, em movimento contrário, tentaremos compreender de que maneira essa teologia trinitária pode fazer sentido para a vivência cristã hoje em dia.

## 1 Do Jesus histórico à compreensão das missões trinitárias

A teologia, a partir da virada antropológica, prefere investigar e aprofundar seus estudos a partir daquilo que convencionalmente se chama de uma cristologia a partir de baixo[1]. Tal concepção aplica-se às mais diversas áreas da teologia, desde a sistemático-pastoral até os estudos bíblicos. De fato, conforme aponta Segundo (2000, p. 145-146), se aceitarmos que a cristologia ocupe um lugar central e seja o princípio hermenêutico por excelência de toda teologia, teremos de concordar que esse princípio terá consequências para todas as outras áreas de estudo. Assim, uma cristologia "a partir de baixo" influencia também um estudo da Palavra de Deus a partir de baixo; e, no mesmo sentido, um estudo sistemático acerca da Trindade e, mais especificamente, das missões trinitárias, pautado em uma cristologia assim ascendente, necessariamente deverá partir do Jesus histórico para dialogar com as especulações teológicas.

Segundo Moingt (2010a, p. 87), uma abordagem trinitária só pode ser construída

[1] De acordo com Kessler, "quase todas as cristologias mais recentes são, no tocante à sua base argumentativa e ao seu processo de fundamentação, cristologias a partir de baixo". Isso se deve ao fato de que, hoje em dia, "não podemos mais partir da divindade de Jesus Cristo, pressuposta com certa naturalidade; precisamos, antes [...] tomar a humanidade histórica de Jesus como ponto de partida" (Kessler, 2002, p. 347).

> *com base na revelação recebida da morte e da ressurreição de Jesus, a fim de permanecer no vínculo estreito com a história de Jesus onde se faz a revelação de Deus Trindade, e conforme o pressuposto epistemológico segundo o qual o conhecimento da verdade só é acessível através da "carne do mundo".*

Se assim o for, a teologia deve se concentrar cada vez mais em seu ponto fundamental de partida, a saber, a vida histórica de Jesus de Nazaré, com especial atenção à sua morte e ressurreição[2]. Contudo, concentrar-se no Jesus histórico e partir dele não significa uma dependência exclusiva das pesquisas históricas para afirmar a fé cristã; mas uma necessidade de, obrigatoriamente, dialogar com elas. Com isso, podemos estabelecer um certo fio condutor do discurso teológico, que "não nos permite instalarmo-nos em um puro discurso de fé e tampouco em um espírito de pura cientificidade histórica" (Moingt, 2010b, p. 274). É necessário reconhecer, neste ponto, que os objetivos dos estudos históricos e teológicos têm pressupostos diferentes. Assim, a teologia não busca nos eventos históricos "provas científicas", nem, muito menos, reconstruir a vida de Jesus a partir de materiais que se julgariam mais "autênticos"; mas, ao contrário, procura apontar sobre quais fundamentos históricos os discípulos de Jesus, os quais conviveram com ele, puderam afirmar que aquele homem particular era o revelador de Deus (Moingt, 2010b, p. 276).

Se seguirmos esta metodologia para tratarmos das missões trinitárias, teremos de percorrer um caminho que começa no Jesus histórico, passa por seus discípulos e pela fé depositada por eles em Cristo como revelador de Deus, e, nesse sentido, por suas narrativas acerca deste evento fundante, para podermos nos concentrar em que tipo de imagem de Deus é revelada nesses textos fundamentais, e como podemos compreender as missões trinitárias a partir desse caminho de revelação. Assim, interessa-nos primeiro compreender a seguinte estrutura, que pode nos aproximar do conteúdo de fé, historicamente experimentado pelos discípulos:

> *O que Jesus tinha possibilitado falar dele, é a imagem que havia imprimido no espírito dos observadores, é o testemunho que se tornou possível. Isto, o crente somente pode afirmar porque engajou sua própria vida*

[2] Vale destacar que a ressurreição não é apenas relacionada à historicidade do Filho, mas também "é igualmente história do Espírito", pois, no evento pascal, o Espírito é o duplo vínculo: de Deus com Cristo e do Ressuscitado com a humanidade (Bingemer, 2005, p. 140-141).

> *e sua própria identidade na história que Jesus projeta diante dele: a história do passado se escreve e se verifica no presente. Alguém somente entra e permanece na história pelo discurso que a suscitou e não cessa de impulsioná-la: Jesus não tem outra história que o discurso evangélico cuja letra se inscreve no espírito do crente (Moingt, 2010b, p. 282).*

Se estamos procurando uma imagem de Deus revelada por Jesus Cristo, esta só pode ser encontrada, portanto, nos discursos daqueles que relatam as suas próprias experiências no seguimento concreto de Jesus. Contudo, isso não significa ignorar o caráter pós-pascal desses relatos. Concretamente, é apenas a partir da experiência pascal que a comunidade "interpretou Jesus como revelador último, escatológico, definitivo de Deus" (Libanio, 2012, p. 216). Assim, as narrativas do Novo Testamento buscam traduzir, à sua maneira, esta experiência radical, que depois foi recebida, vivida e reconhecida pela comunidade, e, posteriormente repassada, a fim de provocar em outros a mesma experiência. Apenas com o tempo, essas vivências relatadas desembocaram em uma cristologia, no esforço de traduzir a experiência fundante em uma estrutura dogmática (Libanio, 2012, p. 218)[3].

Esse esforço de tradução iniciou-se por afirmar a unicidade da pessoa de Jesus e a sua centralidade, chegando, assim, através de muitas controvérsias, a rejeitar duas contestações clássicas: a que negava a sua divindade e a que negava sua humanidade (Kessler, 2002, p. 295-297)[4]. Posteriormente, fez-se necessário distinguir entre a pessoa do Pai e a pessoa do Filho, principalmente contra correntes heréticas como o monarquianismo modalista, a qual negava a existência de uma segunda hipóstase divina: "não é o ser humano Jesus que está dotado com uma força divina, e sim que em Cristo o próprio Deus Pai teria se tornado ser humano" (Kessler, 2002, p. 303). Diante de problemas como esse, o relacionamento entre o Logos-Filho e Deus-Pai foi tratado de maneira especial no Concílio de Niceia (325), no qual se definiu que o Filho é da mesma substância (*homoousios*) do Pai. Embora o concílio retomasse um ponto de partida essencial, a saber, o relacionamento entre o Pai e o Filho, este agora o faz tendo em vista não apenas a realidade histórico-salvífica, mas também a natureza intradivina, de maneira que ficasse

[3] Para uma visão geral de como Libanio apresenta o tema da revelação e da fé, ver o excelente artigo de Oliveira (2024, p. 21-42).

[4] A formulação positiva, no entanto, foi posterior, estabelecendo-se definitivamente a partir do Concílio de Calcedônia, em 451, quando se afirmou Jesus Cristo como "verdadeiramente Deus" e "verdadeiramente humano" (Kessler, 2002, p. 317-318).

claro – até o ponto em discussão naquele momento – que "o Filho preexistente pertence inteiramente à essência divina indivisa, está na mesma categoria como Pai" (Kessler, 2002, p. 306). Se, por um lado, "o conceito de *homoousia* no concílio de Niceia fundamenta a unidade de Deus na essência comum", embora através do conceito de "geração (espiritual)" se consiga permitir a ideia de "uma autodiferenciação de Deus que não conflita com a substancialidade dos diferentes" (Werbick, 2002, p. 442); por outro, "em Niceia, o Filho é proclamado consubstancial ao Pai com fundamento em uma outra concepção de Deus posto no ser genérico, como nome de gênero, sob a razão do divino ou da divindade comum" (Moingt, 2010b, p. 372). O mesmo conceito (*homoousios*), entretanto, foi fundamental para as discussões acerca do Espírito Santo, pois de tal noção se serviu Atanásio, aplicando-o à pneumatologia – embora ainda não chamasse explicitamente o Espírito Santo de "Deus". Assim, foi-se preparando o caminho que desembocaria na definição de Constantinopla (381), rejeitando formalmente a posição dos pneumatômacos e afirmando a divindade do Espírito Santo (Hilberath, 2002, p. 446-448).

Esse caminho, da existência histórica de Jesus às concepções trinitárias dogmáticas, foi longo e cheio de percalços. Não podemos negar que os primeiros concílios, embora definissem verdades de fé, estavam envolvidos em complexas questões políticas e ideológicas, de maneira que

> *o que se definiu nesses concílios só pode ter sido uma doutrina condicionada pela política, relacionada com a política, aprovada pelo poder político e, nesse sentido, uma* teologia política*, no pior sentido que pode ter essa expressão, uma vez que, logicamente, era a* teologia que interessava ao poder político (Castillo, 2015, p. 239)[5].

Isso não significa, contudo, rejeitar o que se definiu nesses concílios. Ao contrário, "podemos estar de acordo com o que disseram, mas não em absoluto com o que calaram" (Castillo, 2015, p. 239). Se, por um lado, nos quatro primeiros concílios definiram-se os fundamentos de toda a teologia posterior, por outro lado, cada vez mais o discurso da fé se centrava na divindade do Filho, tendo por consequência uma enorme

[5] Os grifos são do autor. Bingemer (2005, p. 187) destaca, pensando mais na interpretação da teologia trinitária que em sua gênese, que "a teologia trinitária tem muito a dizer a respeito da política, a experiência humana do poder, da participação da cidadania, enfim, do exercício político. A teologia trinitária é, de fato, crítica ou inspiradora da experiência política".

dificuldade para crer em um ser humano (Castillo, 2015, p. 262-263). Com isso, a teologia se afastava cada vez mais de sua base narrativa para se instalar em um discurso ontológico, no qual o conceito de Deus "saiu do campo do pensamento bíblico para entrar no do pensamento grego, ele abandonou o terreno da história da salvação e penetrou no da lógica do ser" (Moingt, 2010b, p. 372). Doravante, um verdadeiro desvio na maneira de compreender a fé se produziu quando se fixou o olhar no ser de Deus, no terreno metafísico do ser; e isso de tal forma que a ontologia acabou se tornando um campo fechado da ortodoxia (Moingt, 2010b, p. 373).

Nesse campo, estabeleceu-se uma doutrina trinitária que não apenas afirmava a divindade das três pessoas, mas também uma doutrina de processões intratrinitárias, com particularidades pessoais. As diferentes especulações trinitárias deparavam-se, de modo geral, com dois problemas: em primeiro lugar, em saber como articular a primazia do Pai com a igualdade essencial das pessoas divinas; e, em segundo, em compreender a posição do Espírito Santo no evento intratrinitário, que era definido de modo diferente em diversos modelos (Werbick, 2002, p. 497). Com isso, estabeleceu-se uma verdadeira teoria trinitária das missões histórico-salvíficas baseadas nas processões intradivinas[6].

A seguir, aprofundaremos um pouco dessas conclusões teológicas que dizem respeito às missões do Filho e do Espírito Santo, para, depois de conhecermos a concepção dogmática a que se chegou, tentarmos retornar à base narrativa dos textos, enfatizando a experiência necessária para que estes conceitos, por demais abstratos, façam sentido na vida do ser humano moderno. Em outras palavras, trata-se de compreender como esses dogmas podem ser recebidos e interpretados a partir da modernidade, ou seja, de maneira que, respeitando as autonomias de cada ciência, a teologia possa ainda oferecer um discurso de fé "sem cair em desacordo com a que propõem em nossos dias as ciências" (Moingt, 2010a, p. 208)[7].

[6] Johnson (2007, p. 266) destaca que a reflexão sistemática durante muito tempo perdeu contato com o relato histórico da redenção, fazendo com que a teologia tivesse se transformado em uma "descrição de Deus que tem muito pouca ou nenhuma relação com a vida cristã".

[7] Nesse sentido, Libanio, sobretudo por seu trabalho "Revelação a partir da Modernidade" (2012), é um excelente exemplo de teólogo que cumpriu a missão de dar razões de nossa esperança (1Pe 3,15), conjugando o "paradoxo cristão fundamental", que, por um lado, reconhece que "a fé cristã repousa sobre a afirmação da revelação plena de Deus em Jesus Cristo, uma vez por todas (ephapax: Hb 9,12)", e por outro,

## 2 As missões do Filho e do Espírito Santo

Dogmaticamente, as missões do Filho e do Espírito Santo devem ser compreendidas como "evento relacional", pois elas criam uma história, na qual o evento intradivino "se abre para os seres humanos" criando com eles uma solidariedade que torna possível, de certa forma, participar da vida divina (Werbick, 2002, p. 501). Através das missões do Filho e do Espírito, todos os seres humanos podem se tornar filhos do mesmo e único Pai, pois é o Espírito que unirá todos ("os que se deixam escolher") intimamente com Jesus Cristo, tornando-nos irmãs e irmãos do Filho unigênito (Werbick, 2002, p. 505). Essa vinda de Deus a nós não deve ser compreendida como uma força abstrata, uma sensação ou uma ideia, pois

> *vêm ao nosso encontro imediato não quaisquer forças numinosas que representem Deus, mas nos vem ao encontro e nos é dado na verdade o próprio Deus único, que em sua absoluta singularidade [...] advém ele próprio onde nos achamos e onde o recebemos a ele próprio e como ele próprio em sentido estrito* (Rahner, 2015, p. 168).

Por isso, levando em conta a tese fundamental rahneriana, que afirma que a Trindade econômica é a Trindade imanente, e vice-versa[8], deve-se compreender que cada pessoa divina se comunica aos seres humanos por uma livre graça em sua característica própria e em sua diferença, conforme suas relações de reciprocidade; e essa reciprocidade "exige integrar a doutrina das missões no coração da doutrina trinitária" (Moingt, 2010a, p. 94-95).

Tendo como ponto de partida que só podemos conhecer a Trindade em si mesma (imanente) através do processo que se deu na história em Jesus Cristo (revelação da Trindade econômica)[9], e que Deus, em sua

articula uma "nova interpretação deve ser recomeçada diante de cada situação nova e perante quem quer que nos interpele" (Oliveira, 2024, p. 40).

[8] Embora esse axioma tenha causado polêmica, pois "a 'identidade' entre Trindade imanente e econômica não pode [...] explicar-se em termos de uma realização de Deus em sua economia", a interpretação de tal identidade deve ser compreendida no sentido de que, "por uma parte, Deus se nos dá e se revela tal como é em si mesmo, mas que o faz livremente, isto é, seu ser não se realiza nem se aperfeiçoa nessa autocomunicação"; por outra parte, "nessa revelação Deus mantém seu mistério, sua maior proximidade significa a manifestação mais direta de sua maior grandeza (Ladaria, 2005, p. 48-49).

[9] De fato, "nada se deve afirmar na doutrina da Trindade imanente [...] que não se possa provar como fundamentação teo-lógica da Trindade econômica" (Werbick, 2002, p. 500).

essência, é relação (isto é, amor), podemos apontar que um primeiro aspecto das missões é revelar Deus à humanidade, instaurando com ela uma relação. Por isso, as missões, antes de tudo, devem ser entendidas como "evento relacional" a partir do qual Deus se autocomunica ao que (ou melhor, a quem) é diferente dele. A essa conclusão só se pode chegar, evidentemente, se partirmos do Jesus histórico: é ele quem deve ser o início da reflexão Trinitária, pois ele é a base da Trindade econômica; é Ele quem revelou que Deus é amor, e, portanto, relação – que se abre ao que é diferente de si mesmo.

Contudo, como vimos, só podemos compreender a doutrina das missões a partir da experiência histórica, não só a dos primeiros seguidores que narraram a sua experiência com Jesus, reconhecendo nele o "revelador de Deus" (Moingt, 2010b, p. 276), mas também de cada ouvinte da palavra hoje – uma vez que é ao ser humano de agora que se dirige o discurso do cristianismo (Rahner, 2015, p. 37)[10]. Isso nos leva a considerar certas questões preliminares, que situam o nosso horizonte de compreensão. Por isso, antes de abordarmos o conteúdo propriamente dito, cabe levantarmos alguns problemas que nos ajudam a entender de onde partimos, isto é, a compreender a partir de qual contexto procuraremos desenvolver as questões. Nessa parte, não pretendemos respondê-las, mas apenas propô-las como problemas às reflexões que se seguem, de maneira que, estando sempre presentes, nos ajudem a entender a teoria de maneira mais concreta e vivencial.

Questões de partida: Em um mundo tão conturbado, o que podemos efetivamente falar sobre Deus, e, consequentemente, de que maneira devemos agir se pretendemos ser fiéis a Ele?[11] Qual é relação entre a discussão teórica acerca de Deus e a prática da vivência cristã? O que é essencial quando falamos da divindade? O que entendemos por missão em Deus? Como podemos entender a missão do Filho e do Espírito Santo de maneira que isso afete nossa forma de viver? O que as missões do Filho e do Espírito Santo podem significar para nós hoje? Com essas questões em mente, vamos nos aproximar do conteúdo doutrinal das

[10] Conforme Rahner (2015), deve-se levar em consideração que, na realidade humana, existe uma circulação inevitável entre os horizontes de compreensão de cada pessoa e o que esta se diz, ouve e entende.

[11] Trata-se das dificuldades trazidas pela Modernidade. Bingemer (2001) destaca três desafios para pensar o Deus da fé cristã nesse contexto: o da secularização, o do pluralismo religioso e o da nova subjetividade.

missões do Filho e do Espírito Santo. Pois, de fato, a Revelação de Deus se dá através do humano[12].

## 2.1 A missão do Filho

A abertura de Deus para o que é diferente dele, isto é, para a criação, e em especial para a humanidade, se realiza de maneira concreta na missão do Filho através de sua encarnação, para a solidariedade com os homens (Werbick, 2002, p. 501). Ao assumir a condição de pecado e de morte, compartilhando a vida humana até o seu extremo, Cristo realiza em sua pessoa a oferta de relação que Deus livremente proporciona à humanidade. Essa "oferta de relação", que faz parte da própria essência de Deus, assume, na economia da salvação, a forma de autoesvaziamento, comunicando aos homens o propósito de Deus em benefício da humanidade. Portanto, a comunhão de destinos realizada na encarnação do Logos – ou seja, a salvação – é, em suma, a missão do Filho, pois Nele se realiza a "irreversível" oferta de relação de Deus aos homens (Werbick, 2002, p. 501). De fato, há, a partir da encarnação do verbo, uma ruptura, que anuncia um novo modo de Deus se revelar: ele sai de si para encontrar-se com a humanidade em uma realidade particular.

Assim, compreendemos que "a vinda de Jesus ao mundo significa a entrada de Deus no fenômeno da história sob o véu da carne de Jesus, [...] corpo falante no qual e pelo qual Deus se dá a possibilidade de entrar em comunhão com os homens" (Moingt, 2010b, p. 427). Aqui, entra em jogo a linguagem do amor: Cristo pode revelar que o Pai é o amor que se comunica – uma vez que Ele, o Filho, foi gerado por esse amor, e é, em pessoa, a presença desse amor entre os homens. Esse processo de autocomunicação do amor de Deus aos seres humanos por Cristo é inerente à própria essência de Deus, pois Ele não é relação (amor) apenas para si, mas "oferta de relação" a quem nem sempre é amor (a humanidade), para que, pela participação no amor divino, o ser humano chegue à sua consumação. De fato, "o amor perfeito de Deus não conhece limites do ser nem do tempo, não mede o que dá nem olha a quem dá" (Moingt, 2010a, p. 93). E por não conhecer nenhum tipo de limite, "o dom que é o ser incriado não teme perder-se no devir do criado, o Filho e o Espírito tomam origem no amor do Pai que é sua ordem de missão; essa é a razão,

[12] A esse respeito, ver o artigo de Pereira (2024, p. 103-116). O autor faz uma síntese interessante dessa afirmação, articulando importantes teólogos, como Rahner, Congar, De Lubac, Queiruga e Theobald, entre outros.

revelada na cruz, de identificar Trindade eterna e Trindade econômica" (Moingt, 2010a, p. 94). Por isso, a linguagem trinitária não é (ou não deveria ser), em si, uma definição ou uma descrição de Deus, mas "uma interpretação de quem é Deus à luz da alegre notícia da salvação" (Johnson, 2007, p. 259).

A missão do Filho, isto é, a sua vida humana, é, portanto, a resposta à vontade do Pai de comunicar sua essência aos homens. Toda a criação, que vem de Deus, é feita para voltar para ele, pois ele cria coamantes capazes de relação. Nesse sentido, a criação não é mero objeto direto de uma modelação divina, uma vez que Deus não se aplica em fazer coisas que lhe seriam totalmente dessemelhantes; "ele só cria para tornar possível a vinda de um ser que se tornaria semelhante a ele" (Moingt, 2010a, p. 142).

Pautada na revelação, a teologia afirma que, em Jesus, a humanidade pode ser resposta absolutamente correspondente ao Pai. De fato, é a condição verdadeiramente humana de Jesus que, unida hipostaticamente ao eterno Logos, é resposta perfeita ao Pai, pois une a criação ao Criador e revela aos homens a essência do próprio Deus. Dessa maneira, a obediência do Filho – entendida como resposta a um propósito de Deus em benefício dos homens (o Reino de Deus), e não como cumprimento de uma exigência do Pai – é parte integrante de sua missão (Werbick, 2002, p. 502). Dessa maneira,

> *Cristo se revelou Filho de Deus enquanto constituído de uma existência divina, eterna e de um devir temporal que nele encerra tudo o que devém no tempo. Essa existência eterna, que é sua relação a Deus, não é outra coisa que o projeto subsistente de Deus, seu ser-para-nós, voltado para nós. É aqui que pode ser pronunciado legitimamente o nome Logos, agora que o acesso à existência trinitária de Deus está aberto, como devia ser, a partir da historicidade indivisível de Jesus Cristo* (Moingt, 2010a, p. 83).

Jesus de Nazaré revelou, com sua vida e com suas palavras, quem é Deus, não o mistério divino como um todo, o que é inenarrável, mas o fez como uma "parábola" que se torna evidente em sua pessoa. Por sua ação, percebemos que Jesus não foi "anti" nada, mas somente "pró", ou seja, viveu e orientou sua mensagem de maneira positiva, diante do amor universal de Deus. Nas palavras de Schillebeeckx, "Jesus só foi 'anti' tudo o que contradiz a essa mensagem central" do amor de Deus estendido a todos (2008, 137). Através de suas parábolas, percebemos

um convite sempre aberto ao ser humano para uma conversão à vontade de Deus, que leva cada pessoa a transformar o mundo ao seu redor. Uma síntese que se deduz das parábolas de Jesus é que o Reino de Deus é dom gratuito, mas exige uma práxis correspondente de vida, na qual não há nenhum direito à remuneração. Mais profundamente, a parábola de Deus para nós é o próprio Jesus, enquanto pessoa radicalmente aberta à vida e à vontade de Deus (Schillebeeckx, 2008, p. 149-165). Por isso, não se pode afirmar que Deus se revelou *apesar* de ser um humano – em Jesus –, mas exatamente por sê-lo, visto que sua união hipostática não anula sua plena humanidade. Podemos dizer, de maneira resumida, que a missão do Filho foi a resposta de amor plenamente articulada à autocomunicação do Pai aos homens, realizada definitivamente na história. Em suma, "Deus é aquilo que acontece com Jesus" (Moingt, 2010b, p. 416).

### 2.2 A missão do Espírito Santo

A mesma abertura de Deus para a criação, da qual o Filho é a concretização histórica, acontece por meio do Espírito Santo, pois este é enviado para estabelecer a comunhão dos filhos de Deus, e, com isso, tornar-nos efetivamente relacionais à imagem e semelhança de Deus. Sendo assim, a missão do Espírito Santo visa a levar os seres humanos, através da comunhão gerada, à santificação e à consumação, ou seja, à realização plena daquilo para o qual o ser humano foi criado, abrindo-lhe, nesse processo, os olhos para a autorrevelação de Deus em Jesus Cristo – o qual é, conforme já dissemos, plenamente correspondente ao Pai (Werbick, 2002, p. 503). Segundo fórmulas antigas, a autocomunicação de Deus acontece "desde o Pai, através do Filho, no Espírito", o que implica uma dinâmica no processo de revelação. Se por um lado, de acordo com a teologia oriental, que tem cunho mais linear, o Espírito Santo é como que o "terceiro" porque a autorrevelação de Deus chega com ele ao seu término (ou melhor, à sua plena realização); por outro, seguindo uma teologia oriental, que tem aspecto mais cíclico, o Espírito Santo é visto como aquele que une o Pai e o Filho como um vínculo de amor – seja na Trindade imanente, seja na economia das missões (Werbick, 2002, p. 503). Assim, na tradição da Igreja, o Espírito Santo é chamado de "laço de amor entre o Pai e o Filho" – pois "se o Pai é o eterno Amante do Filho" e "se o Filho é o eterno Amado do Pai, o Espírito Santo é o Amor que envolve os dois" (Bingemer, 2005, p. 158). Assim compreendendo, percebemos a dinâmica do processo intradivino que se nos dá, na qual a missão do Espírito é ser fator de união (amor) entre

o Pai e o Filho. Em outras palavras, o Espírito "transformou a natureza humana de Jesus em condição humana do Filho de Deus" (Congar *apud* Werbick, 2002, p. 503), pois foi no Espírito e por meio dele que a união hipostática se concretizou.

Por ser o amor vinculante entre Pai e Filho, o Espírito Santo é entendido, na especulação trinitária interpessoal, como aquele que abre o relacionamento "para fora", ou seja, ao mesmo tempo em que ele vincula o Pai ao Filho, ele os abre para a comunhão com o não divino. Ele é o "êxtase de Deus" para o outro, uma espécie de propensão de Deus de ficar para fora de si justamente por causa de sua ilimitada capacidade e vontade de se relacionar. No Espírito, essa ilimitada capacidade e vontade de se relacionar é em pessoa aquilo que possibilita o Pai estar no Filho e o Filho estar no Pai, de tal maneira que transcendem simultaneamente a si mesmos nessa união, ficando propensos a se unirem com os outros. Portanto, a autopossessão divina está, no Espírito, aberta à criação, para que esta se una a Deus para sua própria salvação, isto é, para sua própria realização plena (Werbick, 2002, p. 504).

A "propensão" de Deus de estar fora de si não pode ser entendida como oposta à liberdade divina. Ao contrário, a liberdade de Deus de amar, e por isso mesmo de se lançar fora de si para que outros participem da comunhão com ele, é um dado teológico que não pode ser mais questionado. Deus não é um "indeciso" que pode optar entre o relacionar-se e o não se relacionar com os outros, mas justamente aquele que é ilimitadamente capaz e desejoso de relacionar-se sempre.

O Espírito tem essa missão de criar a unidade na diversidade, de formar uma "unidade que se enriquece com diferenças que se reconciliam" (Francisco, 2020, n. 280). Pensando nas missões do Filho e do Espírito, o Papa Francisco encerra sua encíclica *Fratelli Tutti* com uma "oração cristã ecumênica" (n. 287), que mostra como essas missões podem e devem ser entendidas como propulsoras de uma vida cristã, na qual se busca seguir a missão do Filho a partir dos gestos históricos de Jesus em Nazaré, e a se enriquecer a vida comunitária e social a partir do reconhecimento da pluralidade de dons do Espírito Santo refletidos nos mais diversos povos:

> *Oração cristã ecumênica*
> *Deus nosso, Trindade de amor,*
> *a partir da poderosa comunhão da vossa intimidade divina*
> *infundi no meio de nós o rio do amor fraterno.*

*Dai-nos o amor que transparecia nos gestos de Jesus,*
*na sua família de Nazaré e na primeira comunidade cristã.*
*Concedei-nos, a nós cristãos, que vivamos o Evangelho*
*e reconheçamos Cristo em cada ser humano,*
*para O vermos crucificado nas angústias dos abandonados*
*e dos esquecidos deste mundo*
*e ressuscitado em cada irmão que se levanta.*
*Vinde, Espírito Santo! Mostrai-nos a vossa beleza*
*refletida em todos os povos da terra,*
*para descobrirmos que todos são importantes,*
*que todos são necessários, que são rostos diferentes*
*da mesma humanidade amada por Deus. Amém.*

## Conclusão

Diante de um mundo tão conturbado, importa saber de que maneira esse conhecimento teórico-sistemático pode nos ajudar a criar um mundo mais justo e solidário; pois toda a linguagem trinitária é, em si, uma interpretação de Deus à luz de seu amor para com a humanidade. Não pretendemos responder simplesmente às questões levantadas na segunda parte desta pesquisa, que introduziram o estudo das missões, mas, a partir delas, apontar pistas de reflexão, relacionando com o que discorremos acima. É notório que o cristianismo, em seu percurso histórico, conforme aponta Moingt, acabou por deixar que se difundisse uma ideia de Deus que não traz a marca específica da revelação recebida de Jesus. Contudo, aprofundando a dogmática que brota de uma reflexão histórico-crítica, podemos afirmar, seguindo Rahner, que vem a nós Deus em nossa situação histórica concreta.

A partir dessa reflexão sistemática, percebemos que o primeiro ponto é levar a sério o entendimento de que Deus é, fundamentalmente, amor, conforme a perspectiva bíblica de 1Jo 4,8; e isso significa que a sua essência é a relação. É a partir desta perspectiva que podemos começar a pensar o que significa essa doutrina das missões hoje em dia. Se Deus é uma relação amorosa, um sair de si em direção ao outro diferente, uma unidade numa pluralidade, então o seu significado para o mundo só pode ser estabelecer plena comunhão entre os seres humanos, a fim de que vivam a suas relações mútuas em plenitude, respeitem e incentivem a unidade na diferença.

Ora, o objetivo da vivência cristã, tendo em vista o Reino de Deus, deve partir desse dado da revelação. Em sua vida e em suas palavras, vemos que Jesus foi sempre alguém aberto à vida, não sendo contra nada, a não ser aquilo que pudesse contradizer sua mensagem de amor universal. Sendo assim, tudo aquilo que rompe a relação – a exclusão, o preconceito, o ódio etc. – deve ser visto como empecilho à dinâmica do Reino; em outras palavras, deve ser entendido como "pecado". Nesse sentido, se quisermos ser fiéis à concepção das missões trinitárias, devemos lutar por um mundo de inclusão, no qual a pessoa humana, entendida como ser de relacionamento criado à imagem e semelhança de Deus, tenha prioridade, pois só podemos entender o reino que Jesus quis compreendendo que a grande causa de Deus é o ser humano.

As missões do Filho e do Espírito Santo nos mostram que Deus, em sua unidade, contém a pluralidade de maneiras de buscar a humanidade; no entanto, o objetivo é um só: estabelecer comunhão com aquilo que é diferente de si. Também nós, sabendo que na sociedade há uma diversidade que é positiva em si, devemos procurar os meios de construir a unidade através da comunhão entre o que é diferente – e isto em todas as esferas: políticas, sociais, eclesiais, familiares etc. Apenas vivendo o amor ao próximo, ou seja, buscando na prática os meios de estabelecer comunhão entre os diferentes do mundo, podemos almejar uma comunhão com o outro radicalmente diferente de nós, que é o próprio Deus. Se as missões do Filho e do Espírito Santo visam a estabelecer relações para levar os homens à plenitude, a missão dos cristãos, da mesma maneira, deve ser aquela que busca construir o Reino de Deus principalmente lá onde a vida humana é humilhada, lutando para estabelecer nesses lugares, no mínimo, os valores humanos básicos, como a dignidade de cada pessoa.

O Filho, encarnando-se e assumindo o pecado e a morte em sua missão, esvaziou-se em benefício da humanidade. Como resposta à vontade do Pai, isto é, como resposta à proposta de construção do Reino, o Filho foi obediente em tudo. Cabe, portanto, aos cristãos, seguidores do homem de Nazaré, encarnar-se em todas as realidades humanas, nunca fugindo para uma espécie de outra realidade que rejeita o mundo. Ao contrário, todas as situações, inclusive aquelas de pecado e de morte, devem ser tocadas e assumidas como resposta ao chamado de Deus. A missão dos cristãos, tal qual a do Filho, não deve ser outra senão aquela que cumpre a vontade do Pai de estabelecer seu Reino de amor entre os homens.

O Espírito Santo, que procede do Pai e do Filho, não é apenas aquele que é capaz de estabelecer um vínculo de amor entre as duas pessoas divinas, mas também aquele que pode gerar uma comunhão entre todos os filhos de Deus, gerando uma unidade nas diferenças. É através dele, também, que se manifesta em Deus uma "propensão" a sair de si, na busca do outro diferente dele mesmo. Da mesma forma, as comunidades eclesiais, de maneira geral, sentindo-se impulsionadas pela fé, deveriam ser vínculos de amor, destinadas a estabelecer comunhão entre os diferentes, aceitando a pluralidade de ideias na busca de um bem comum. Tal como o Papa Francisco, que deseja uma Igreja em saída, a missão do Espírito nos ajuda a entender que toda e qualquer missão da Igreja deve ser um impulsionar-se para fora, saindo de si mesmo – de todo egoísmo, toda autorreferência e toda autopregação – na busca daqueles que ficaram feridos pelo caminho.

As chamadas missões do Filho e do Espírito Santo, portanto, são manifestações concretas da autorrevelação de Deus, e traduzem, sem si mesmas, a dinamicidade desta Revelação, que é sempre histórica e contextual. As reflexões sobre as processões intratrinitárias não são, para o cristão, apenas um conhecimento teórico, mas o fundamento mesmo da ação, que busca a comunhão na diversidade. Trata-se, como afirma o Papa Francisco, de ver em cada ser humano o Cristo, e de perceber, em cada rosto, a beleza do Espírito. A concretude das missões do Filho e do Espírito Santo se dá na comunhão com Pai, que exige a busca da comunhão na diversidade. Ele, que a todos atrai para si com seu amor, revela-se amor concreto em todas as relações humanas.

## Referências

BINGEMER, Maria Clara. *Um rosto para Deus?* São Paulo: Paulus, 2005.

BINGEMER, Maria Clara. Crer e dizer Deus Pai, Filho e Espírito Santo. *In: Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, ano V, fasc. 9, p. 181-203, jul./dez. 2001.

CASTILLO, José Maria. *Jesus: a humanização de Deus:* ensaio de cristologia. Petrópolis: Vozes, 2015.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Fratelli Tutti:* sobre a Fraternidade e a amizade social. 2020. Disponível em: https://www.vatican.va/content/

francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html. Acesso em: 8 maio 2024.

HILBERATH, Bernd Jochen. Pneumatologia. *In:* SCHNEIDER, Theodor. (org). *Manual de Dogmática*. V. I. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 403-497.

JOHNSON, Elizabeth. *La búsqueda del Dios vivo.* Trazar las fronteras de la teología de Dios. Santander: Sal Terrae, 2007.

KESSLER, Hans. Cristologia. *In:* SCHNEIDER, Theodor. (org). *Manual de Dogmática*. V. I. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 219-400.

LADARIA, Luis Francisco. *O Deus Vivo e Verdadeiro:* o mistério da Trindade. São Paulo: Loyola, 2005.

LIBANIO, João Batista. *Teologia da Revelação a partir da Modernidade.* 6. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

MOINGT, Joseph. *Deus que vem ao homem.* Da aparição ao nascimento de Deus. São Paulo: Loyola, 2010a.

MOINGT, Joseph. *Deus que vem ao homem.* Do luto à revelação de Deus. São Paulo: Loyola, 2010b.

OLIVEIRA, Pedro Rubens Ferreira. Fé na revelação: as razões de nossa esperança segundo João Batista Libanio. *In: Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 56, n. 1, p. 21-42, jan./abr. 2024.

PEREIRA, Anderson Costa. Como Deus se revela? A Revelação de Deus através do humano. *In: Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 39, n. 1, p. 103-116, jan./abr. 2024.

RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da fé:* Introdução ao Cristianismo. São Paulo: Paulinas, 2015.

SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus, a história de um vivente.* São Paulo: Paulus, 2008.

SEGUNDO, Juan Luis. *O Dogma que Liberta:* fé, revelação e magistério dogmático. São Paulo: Paulinas, 2000.

WERBICK, Jürgen. Doutrina da Trindade. *In:* SCHNEIDER, Teodor (org). *Manual de Dogmática*. V. II. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 429-511.

Encontros Teológicos adere a uma Licença Creative Commons – Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional.

# O discípulo cristão, o mundo e a responsabilidade teológica: intuições em diálogo com Dietrich Bonhoeffer

## The christian disciple, the world and theological responsibility: intuitions in dialogue with Dietrich Bonhoeffer

*Walace Alexsander A. Cruz*[*]
FAJE

Recebido em: *13/04/2024*. Aceito em: *26/05/2024*.

**Resumo:** *Dietrich Bonhoeffer assumiu o* ethos *protestante: sua vida foi uma encarnação da contestação profética contra aquele que simbolizava o diabólico – Adolf Hitler –, assim como, uma militância contundente contra uma estrutura opressora que manifestava, de modo radical, as forças do AntiReino, a saber, o inescrupuloso e abjeto regime nazista. Sua luta não partia de um ideologismo político-partidário de oposição. Mas, estava fundado e impulsionado pelas exigências do seguimento de Jesus Cristo. Nosso artigo, portanto, objetiva investigar a) o que significa – no pensamento bonhoefferiano – ser discípulo? b) como o discípulo/a cristão deve interpretar e se relacionar com o mundo? c) qual ou quais exigências estão postas ao discípulo/a de Jesus Cristo em relação ao espectro político? Nossa pesquisa, guiada pela investigação bibliográfica/documental nos mostra como resultados, a) que ser discípulo/a exige, mas transcende a dimensão da confessionalidade, implica, em sentido último, na encarnação do* Encarnado*, b) que o mundo se apresenta ao discípulo/a cristão como lugar teológico e, c) o discipulado requer o dever de assumir a responsabilidade teológico-política.*

**Palavras-chave:** *discipulado; totalitarismo; responsabilidade teológica; ação necessária; mundo.*

[*] Doutorando em Teologia (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, FAJE, Belo Horizonte). Bolsista CAPES/PROEX. Belo Horizonte, 2024. Mestre em Filosofia (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, FAJE, Belo Horizonte, 2022).

E-mail: professorwalacealexsander@yahoo.com.

Artigos Diversos

**Abstract:** *Dietrich Bonhoeffer assumed the Protestant ethos: his life was an incarnation of the prophetic protest against the one who symbolized the diabolical – Adolf Hitler –, as well as a forceful militancy against an oppressive structure that manifested, in a radical way, the forces of the Anti-Kingdom, namely, the unscrupulous and abject Nazi regime. His fight did not come from an opposition political-party ideologism. But, it was founded and driven by the demands of following Jesus Christ. Our article, therefore, aims to investigate a) what does it mean – in Bonhoefferian thought – to be a disciple? b) how should the Christian disciple interpret and relate to the world? c) what demands are placed on the disciple of Jesus Christ in relation to the political spectrum? Our research, guided by bibliographical/documentary investigation, shows us as results, a) that being a disciple requires, but transcends the dimension of confessionality, implies, in the ultimate sense, in the incarnation of the Incarnate, b) that the world presents itself to the disciple/a Christian as a theological place and, c) discipleship requires the duty to assume theological-political responsibility.*

**Keywords:** *discipleship; totalitarianism; theological responsibility; necessary action; world.*

## 1 Tempos sombrios: notas introdutórias/históricas

Dietrich Bonhoeffer, jovem pastor e teólogo alemão, abraçou o desafio do seguimento de Jesus Cristo. Para ele, não havia discipulado sem disposição, decisão e entrega inteiras. Sua teologia, assim como sua vida – cujo fim foi o martírio – são testemunhas fidedignas desta compreensão subscrita em sua fé e práxis, aliás, um binômio bem amalgamado em sua existencialidade, precisamente porque a autenticidade de uma fé está evidenciada na sua encarnação, experimentação e testemunho práticos. Em *Discipulado*, pondera:

> *Uma vez chamado, o ser humano tem de abandonar a existência que levava até então [...] tem de abrir mão de tudo que viveu; o que é velho deverá ficar para trás. O discípulo deixa sua relativa segurança de vida e segue para a completa insegurança (isto é, na realidade, para a absoluta segurança e proteção da comunhão com Jesus); deixa uma situação aparentemente previsível e calculável (mas, na verdade, muito imprevisível) para a imprevisibilidade, para o acaso total (quer dizer, para a única coisa que é necessária e previsível); deixa o domínio das possibilidades limitadas (isto é, de fato, das possibilidades infinitas) para o domínio das possibilidades infinitas (ou seja, para a única realidade libertadora)* (Bonhoeffer, 2011, p. 33).

A seriedade e profundidade do que Bonhoeffer reflete e intui nesta ponderação citada, nos torna cristalizado o período histórico em que

viveu, os desafios que estavam postos àquele/a que se decidia pelo seguimento de Jesus Cristo, de modo mais claro: à periculosidade amalgamada a decisão de ser – autenticamente – cristão naquela dada contextualidade. Façamos então, uma necessária, ainda que breve síntese, da conjuntura sociopolítica e/ou sócio-eclesial na qual nosso teólogo estava inserido.

Segundo Hannah Arendt (2008, p. 12)

> *a história conhece muitos períodos de tempos sombrios, em que o âmbito público se obscureceu e o mundo se tornou tão dúbio que as pessoas deixaram de pedir qualquer coisa à política além de que mostre a devida consideração pelos seus interesses vitais e liberdade pessoal.*

Não há dúvidas de que o nazismo está catalogado na história, como uma das páginas mais sombrias de todo o intercurso da civilização humana.

Primo Levi, um sobrevivente a esta abjeta barbárie foi cirúrgico ao ponderar que, "não tem palavras para expressar esta ofensa, a aniquilação de um homem" (Primo Levi, 1988, p. 32). Aniquilação que aqui, não tem apenas o sentido corporal, quer dizer, de assassinato ou, como foi o nazismo, de genocídio, mas antes mesmo destes, a aniquilação do próprio humano enquanto pessoa; ser. O nazismo não objetivava apenas o genocídio de corporalidades, mas o extermínio da pessoa, de sua dignidade, de sua consciência de ser; ser-humano. O regime hitlerista tinha em seu programa a espoliação, a humilhação, em síntese, a desumanização. Laurence Rees observa:

> *De maneira vergonhosa, valentões nazistas faziam judeus lavarem as ruas esfregando o chão, numa demonstração de humilhação pública [...] William Shirer, um correspondente americano, foi testemunha dos abusos em Viena. Relatos de sadismo de todo tipo [...] faziam homens e mulheres limparem latrinas. Centenas [...] simplesmente pegavam as pessoas aleatoriamente na rua para limpar os banheiros de garotos nazistas* (Rees, 2022, p. 144).

A ideologia genocida de Hitler não queria apenas o extermínio de um povo, mas a erradicação/apagamento de sua memória. O plano se concretizava a partir da demonização de sua imagem, de uma propaganda repetitiva, insistente e incansável que ligava aqueles que elegera como seus inimigos, à incorporação do próprio mal. Em *Mein Kampf*, que se tornou um manual programático do nazismo, Hitler escreveu:

> *Dediquei-me nos primeiros tempos da minha atividade partidária à propaganda. Por essa propaganda dever-se-ia conseguir, pouco a pouco, um pequeno número de indivíduos, convencidos da nova ideia, os quais formariam assim o material que, mais tarde, poderia fornecer os primeiros elementos de uma organização. Visávamos mais a propaganda que a organização. Quando um movimento tem como finalidade demolir uma situação existente para reconstruir, em seu lugar, um mundo novo, é preciso que os líderes estejam todos acordes sobre os seguintes princípios fundamentais: cada movimento deve dividir o estoque humano conquistado para a causa em dois grandes grupos: adesistas e combatentes. O dever da propaganda adesista é alistar adesistas, o da organização é conquistar combatentes. Adesista de um movimento é aquele que aceita a sua finalidade; combatente, aquele que luta pela mesma. O adesista é alistado para um movimento por meio da propaganda.*

Propaganda, palavra-chave no programa nazista. Recordamos, grosso modo, que a Alemanha vinha de uma derrota na 1º Guerra Mundial, de uma indignação com o Tratado de Versalhes (1919), mecanismo que culpava e penalizava os alemães pela guerra e suas consequências. O orgulho alemão estava ferido, sua imagem internacional desfigurada, o país falido, o caos instaurado. Para Hitler, o cenário ideal para propagandear suas ideias. Resgatar o orgulho alemão, restaurar sua soberania – o que incluía diretamente a reconquista de uma estável economia –, vingar os males causados pelos inimigos e, por fim, o delírio, fazer (re) nascer uma suposta raça pura, ariana: eis os elementos capitais da propaganda de Hitler, que pouco a pouco, como ele predissera, obteve de forma massiva adesistas, assim como, combatentes.

Laurence Rees nos dá conta do êxito do projeto hitlerista, "nas eleições de setembro de 1930, os nazistas tiveram mais de seis milhões de votos e se tornaram o segundo maior partido político do Reichstag. Foi um resultado impressionante. Milhões de alemães, que antes haviam rejeitado Hitler e os nazistas, de repente voltaram-se para eles naqueles tempos desesperados" (Rees, 2022, p. 66). Seu programa estava minuciosamente sendo cumprido, inclusive, na dinâmica da fomentação da polarização. A criação ou o aproveitamento do caos para fins ideológico-políticos é uma velha, mas sempre eficiente tática. Eleger um inimigo que cumpra o papel de responsável pelo caos, é, no jogo político, imprescindível, e Hitler o fez com diabólica maestria.

Os judeus são postos neste lugar de culpabilidade. "A propaganda nazista repetia infindáveis vezes que os judeus eram os responsáveis

pelo 'bolchevismo', pelo odioso Tratado de Versalhes e pela corrupção do capitalismo que provocara a depressão econômica", mais, "os judeus eram associados ao comunismo" (Rees, 2022, p. 67). Uma vez que a propaganda foi comprada, e interiorizada como verdade, pela maior parte da população alemã, os portais estavam abertos para a implantação do totalitarismo. Hannah Arendt aponta que,

> *o estabelecimento de um regime totalitário requer a apresentação do terror como instrumento necessário para a realização de uma ideologia específica, e essa ideologia deve obter a adesão de muitos, até mesmo da maioria, antes que o terror possa ser estabelecido* (Arendt, 2012, p. 30).

E foi.

É importante destacar – ao contrário do que se acredita no senso comum –, que o nazismo não foi um programa genocida cuja brutalidade teve apenas nos judeus seu alvo. No projeto hitlerista, o mundo era compreendido de modo inteiramente reducionista, na dualidade, arianos e não-arianos. Em linhas gerais, se o objetivo era uma raça pura, logo, todos os que não tivessem essa suposta pureza racial estavam determinados para o extermínio. É o caso, por exemplo, dos ciganos, homossexuais e testemunhas de Jeová (Rees, 2022, p. 152-159). Não seria, a meu ver, exagero algum considerar o nazismo como uma das principais – senão a principal – indústria mortífera e desumanizadora da História. Primo Levi nos afeta, ou ao menos deveríamos nos deixar afetar, com sua reflexão, "destruir o homem é difícil; quase tanto como criá-lo: custou, levou tempo, mas vocês, alemães [nazistas], conseguiram" (PRIMO LEVI, 1988, p. 219).

## 2 Igreja: confissão e ação

A Igreja Oficial[1] estava na base de apoio ao Führer. Uma inescrupulosa contradição a Jesus Cristo e ao evangelho, portanto, ao *múnus* do que implica ser discípulo/a. "Eu sou a luz do mundo" (Jo 8,12), esta metáfora que alude ao ser-existir do *Verbo Encarnado*, é também um

[1] Com esta expressão, aludimos à Igreja Nacional do Reich, cuja origem se situa na expressão alemã *Reichskirche*. Ela é – digamos assim –, o produto da política nazista do *Gleichschaltung*, um sistema que padronizou as igrejas protestantes na Alemanha, obrigando-as a se unificarem, mantendo apoio e fidelidade incondicional ao Führer, esta tornou-se uma única igreja, a "Igreja Oficial" alemã.

programa que coloca os fundamentos ontológicos do ser-cristão, tanto quanto, um imperativo ético do dever-cristão.

Podemos ainda qualificar tal enunciado do evangelho, como uma *missio Dei* dos discípulos/as, a saber, iluminar um mundo perpassado pelas sombras, que aludem, por exemplo, às opressões, injustiças, espoliações, abusos, corrupções etc. Segundo a Sagrada Escritura, "vós sois a luz do mundo" (Mt 5,14). São Paulo ponderou, "no meio de uma geração má e pervertida [...] brilhais como astros no mundo" (Fl 2, 15). A contradição da Igreja Oficial nos abre o horizonte para as reflexões bonhoefferianas de dois aspectos do ser-existir cristão: confissão e ação.

### 2.1 Confissão:

"E vós, quem dizeis que eu sou?" (Mt 16,15), a pergunta de Jesus direcionada a Pedro ecoa no transcorrer da história, a cada pessoa humana. O evangelho interpela-nos hoje, como ontem, e sempre. Esta não é uma questão qualquer, mas uma pergunta cuja resposta evidencia o sentido ontológico mais profundo do nosso ser, assim como, traz à luz nosso compromisso ético-existencial. A resposta de Pedro, aponta não apenas para quem é Jesus – a saber, o Cristo –, mas revela quem é o próprio Pedro, mais, desvela quem é cada um, que lida com essa mesma interpelação.

A rigor, não é possível ser um cristão anônimo. Justamente porque o cristianismo exige de seus aderentes uma resposta, mais precisamente, uma resposta pública. A confissão está no substrato do cristianismo, "todo aquele, pois, que se declarar por mim diante dos homens, também eu me declarei por ele diante do Pai que está nos céus. Quem, porém, me renegar diante dos homens, também eu o renegarei diante de meu Pai que está nos céus" (Mt 10,32-33). A confessionalidade é uma exigência do seguimento de Jesus Cristo, quem nega a fazê-lo – publicamente –, por conseguinte, nega o próprio Senhor, e por ele, segundo a Sagrada Escritura, será negado. Logo, o cristianismo se configura como uma religião não apenas credal – constituída por Credos –, mas também, confessional.

### 2.2 Ação:

Confissão sem ação equivaleria – segundo são Tiago – à fé sem obras, ou seja, morta. É na ação que se manifesta e ganha corpo a

confissão. O que se confessa com os lábios é legitimado pelo *modus operandi* de vida. Bonhoeffer entendeu e fez da sua uma amostra disso. Para ele, teologia e vida não eram realidades divergentes ou mesmo dicotômicas, pelo contrário, ambas deveriam estavam entrelaçadas, intercambiadas; amalgamadas. Refutava a ideia de teologia como mera especulação teórico-conceitual sem fundamento no chão bruto da vida e sem incidência na realidade vivida. Teologia não podia ser uma dimensão paralela ao mundo, mas uma realidade a ser encarnada *dentro* do mundo.

Em sentido último, o discípulo/a, mais que um ser confessante, é um *ser-que-encarna*. Ou seja, o cristão faz da vida uma encarnação do *Encarnado*. "Quem me vê, vê o Pai" (Jo 14,9). Jesus Cristo – segundo a Sagrada Escritura, a Tradição e o Magistério da Igreja – é o próprio Deus-Filho encarnado. Ele é aquele que, "no princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus" (Jo 1,1). São João teologiza, "e o Verbo se fez carne, e habitou entre nós; e nós vimos a sua glória, glória que ele tem junto ao Pai como Filho único" (Jo 1,14). No mistério trinitário – confessam os cristãos nicenos –, Jesus Cristo é a Segunda Pessoa da Santíssima Trindade, o Filho; o *Verbo Eterno*, "aquele-que-é, aquele-que-era e aquele-que-vem" (Ap 1,8). Em Jesus Cristo – eis o mistério da fé cristã – Deus estava encarnado, como o prometido Emanuel de Is 7,14, ou seja, Deus conosco.

Assim, na contramão de um gnosticismo em moda nos séculos I-II, que, grosso modo, sacralizava a alma e demonizava o corpo e divinizava o mundo transcendente e diabolizava o imanente, na encarnação do *Verbo Eterno*, o mundo, a realidade, o presente ganha novas significações. O evento Jesus Cristo reconfigura todo nosso olhar para o próximo, para o mundo, "temos de aprender a olhar as pessoas menos pelo que fazem e deixam de fazer e mais pelo que sofrem. A única relação fecunda com as pessoas – e especialmente com as fracas – é a do amor, isto é, a vontade de ter comunhão com elas. O próprio Deus não desprezou os seres humanos, mas tornou-se humano por causa deles" (Bonhoeffer, 2015, p. 35). Para o discípulo/a de Jesus Cristo é incongruente confessar amar Deus, mas não se importar com o mundo amado por Deus (Jo 3,16). É uma contradição gritante confessar o *Encarnado*, mas não o encarnar como paradigma absoluto de sua ação.

## 3 Mundo como lugar teológico e a responsabilidade teológica do cristão

Para o discípulo/a de Jesus Cristo, é justamente o mundo o lugar teológico *propter excellentiam*. Afinal, é este mundo, e tão somente ele, que temos como lugar de ação. Segundo a Sagrada Escritura:

> *Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher os criaram. Deus os abençoou e lhes disse: "sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a [...] Deus disse: "eu vos dou todas as ervas que dão semente, que estão sobre a superfície da terra, e todas as árvores que dão frutos que dão semente: isso vos será por alimento"* (Gn 1,27-29).

Leonardo Boff observa, "há neste relato bíblico não uma cosmologia propriamente dita, mas uma narrativa na qual aparece o sentido transcendente do universo, o lugar do ser humano nele" (Boff, 1999, p. 67). Em linhas gerais, Boff tece uma crítica aos sistemas capitalistas, globalizantes, utilitaristas e tecnicistas que lidam com o humano e o planeta como objetos a serem explorados, como coisas quaisquer a serem usadas, denuncia a coisificação da vida humana, e da vida do planeta. O teólogo brasileiro nos chama a atenção para a realidade da terra como o grande oprimido (Boff, 1999, p. 167), e, o que vem ao encontro de nossa reflexão, para o dever do *humano para com o humano*, assim como, do humano para com o planeta.

Em sua reflexão, Boff aponta para o lugar do humano no planeta. Ao contrário de uma predominante perspectiva antropocêntrica – ou se quiser, egocêntrica –, não é o humano o centro do planeta. A protologia aponta para a cristologia, quer dizer, toda a criação é uma seta que aponta para aquele que a articula e realiza, o *Verbo Eterno*. "Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito" (Jo 1,3), são Paulo, "porque tudo é dele, por ele e para ele" (Rm 11,36). Em sentido último, a criação foi feita para a encarnação. Ao final, na consumação escatológica enunciada na esperança cristã, "o próprio Filho submeterá àquele que tudo lhe submeteu, para que Deus seja tudo em todos" (1Cor 15,28). Mas, no *ainda-não* que pervade o mistério da fé cristã, em resposta à interpelação de Boff, fica claro qual o lugar do humano neste mundo, o daquele que cuida. Ou, segundo Bonhoeffer, o da "ação responsável" (Bonhoeffer, 2015, p. 40).

Portanto, o discípulo/a de Jesus Cristo, jamais se permite cair em qualquer alienação sociopolítica, tampouco, o outo lado do perigo: na

doutrinação ideológica. No evangelho irrompe nele/a, a consciência de que o seguimento de Jesus Cristo, não é um escapismo que nos deixa indiferentes ao coração pulsante da realidade histórica, tampouco, uma espera passiva por um futuro utópico que nos anestesia e paralisa quanto ao presente momento. Aliás, Bonhoeffer se colocava como crítico mordaz a este modo "cristão" de ser:

> *Há pessoas que não levam a sério e cristãos que consideram ímpio esperar um futuro terreno melhor e prepara-se para ele. Eles acreditam no caos, na desordem, na catástrofe como sentido dos eventos atuais e esquivam-se, por meio da resignação ou da piedosa fuga do mundo, da responsabilidade pela continuidade da vida, pela reconstrução e pelas próximas gerações. Pode até acontecer que amanhã irrompa o dia do juízo final; então, sim, largaremos de bom grado o trabalho em favor de um futuro melhor, antes disso não* (Bonhoeffer, 2015, p. 41-42).

A fé cristã exige a responsabilidade pela continuidade da vida. Portanto, a defesa contra toda empreitada destrutiva do mundo, o empenho pela reconstrução da mundaneidade destruída pela brutalidade humana. O discípulo de Jesus Cristo é um reconstrutor de mundo. Bonhoeffer desferia sua crítica diretamente ao nazismo (sistema destruidor de mundos) e à Igreja Oficial. Mas também, a todo nicho e/ou pessoa que se assume como cristão cuja vida não evidencia a tangibilidade de sua conversão a Jesus Cristo. Assim, em Bonhoeffer emerge uma ideia de eclesiologia militante. Significa que para nosso teólogo, a Igreja deve viver na dinâmica deste binômio: confessante-militante.

Segundo o evangelho, Jesus Cristo ordenou aos seus discípulos "portanto, ide" (Mt 16,15). O imperativo é a saída cujo intuito é anunciar o evangelho. A boa notícia – significado de *evangelium* –, é a vitória de Jesus Cristo, o morto-redivivo. Nele irrompe a realidade do *Reino de Deus*, este mistério escatológico que anuncia e materializa o reinado divino sobre a terra/humano, a instauração de um novo *éon*. Em Jesus Cristo, "as coisas velhas se passaram e tudo se fez novo" (2Cor 5,17). Segundo o Catecismo Católico-Romano (2000, p. 219, n. 761), "a Igreja é o Reino de Cristo já misteriosamente presente". Ou seja, a Igreja é a semente germinada no solo do mundo, dela floresce a realidade paradoxal do reinado de Deus, que há de vir e, ao mesmo tempo, já está presente (Lc 17,21).

Nessa perspectiva eclesiológica, Bonhoeffer rechaça toda postura passiva e/ou petrificada da Igreja. Antes, aponta que Jesus Cristo

infunde na Igreja esta responsabilidade pelo mundo. Assim, ao cristão, resta apenas uma posição, "ação necessária" (Bonhoeffer, 2015, p. 29). Ou seja, *agir* ocorre como um necessário de primeira ordem diante de toda força diabólica e/ou desumanizadora que estão atuantes no mundo. A maioria expressiva dos "cristãos" alemães haviam se amedrontado diante de tal vocação. Bonhoeffer exortava-os, e sua interpelação vem ao nosso encontro:

> *Quem aguentará firme? Somente quem não tiver como critério último sua própria razão, seu princípio, sua consciência moral, sua liberdade, sua virtude, mas quem estiver disposto a sacrificar tudo isso quando, na fé e baseado apenas em Deus, for chamado à ação obediente e responsável, a pessoa responsável, cuja vida nada pretende ser do que a resposta à pergunta e ao chamado de Deus. Onde estão essas pessoas responsáveis?* (Bonhoeffer, 2015, p. 30).

O destino de Bonhoeffer teria sido outro, caso coadunasse com a Igreja Oficial e apoiasse o Führer, todavia, sua vocação revelou-se como um chamado à resistência. Diante de si teve a oportunidade de se manter nos EUA, ser um teólogo e professor universitário bem-sucedido, se casar com sua amada noiva – Maria Wedemeyer –, ter filhos, construir sua família, conquistar posses e bens, vivendo confortavelmente. Contudo, sua perspectiva da fé cristã entendia que a covardia era uma contradição, quiçá, uma traição ao existir cristão.

## 4 Discipulado e radicalidade no seguimento de Jesus Cristo

O cristianismo se caracteriza como uma religião de adesão, não – como se viu nas cruzadas medievais – pela imposição. Segundo o evangelho, Jesus Cristo disse "se alguém quiser vir após mim, negue-se a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me" (Mc 8,34). O caminho do discipulado, portanto, pressupõe disposição e querer, como respostas primeiras a um chamado. Uma multidão, e mais especificamente, os doze discípulos – segundo testemunho dos evangelhos – seguiram Jesus Cristo a partir de uma vontade e interesse pessoais (Mt 4,18-22; Mc 3,13-19). Logo, o tornar-se discípulo/a pervade a subjetividade, implica numa decisão, que não é qualquer, mas radical.

Tal radicalidade do seguimento de Jesus Cristo está enunciado no evangelho: supõe a negação de si mesmo, e por fim, a crucifixão (Mc

8,34). Segundo são Paulo, "já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim. Minha vida presente na carne, vivo-a pela fé no Filho de Deus, que me amou e se entregou a si mesmo por mim" (Gl 2,20). Tal negação de si mesmo, repercute o mistério fulcral de Jesus Cristo, a saber, a tríade encarnação-morte-ressurreição. Não é acaso que, "em Antioquia os discípulos, pela primeira vez, receberam o nome de cristãos" (At 11,26). Na vida dos discípulos/as estão refletidos a vida, obra, morte e ressurreição de Jesus Cristo.

Assim, o discípulo/a é, no mistério – ou, mistagogia – da fé, um morto-ressuscitado, porque sua vida se funda e ganha significação naquele que é, o morto-redivivo (Ap 1,18). Tal binômio não pode ser desmembrado. A fé no *ressuscitado* é, de igual modo, fé no *crucificado*. São Paulo proclamava, "nós, porém, anunciamos Cristo crucificado, que para os judeus, é escândalo, para os gentios é loucura" (1Cor 1,23). Mais, crer no *Crucificado* implica em estar crucificado com o *Crucificado*. São Paulo, "o mundo está crucificado para mim e eu para o mundo" (Gl 6,14b). Morte e ressurreição são duas facetas de um único mistério. São, portanto, duas experiências inerentes à mesma realidade de fé. Portanto, em sentido último, ser discípulo/a implica no *continuum* morrer-viver em/com Jesus Cristo.

## Conclusão

Nosso trabalho partiu de uma contextualização histórica cujo objetivo era situar o lugar, os acontecimentos, as tensões e dramas que atravessam a Alemanha em que viveu nosso teólogo em análise, Dietrich Bonhoeffer. Enquanto a Igreja Oficial assumiu uma aliança ou, cedeu à pressão hitlerista e abraçou o regime nazista, o sentido de ser-cristão sofria uma necessidade capital de reflexão, reconsideração e, principalmente, de corajosa adesão cuja evidência estava na ação responsável. A investigação nos deixou latente que no pensamento bonhoefferiano o ser discípulo/a se caracteriza por uma confessionalidade que não se envergonha (ou, acovarda) de assumir publicamente a fé em Jesus Cristo, como salvador e senhor, sobretudo, em um mundo que se afirma cada vez mais pós-cristão.

Entretanto, o transcorrer da pesquisa apontou que o *múnus* do discipulado transcende a confessionalidade e se materializa na ação. É na realidade pragmática que a confissão teológica ganha tangibilidade. Portanto, o seguidor de Jesus Cristo é, por exigência, um ser do

confessar-agir. Daí, o mundo se apresenta ao discípulo/a como lugar teológico ou, se preferir, como lugar da ação emergente de uma responsabilidade teológica. O discípulo de Jesus Cristo, portanto, não é jamais um fugitivo/escapista, mas propositivo/interventivo. Sua ação manifesta-se como uma antecipação escatológica do *Reino de Deus*, na dinâmica do é/virá que está no bojo da esperança cristã.

Bonhoeffer, portanto, nos ajuda a entender a ontologia do ser-cristão, do que significa: tornar-se discípulo de Jesus Cristo. Esclarece-nos que o discípulo/a assume na fé, um dever confessional, sobretudo, ético. Ser-cristão implica diretamente em ser-para-os-outros. Discipulado implica em viver uma vida contínua de doação de si. Não há teologia autêntica que se mantenha nos limites da teoria e especulação. A teologia cristã, em sentido último, se realiza numa vida que encarna sua confissão.

## Referências Bibliográficas

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo, antissemitismo, imperialismo, totalitarismo.* São Paulo. Companhia das Letras, 2012.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém:* um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, Hannah. *Sobre a violência.* Rio de Janeiro. Redume-Dumará, 1994.

BALTHASAR, Hans Urs Von. *Quem é Cristão.* São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

BARTH, Karl. *Introdução à teologia Evangélica.* São Leopoldo: Sinodal, 1979.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2022.

BÍBLIA SAGRADA: Tradução Oficial da CNNN. Brasília: Edições CNBB, 2018.

BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o ofício de historiador.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BOFF, Leonardo. *A graça libertadora no mundo.* Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1976.

BOFF, Leonardo. *Ecologia:* grito da terra, grito dos pobres. São Paulo: Editora Ática, 1999.

BOFF, Leonardo. *Igreja, carisma e poder.* Petrópolis: Vozes, 1982.

BOFF, Leonardo. *O caminhar da Igreja com os oprimidos:* do Vale de lágrimas à Terra Prometida. Rio de Janeiro: Editora Codecri Ltda, 1980.

BONHOEFFER, Dietrich. *Discipulado.* 13. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

BONHOEFFER, Dietrich. *Ética.* Edición y traducción de Lluís Duch. Madrid: Trotta, 2000.

BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e submissão:* cartas e anotações escritas na prisão. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal: Faculdades EST, 2015.

BONHOEFFER, Dietrich. *Discipulado.* São Leopoldo: Sinodal, 2011.

BONHOEFFER, Dietrich. *Ética.* São Leopoldo: Sinodal, 2009.

BONHOEFFER, Dietrich. *Prédicas e Alocuções.* São Leopoldo: Sinodal, 2007.

BONHOEFFER, Dietrich. *Tentação.* São Leopoldo: Sinodal, 2010.

BONHOEFFER, Dietrich. *Vida em Comunhão.* São Leopoldo: Sinodal, 2013.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Edições CNBB, 2000.

GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação:* perspectivas. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1975.

HITLER. Adolf. *Minha Luta.* São Paulo. Editora Moraes, 1983.

HOBSBAWM, Eric J. *Era dos Extremos:* o breve século XX: 1914-1991. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

LADARIA, Luis. *Jesus Cristo salvação de todos.* Petrópolis: Vozes, 2021.

LEVI, Primo. *É isto um homem?* Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

TAVARES, Sinivaldo S. *A cruz de Jesus e o sofrimento no mundo:* a contribuição da Teologia da Libertação latino-americana. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2002.

TRADUÇÃO ECUMÊNICA DA BÍBLIA. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

REES, Laurence. *O Holocausto:* uma nova história. São Paulo: Vestígio, 2022.

SOBRINO, Jon. *A fé em Jesus Cristo:* ensaio a partir das vítimas. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2000.

Encontros Teológicos adere a uma Licença Creative Commons – Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional.

# A cruz na tradição litúrgica cristã: a teologia medieval da cruz em forma de Tau

## The cross in the christian liturgical tradition: medieval theology of the Tau-shaped cross

*Richard Strazza da Silva*[*]

Recebido em: *13/05/2024*. Aceito em: *23/01/2025*.

**Resumo:** *A cruz tem história que atravessa os persas, os romanos, os gregos, os hebreus e chega aos cristãos. Ela passou de instrumento de medo, castigo e morte, para sinal cristão – como bandeira de vitória para aqueles que se mantém em luta pela vida. É possível identificar que essa cruz da qual Jesus carregou sobre os ombros fosse aquela do Tau. Este nome deriva da letra T do alfabeto grego, chamada 'tau'. É certo que aparecem na iconografia dos primeiros séculos outras formas de cruz como o da âncora, da árvore mantida como antena de um navio que suporta as velas para navegar, da haste de sustentação, dentre*

* Doutorando em Teologia com ênfase em Liturgia (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, 2024). Mestre em Teologia Litúrgica (Pontificia Universitá della Santa Croce, Roma, 2013). Licenciatura em Filosofia (Centro Universitário Assunção – UNIFAI, São Paulo, 2006). Graduação em Teologia (Faculdade Dehoniana, Taubaté, 2008). Licenciatura em Pedagogia (Faculdade de Aguaí, SP, 2010). Especialização para Formadores de Seminários e Casa de Formação (Faculdade Dehoniana, Taubaté, 2008). Especialização em Docência no Ensino Superior (Centro Universitário Fundação de Ensino Otávio Bastos – UNIFEOB, São João da Boa Vista, SP, 2009). Especialização em Psicopedagogia Clínica e Institucional (Centro Universitário Fundação de Ensino Otávio Bastos – UNIFEOB, São João da Boa Vista, SP, 2009). Especialização em Prática de Letramento e Alfabetização (Universidade Federal de São João Del-Rei – UFSJ, Santa Rita de Caldas, MG, 2009). Especialização em Espiritualidade (Faculdade Vicentina – FAVI, São Paulo, 2011). Especializando em Análise Existencial e Logoterapia Frankliana (Centro Universitário Católico Ítalo, São Paulo, 2024). Membro do grupo de pesquisa "José Comblin" da PUC São Paulo. Docente do Centro de Estudos da Arquidiocese de Ribeirão Preto (CEARP) – Brodowski-São Paulo. Reitor do Seminário São João Maria Vianney da Diocese de São João da Boa Vista-SP (Etapa da Configuração). Diretor da Escola Diaconal "Dom Tomás Vaquero". Assessor Diocesano para o Diaconato Permanente.

E-mail: pestrazza@gmail.com.

ID Lattes: https://lattes.cnpq.br/2707780096617282.

*outros. Porém, os primeiros cristãos quando reunidos para celebrar nas catacumbas, deixaram impressas nas suas paredes a cruz em forma de Tau. Este tipo de cruz, portanto, traz consigo uma realidade histórica, bíblica, teológica, mas também litúrgica. Nas Sagradas Escrituras, várias passagens do Antigo Testamento fazem referência à cruz. Ela é apresentada como Tau e pontuam sempre o intervento divino na história de salvação. Com mais expressividade, aparece no Novo Testamento, quando se torna, a partir de Cristo, um sinal de prova de amor. Ali a cruz é contemplada como centro de conversão do amor, por isso tem características evidentes da espiritualidade cristã. A história, a bíblia e a Igreja – dentro do contexto dos santos padres e do magistério – trazem consigo a cruz como mistério revelado no momento da paixão e morte de Cristo, mas sobretudo como instrumento de salvação. Ela foi ressignificada quando Cristo foi levantado sobre ela, e a liturgia apresenta este sinal nos espaços celebrativos, nas orações, nos gestos e, sobretudo na espiritualidade; a liturgia atualiza o sacrifício de Cristo e celebra sua vitória sobre a morte de cruz, que segundo a tradição se deu sobre a cruz de Tau. Contudo, a cruz é um símbolo comum: é a cruz que preside a celebração; que precede a procissão e convida a assembleia a se reunir; está presente nas casas de família; os bispos a carregam sobre o peito e o papa a tem como báculo; a cruz é usada como ornamento levada no pescoço; os vários sinais de cruz feitos sobre pessoas e coisas: antes de comer, ao dormir e levantar, ao início e fim da Missa, etc. Na cruz se resume todo mistério de Cristo. A cruz ilumina o caminho, vence o mal, apresenta Deus, é imagem concreta do amor, dá esperança, assegura a vitória de Cristo, é profissão de fé, é sinal de pertença a Deus, faz sentir-nos salvos por Cristo. Porque o cristianismo celebra Cristo morto e ressuscitado, a cruz é o arquétipo eminente da ação salvífica de Deus e o modelo da resposta do homem.*

**Palavras-chave:** *cruz; sinal, liturgia.*

**Abstract:** *The cross has a history that goes through the Persians, Romans, Greeks, Hebrews, finally arriving to Christians. It has turned from an instrument of fear, punishment, and death to a Christian sign – like victory banner to those who keep fighting for live. It is possible to identify that the cross Jesus carried upon his shoulders was the one of Tau. This name comes from the letter T of the Greek alphabet, named 'Tau'. It is certain that other forms of cross are portraited in first centuries iconography, such as the anchor, the tree that, like an antenna, supports the sails of a ship, the supporting stem, among others. However, the first Christians, when reunited to celebrate in the catacombs, left imprints of the Tau-shaped cross on its walls. Therefore, this kind of cross, bears with it a historical, biblical, theological reality, as well as a liturgical one. In the Holy Scriptures, many passages from the Old Testament reference the cross. It is presented as Tau-shaped, and always point out to divine intervention on the salvation history. With greater expressivity, it appears in the New Testament, when it becomes, starting from Christ, a sign for proof of love. There the cross is contemplated as the center of conversion to love, thus having evident traits of Christian spirituality. The history, the Bile, and the Church – in the context of the Holy Fathers and of the* magisterium *– bear with them the cross as a revealed mystery at the moment of the passion and death of Christ, but, mainly, as an instrument of salvation. It has been resignified when Christ was lifted upon it, and the liturgy presents this sign in the celebrative spaces,*

*in the prayers, in the gestures and mainly in spirituality; the liturgy brings Christ's sacrifice up do date and celebrates his victory over the death on the cross, which, according to the tradition, took place on a Tau-shaped cross. However, the cross is a common symbol: it is the cross the presides the celebration; that goes first in procession, inviting the assembly to come together; it is present in households; the bishops carry it over their chest and the pope has it as his crozier; the cross is used as ornament carried on the neck; the various signs of the cross done over people and things: before eating, upon sleeping and waking, starting and ending the Mass, among other. In the Cross, all the mystery of Christ is summarized. The Cross lights the way, defeats evil, presents God, is concrete image of love, gives hope, makes sure of the victory of Christ, is profession of faith, is sign of belonging to God, makes us feel saved by Christ. Because the Christianism celebrates Christ dead and risen, the cross is the eminent archetype of God's salvific work and the model of response from the humankind.*

**Keywords:** *cross; sign; liturgy.*

## Introdução

Na cruz está revelado o mistério de Deus. É neste lugar de escândalo para alguns e morte para outros, que os cristãos encontraram a motivação de sua vida e o caminho para a salvação. Dentre as inúmeras imagens de cruz que a história apresenta, uma das mais antigas é aquela em forma de Tau, que logo no princípio dos séculos, já fora adotada como um sinal de entrega e de amor de Deus à humanidade e, portanto, um sinal que salva e marca o cotidiano da vida cristã. O presente trabalho pretende apresentar cruz em forma de Tau e suas fundamentações. Esta letra contida em alguns alfabetos de culturas antes e depois de Cristo, foi causa de estudos patrísticos e interpretações teológicas.

Enfim, como o mistério da cruz é central nos sacramentos, será abordado a história do Tau, na liturgia, suas raízes bíblicas, um breve estudo sobre a iconografia paleocristiana, o que é e o que representa a cruz na liturgia, o que os santos Padres e o magistério refletiram sobre esta simbologia e, concluindo, será apresentada uma síntese teológica.

## 1 Simbologia do Tau na história

A história da cruz começa fora do cristianismo. A prática da crucifixão tem origem persa. Os bárbaros crucificavam os oficiais e militares como castigo político. Logo ela foi adotada pelos romanos e gregos. No império romano acontecia a flagelação (Fiores; Goffi, Guerra, 1991, p. 368) do condenado, depois o mesmo levava a vara transversal para o lugar

do suplício – esse era o modo de crucificarem sobre a cruz em forma de Tau grego. O Tau era uma vara transversal em cima de uma vara vertical. O condenado poderia estar totalmente desnudo, cabeça para cima ou para baixo, às vezes empalado, com os braços estendidos (Leclerc, 1914-1916, vol. 13, p. 3049; Pikaza, 1992, p. 317). A parte transversal dessa cruz é chamada de *patibulum*; por isso Jesus, depois de ser flagelado, não conseguiu carregar o peso do *patibulum* bastante pesado e precisou de ajuda (Allmen, 1964, p. 68). A cruz não era alta. Em forma de T, era suficiente para que os pés do condenado não tocassem a terra, enquanto suas mãos eram presas na vara transversal (*patibulum*) com cordas ou com cravos. Como a cruz em Tau não fosse maior que a pessoa, Jesus ficou na mesma altura que os ladrões. Este suplício tinha caráter escandaloso e obsceno, e o condenado morria por asfixia (Ramos, 2001, p. 250-251). Algumas provas históricas dizem que os pés ficavam apoiados sobre um estribo e que no madeiro vertical houvesse um assento para sustentar o corpo do condenado.

No alfabeto hebraico o Tau é a última letra e significa 'sinal'. Já na antiga escritura do Sinai se refere à 'marca do juízo', 'sinal feito com o fogo' e 'sinal de crédito público' (Rahner, 1995, p. 696). O Tau era na concepção alfabética primitiva uma espécie de sinal de cruz (+) ou de um 'xis' (x). No alfabeto fenício-hebraico esta letra aparece sinalizada com *x*. Já no alfabeto fenício o Tau é simbolizado pela cruz (Rahner, 1995, p. 696). O judaísmo se firmava sobre as letras do alfabeto para dizer que Deus havia feito o mundo usando de 22 delas, inclusive o Tau – letra que dá início à palavra *Torá*, a encarnação da santa lei (Rahner, 1995, p. 698). Os hebreus usavam a prática de assinalar ou de ungir uma pessoa com a cruz do Tau, como sinal de arrependimento e distintivo espiritual – sinal de consagração a Deus (Fiores; Goffi, Guerra, 1991, p. 368). Aqui, um dado importante: os pesquisadores modernos afirmam que o Tau, correspondente a uma nova interpretação judaica, fosse de forma quadrada, e não aquela de *Ezequiel*, justamente porque os cristãos haviam aceitado com muita facilidade que este sinal prefigurasse a cruz de Cristo (Rahner, 1995, p. 699).

Diferentemente da articulação hebraica o alfabeto grego escreve o Tau em forma de T. Por isso, não era difícil para um grego ver na letra Tau uma forma de cruz, pois nesta realmente havia tais dimensões. A letra representava o fim da vida e o modo de morte vergonhosa de um escravo (Rahner, 1995, p. 700). Por isso, o sentido do Tau era destrutivo: representava uma dor, uma punição, a morte. O Tau na tradição grega é o símbolo do número 300. Esta é a magia do Tau para os pitagóricos, pois 300 é 3 vezes 100 – um número perfeito (Rahner, 1995, p. 701).

## 2 Raízes bíblicas

### 2.1 Referência numérica do Tau no Antigo Testamento

O Tau, além de corresponder à cruz, se refere também ao número 300 da cultura grega. É possível realizar uma análise alegórica nos livros sagrados. Em *Gênesis* 6,15 faz uma referência aos 300 côvados da arca da aliança (Nova Vulgata, 1986, p. 12). Em contrapartida *Gênesis* 14,14 recorda os 300 servos de Abraão que saem com ele para libertarem Lot que está prisioneiro (Nova Vulgata, 1986, p. 21). O número 300 aparecerá inúmeras vezes no Antigo Testamento determinando situações, coisas ou pessoas.

### 2.2 Referência numérica do Tau no Novo Testamento

Quando em *Mateus* 5,18 Jesus diz que nenhum *iota* ou *keraia* seriam esquecidos, estes vêm aplicados à simbologia da cruz. Isto se justifica pelo fato de que o traço transversal que vai em cima do chamado *keria*, constitui o Tau e vem aplicado ao mistério da cruz. Afirmava um autor antigo que assim como a árvore do navio leva a sua antena transversal, assim também é o Tau (Rahner, 1995, p. 692). Na Vulgata latina as palavras de *Mateus* 5,18 conservou o antigo som "*Iota unum aut unus apex non praeteribit a lege, done ominia fiant*" (Nova Vulgata, 1986, p. 1854), e, por isso, *iota* e til (~) resultam um Tau, que é semelhante à cruz. Esta menção numérica também pode ser feita em relação aos 300 denários gastos para o unguento utilizado em Jesus de acordo com *Marcos* 14,5 e *João* 12,5 (Nova Vulgata, 1986, p. 1933 e 2030). Essa imagem do Tau apresenta a cruz como sinal místico. Segundo os gregos o número 300 equivale à perfeição. Perfeição esta que seria aplicada ao Cristo e seria uma justificativa própria da sagrada escritura em apresentar inúmeros textos cujo número 300 simboliza totalidade. Neste sentido São Paulo dirá que para os judeus a cruz é escândalo e para os gregos é loucura (Nova Vulgata, 1986, 1Cor 1,18-25, p. 2137). Para ambos existe a estranheza da cruz. Os judeus também a viam como sinal da maldição de Deus. E quando pensavam semelhante definição, faziam do Tau um instrumento repugnante. Mas para os cristãos, ela é o mais perfeito recurso de salvação e regra de vida (Nova Vulgata, 1986, Gl 3,13, p. 2176).

## 2.3 A prefiguração do Tau no Antigo Testamento

As figuras típicas da cruz de Tau na Bíblia são: a primeira se refere ao sacrifício de Isaac, ou seja, à lenha que carregou sobre os ombros para ser usada no seu sacrifício que o próprio pai Abraão realizaria (Nova Vulgata, 1986, Is 9,6, p. 31). Isaías dirá que o reino é sobre suas costas (Nova Vulgata, 1986, 1Cor 1,18-25, p. 1263). Prefigurando que Jesus carregaria a cruz pelo Reino de Deus e a sua justiça. A segunda é aquela que se trata da serpente de bronze levantada por Moisés no deserto. Esta prefigura a haste vertical da cruz. Aqui a cruz é remédio e salvação (Nova Vulgata, 1986, Nm 21,4-9, p. 223). A terceira imagem é a da extensão das mãos: formulação quase plástica da crucifixão de Jesus, que faz referência ao texto de *Êxodo* 17,8-13 (Nova Vulgata, 1986, p. 108). Este relata que Amalec veio atacar Israel. E Moisés tendo subido na colina, matinha os braços levantados. Enquanto assim ficava, Israel vencia. Porém, quando se cansava e os abaixava, Israel perdia a batalha. Então Aarão e Hur ficaram sustentando os braços de Moisés até que Israel ganhasse. Também em *Isaías* 65,2 existe a mesma referência (Nova Vulgata, 1986, p. 1362). A passagem diz que todos os dias Deus tem estendido suas mãos a um povo rebelde e contraditório. A quarta se refere à visita que alguns filhos de Israel fizeram à terra de Canaã. Ou seja, alguns foram vasculhar e vislumbrar a futura terra que Deus haveria de lhes dar. Quando estes retornaram para junto do povo trouxeram consigo um grande cacho de uva, que precisou ser portado por dois homens sobre uma vara (Nova Vulgata, 1986, Nm 13,23, p. 211). Esta vara que carregava o cacho de uva é imagem do Tau. E a quinta se refere a *Ezequiel* 9,4, uma das mais importantes menções do Tau. Aqui o Senhor pede para que o profeta vá a Jerusalém e assinale com o Tau todos aqueles que ainda suspiravam e gemiam depois das abominações que haviam cometido. Essa marca era aquela da salvação e da vida (Nova Vulgata, 1986, Ez 9,4, p. 1524).

## 2.4 A imagem do Tau no Novo Testamento

Todas as imagens do Antigo Testamento que se referem ao Tau, culminam em duas únicas passagens do Novo Testamento: a primeira é de *João* 3,14-15. Lá menciona Cristo levantado como a serpente no deserto e que atrai a atenção de todos. Logo, o mesmo Tau que levantou a serpente no Antigo Testamento, levanta também o Cristo no Novo Testamento (Nova Vulgata, 1986, p. 2009). E a segunda é de *Apocalipse* 22,4 (Nova Vulgata, 1986, p. 2305). *João* diz que todos os que verão a

face de Deus, trarão marcadas em suas frontes o nome do Senhor. Ora, o nome do Senhor salva, é remédio e perfeição. Se a perfeição pertence ao Altíssimo, logo os que se apresentarem diante dEle trarão em suas frontes a marca do Tau, a marca da salvação.

## 3 A iconografia do Tau

No antigo cristianismo *a crux commissa* era muito familiar – T (Leclerc, 1914-1916, vol. 13, p. 3061). Mas não era tão conhecida nos tempos posteriores, de tal forma que a mais conhecida foi a *cruz immissa* (+) (Rahner, 1995, p. 727). Os cristãos demoraram certo tempo para representar a crucifixão por causa do horror. As catacumbas são o primeiro espaço cristão que o Tau aparece – e aparece como âncora (Pikaza, 1992, p. 323). Exemplos são as *catacumbas de Domitilla* (Vorreux, 1935, p. 77) do século III, onde existem inúmeras inscrições com cruzes que determinavam o sono em Cristo dos cristãos mortos (Urech, 1995, p. 69). Representavam o Cristo sobre a cruz de Tau (Vorreux, 1935, p. 76; Cabrol; Leclerc, 1914-1916, p. 351-352). Ainda na antiguidade cristã, as fachadas dos santuários e das habitações eram adornadas com o sinal da cruz. Esta lembrava a marca do sangue do cordeiro pascal nas portas das casas dos hebreus (Nova Vulgata, 1986, Ex 12,7-13, p. 97), que era sinal prefigurado do sangue do Cristo. Na antiguidade se abençoava casas e Igrejas com o sinal do Tau. Alguns diziam que nas portas assinaladas com o Tau, também eram assinalados os corações (Rahner, 1995, p. 733).

O princípio de um estudo arqueológico parte da ideia de que o Tau e a cruz são semelhantes devido a semelhança que existe da letra T no alfabeto latino. Isso se comprova pela dúvida de São Gregório Magno. Não era muito claro ao papa a letra Tau corresponder à cruz. (Rahner, 1995, p. 727). É provável que na idade média houvesse outro tipo de cruz. Assim o papa conclui que necessariamente a cruz como Tau deveria ser acompanhada de outro símbolo sobre a haste vertical.

As pinturas da antiguidade nos sepulcros cristãos significam a vida eterna na imagem da mística cruz feita com o Tau. É a expressão da fé antiga que assinalava a passagem deste mundo para a eternidade (Vorreux, 1935, p. 79). O mesmo sinal é encontrado e interpretado em estátuas e esculturas presentes no museu de Berlim. Igualmente se diga do estreito significado que existe entre o Tau e a cruz como antena. Este símbolo náutico é confirmado ao longo da história como correspondente ao Tau. Ou seja, a árvore e a antena formam o Tau, assim como a âncora

(Rahner, 1995, p. 728). O sinal do Tau é encontrado na antiguidade cristã como um raro sinal alfabético. Isto porque as antigas representações cristãs mostravam que na orla do manto de Jesus, ou dos homens bíblicos ou dos mártires, era possível encontrar este sinal. Tendo em vista o significado do Tau na antiguidade e da gematria do alfabeto, não se tem dúvida que se trata de um sinal de cruz – um sinal divino. Na forma de Tau samaritano (+) também se encontra desenhada a cruz no manto de Moisés, e a cruz em forma de gancho no manto do anjo de Tobias (Rahner, 1995, p. 730). Enfim, os personagens encontrados desenhados da antiguidade possuem suas roupas pintadas ou com o *iota*, ou o *gamma*, ou a *zeta*, ou o *Tau*.

Existe uma antiga inscrição no batistério vaticano que diz: *Tu cruce suscepta. Mundi vitare procellas* (Campello, 1930, p. 118). Essa inscrição recorda que todo o batizado deve tomar a sua cruz para vencer as tempestades do mundo. Aqui se faz menção da cruz como antena. O Tau também é um símbolo pagão marcado sobre moedas (Campello, 1930, p. 72).

No final do século VIII, na abadia beneditina de santa cruz, existe o mais antigo exemplo da letra T transformada em crucifixão e que forma o início do *Te igitur* do cânone romano. A estampa encontra-se no *sacramentario de Gelone*, presente na biblioteca nacional da França (Ulianich, 1999, vol. 3, p. 313.) Aqui a cruz antecipa o conteúdo do texto. Decênios mais tarde a crucifixão substitui completamente a letra T. Na pintura de Antônio de Monza vista na biblioteca nacional da França, mostra a cena em meio às letras do início do cânone romano de forma antropomórfica, e a serpente abaixo dos pés de Cristo na cruz (Ulianich, 1999, vol. 3, p. 314).

Na biblioteca de Paris está o Tau do *Te igitur* no *sacramentario de Drogone* do século IX. É um T decorado com ourives e terminado em quatro painéis. Em volta do Tau existem sete letras que correspondem com as iniciais do cânone romano, sem preocupação de legibilidade. Abel está à esquerda, Abraão à direita e Melchisedec no centro. Estes são os protagonistas de Cristo no Antigo Testamento (Melitão de Sardes; Liturgia horarum, 2000, vol. 2, p. 368). Embaixo da cruz existem dois animais para o sacrifício (Ulianich, 1999, vol. 3, p. 309). Ainda do século IX, o Tau é visto no *sacramentario de Viena* e depois em outros missais. Este se conserva na biblioteca ambrosiana de Milão. Aqui o Tau é definido pela letra T, que forma uma monograma do tipo VD de fundo púrpuro (Ulianich, 1999, vol. 3, p. 309).

No século X, a crucifixão quase tomou o lugar da letra T no *Te igitur* (Ulianich, 1999, vol. 3, p. 310). A estampa se encontra na biblioteca ambrosiana. No mesmo século voltou a ser usado o Tau. Recorda esta mudança o *sacramentario de Udine* e, mais tarde, o *missal beneditino de Praglia*. O desenho é feito a caneta que facilita a sinuosidade serpentina das formas. Aqui tem um retorno à monograma *TE* (Ulianich, 1999, vol. 3, p. 310). A biblioteca nacional de Braidense é a possuidora de tal estampa. Já na metade do século X no *Missale antiquum plenarium* de santo Eutízio se tem a imagem do Tau e de São Gregório, este em atitude orante (Ulianich, 1999, vol. 3, p. 312). Já na biblioteca capitular de Benevento se vê uma simples monograma *TE* na parte inferior da folha (Ulianich, 1999, vol. 3, p. 312). Deste mesmo século é a cruz encontrada em Roma e que permanece no museu vaticano. Cristo está pregado de túnica na cruz de Tau. Ao seu lado estão presentes figuras femininas: Maria, sua mãe, e Maria Madalena. João, também ali, segura um evangeliário aos pés do Cristo (Cabrol; Leclerc, 1914-1916, p. 387-388). Entre os séculos X e XI, é vista a crucifixão em cruz de Tau no princípio do cânone romano. Exemplos são o *missal de Londrino*, o *sacramentario de Vercelli* e o *Missal de são Bento*, este último já do século XII (Ulianich, 1999, vol. 3, p. 315-316).

No *Sacramentario* do seminário maior de Firenze do século XII, a crucifixão é apresentada com uma imagem diferente daquela da letra T. Aqui a pintura parece não ter limites. Por exemplo, a letra 'I' vai para o centro da folha, e abaixo da cruz se vê um cálice, um *graal*, onde supostamente foi recolhido o sangue do Cristo (Ulianich, 1999, vol. 3, p. 316). No mesmo século a figura de santo Estevão em adoração ao Tau se encontra no *Missale-Breviario* (Ulianich, 1999, vol. 3, p. 313). Na cruz se vê um animal, parecido com um cachorro que carrega a cruz – sinal de fidelidade. Mas surge um outro animal, e este aparece sacrificado sobre ela. Tem posse desta estampa a mesma biblioteca capitular de Benevento. Num museu abacial da Alemanha o Tau é visto na fachada de uma casa feito com o sangue do cordeiro. A interpretação é que o cordeiro mata os inimigos, isto é, as pragas do Egito (Vorreux, 1935, p. 81). Ainda na idade média o cordeiro do Apocalipse é ladeado por justos que têm marcada em suas testas a figura do Tau (Vorreux, 1935, p. 84). No *missal de Bianca Maria Visconti* existe uma estampa de composição anônima que apresenta um sacerdote que celebra a missa diante do grande Tau, assistido por dois clérigos. O Tau também é a inicial do *Te igitur* do cânone romano se encontra no missal de 1929 (p. 293).

## 4 O Tau na liturgia

Na liturgia o sinal da cruz é selo, *signum* de Cristo; é profissão de fé, segundo Santo Agostinho; é afirmação da soberana potência de Cristo contra os maus espíritos; é invocação da graça de Deus; é bênção de coisas e pessoas. Este sinal da cruz aparece já no *Ordos Romano I* (Righetti, 1964, v. 1, p. 373).

### 4.1 Na Eucologia

Na liturgia romana, durante a quaresma, são celebrados os escrutínios para o batismo de adultos. Em referência ao dia que se realiza o segundo escrutínio, exatamente na oração *super oblata*, se pede que as ofertas sejam remédio eterno para a salvação. Aqui se recorda a serpente levantada no deserto como sinal de remédio e salvação para o povo ainda em caminho. Do mesmo modo os batizandos recebendo deste remédio devem caminhar rumo ao céu. O conteúdo eucológico lembra que Deus faz da serpente na haste um sinal de cura, de remédio – prefigurando a cruz salvadora (*Missale Romanum*, 2002, p. 975). O mesmo tema aparece na oração *super oblata* da segunda-feira santa (*Missale Romanum*, 2002, p. 285). E continua na *post communionem* dizendo que todos devemos conservar pela proteção de Deus os remédios da salvação que provém da sua misericórdia (*Missale Romanum*, 2002, p. 285). Já no dia do terceiro escrutínio, celebrado no quinto domingo da quaresma, na oração *post communionem*, se pede que o povo se volte, se una de coração a Deus, seja protegido de todo o mal e tenha a salvação. A respectiva oração novamente recorda o povo do deserto que é salvo ao se voltar para a haste com a serpente – essa referência se dá também ao Cristo, que levantado da terra atrai todo olhar (*Missale Romanum*, 2002, p. 977). O mesmo tema de atração à cruz se tem na *antífona ad communionem* da terça-feira da quinta semana da quaresma e também na atual festa da santa cruz. Recorda que Cristo atrairá todas as coisas quando for exaltado da terra (*Missale Romanum*, 2002, p. 260, 829). Como Isaac carregou sobre suas costas a lenha para o seu sacrifício, também Jesus a carregou – figura da haste horizontal da cruz de Tau. Igualmente na antífona *ad communio* da sexta-feira da quinta semana da quaresma menciona-se que o Cristo carregou os pecados em seu corpo na cruz, a fim de que todos fossem curados por suas chagas (*Missale Romanum*, 2002, p. 265). Durante a adoração da cruz na Sexta-Feira Santa se canta o *Hymnus da Improperia*. Segundo a tradição litúrgica ele foi composto em Jerusalém no século IV

e aparece no *Pontifical de Prudêncio de Troyes*. Nele se faz memória do cordeiro que foi levantado na cruz. É uma fusão dos temas da serpente e do cordeiro (*Missale Romanum*, 2002, p. 328).

## 4.2 Textos bíblicos proclamados

### *4.2.1 Festa da santa Cruz*

A primeira leitura é tirada do livro dos *Números* 21,4b-9 (Nova Vulgata, 1986, p. 223). Recorda o povo no deserto que, por causa dos seus pecados, começa a ser mordido por serpentes venenosas. E Moisés, a pedido do Senhor, ergue uma serpente de bronze sobre uma haste. Aquele que olhasse para a serpente depois de ser envenenado, era curado. Essa haste que ergue a serpente é *tipo* da cruz de Cristo. O *evangelho de João* 3,13-17 (Nova Vulgata, 1986, p. 2009), proclamado nesta festa, recordará que assim como a serpente que é levantada no deserto, será também o Filho do homem. E todos os que crerem nEle terão a vida eterna.

### *4.2.2 Quinta semana da quaresma e semana santa*

A primeira leitura da terça-feira da 5a semana da quaresma é também tirada do livro dos *Números* 21,4b-9 (Ordo Missae celebrandae et ufficii persolvendi, 2011-2012, p. 78). Na sexta-feira da paixão do Senhor se lê o profeta *Isaías* 52,13-53,12 (Nova Vulgata, 1986, p. 1341). Nos versículos 4 e 5 do capítulo 53, o profeta recorda que o Servo carregou sobre si as culpas, os pecados, as enfermidades (Ordo Missae celebrandae et ufficii persolvendi, 2011-2012, p. 85). E fazia isto a preço de nossa cura, ou seja, se tornava remédio para sanar-nos. Carregar sobre si o peso, o fardo para ser sacrificado, é justamente o que fez Isaac e o Cristo. A segunda leitura da vigília pascal tirada do livro do *Gênesis* 22,1-18, dirá sobre o sacrifício de Isaac (Ordo Missae celebrandae et ufficii persolvendi, 2011-2012, p. 86). O versículo 6 refere-se à haste horizontal do Tau, simbolizada pela lenha colocada nas costas de Isaac e que serviria para o holocausto (Nova Vulgata, 1986, p. 31).

## 4.3 Liturgia das Horas

A festa da exaltação da santa cruz faz recordação do Tau nas preces de laudes. Faz referência a Jesus que é levantado como serpente de

bronze, que cura do veneno do pecado e nos conduz à felicidade (Liturgia das Horas, 2000, vol. 4, p. 1205).

### 4.4 Tradição litúrgica romana

O sinal da cruz sacramental é lembrado nos cânones apostólicos dos primeiros séculos, principalmente no sacramento do batismo (Campello, 1930, p. 115). A *Traditio apostólica* diz que o sinal da cruz é feito na fronte para vencer Satanás (Righetti, 1964, vol. 1, p. 368). Um hino do século XII dedicado à santa cruz cantava a proteção dos israelitas contra o anjo exterminador mediante a marca do Tau nas portas de suas casas (Rahner, 1995, p. 734). Na festa da invenção da santa cruz, antigamente celebrada a 03 de maio, também era proclamado *João* 3,1-15. É o diálogo de Jesus com Nicodemos. Falam sobre o batismo. E às palavras *et sicut Moses exaltavit serpentem in deserto ita exaltari oportet Filium hominis*, (Nova Vulgata, 1986, Jo 3,14, p. 2009), Jesus lhe explica que deve ser levantado como a serpente de bronze no deserto.

### 4.5 Liturgia Híspano-Mozarabicum

Na festa da invenção da santa cruz, celebrada no rito hispano-mozarabicum, a liturgia faz recordação do Tau. Na *Oratio admonitionis* se pede a Deus que os homens bebam do remédio jorrado do lado de Cristo na cruz e expurguem, anulando de seu coração, o veneno da serpente da primeira criação (Missale Hispano-Mozarabicum, 1994, p. 340).

## 5 A doutrina teológica da cruz de Tau

São Justino, primeiro teólogo da cruz, dirá no *Diálogo con Trifon*, que a cruz estava já anunciada nas escrituras, entre outros sinais, como serpente levantada no deserto (Pikaza, 1992, p. 325). Dizia ele também que os braços estendidos de Moisés assumiram uma figura que imita a cruz; e para a salvação daqueles que tem fé, a serpente no deserto foi levantada como figura e salvação (Ulianich, 1999, vol. 1, p. 150). Ele sabia do significado do Tau hebraico como cruz. Por isso, fala deste sinal na testa do cristão como memória daquela que fora feito na testa dos moribundos de *Ezequiel* 9,4 (Rahner, 1995, p. 697). Ele não reforça isso usando de interpretações rabínicas, mas somente se estruturando sobre as fontes escriturísticas que determinam tal gesto. E ainda, que a letra

Tau tem um significado dialético. Em primeiro momento ela é sinal de morte e vergonha, segundo a interpretação grega; mas é para os cristãos o sinal da cruz gloriosa (Rahner, 1995, p. 703). Vida e morte se escondem debaixo do mesmo sinal.

Cromácio de Aquileia lembrará que a cruz é o *iota* e o 'til' (~) unidos. Esta imagem lembraria que nada da lei e dos profetas deveria ser esquecido (Rahner, 1995, p. 693). Isto é, o Antigo Testamento apresenta uma imagem daquilo que foi o instrumento de morte e glorificação de Jesus. Mais tarde, assim como ele, São Gregório de Nissa, baseou-se em *Mateus* 5,18, para afirmar a mesma ideia (Rahner, 1995, p. 692).

Orígenes estudou o Tau a partir de *Ezequiel* procurando respostas no *talmud*. Descobriu que o Tau significa 'perfeição' e 'totalidade', porque ele é o início da palavra *Torá* – que significa a totalidade da lei. Descobriu igualmente que o Tau prefigura a cruz do Redentor e, ao mesmo tempo, é o sinal dos primeiros cristãos, feito na testa durante as orações e leitura da escritura (Rahner, 1995, p. 699). Orígenes, autor da obra *Delecta in Ezechielis* (Urech, 1995, p. 72), aprofunda, entre outros temas, o sentido da cruz. Dizia ele que 300 faz referência aos 300 braços da arca de Noé. Ao contrário de significar morte e flagelo, o Tau significa a encarnação da vida e o seu cumprimento. Afirma que sob estes aspectos o Tau grego se relaciona com o hebraico, ou seja, como a finalidade e cumprimento de toda a lei. Portanto, o Tau é 300, é perfeito, é cumprimento da vida em um único sinal: o da cruz (Rahner, 1995, p. 701).

Numa tradição atribuída a Jerônimo, mas interpretada por Minúcio Félix sobre o evangelho de *Marcos*, figura a cruz como imagem presente em todo universo. A estrutura do mundo estaria imersa no mistério da cruz. E o Tau seria a antena que guiaria a barca da vida, seria a salvação (Rahner, 1995, p. 693).

Com o passar dos tempos o Tau foi visto como vida e morte. Seria sinal de morte enquanto designado condenação para os escravos; mas seria sinal de vida para aqueles que ainda não haviam morrido. Sobre este último, diz Isidoro de Sevilha que, quando um soldado romano era ainda vivo em batalha, um Tau era colocado diante do seu nome. Isso simbolizava que aquela pessoa ainda lutava (Rahner, 1995, p. 702).

A primeira vez que o Tau é definido como número 300 e, ao mesmo tempo, cruz do Senhor, é no século I pelo Pseudo-Barnabé. Ele, para explicar o sentido espiritual deste número, faz uma adaptação artística

sobre duas partes do livro do *Gênesis*. A primeira diz que Abraão saiu com 300 homens para libertar Lot (Nova Vulgata, 1986, Gn 14,14, p. 21). E, depois, que circuncidou 18 servos, fez a mesma coisa a 300 outros. O número 18 significaria: o *iota* – que equivale a 10; e o *Eta*, que é o mesmo que 8 – neste se dá o princípio do nome 'Jesus'. E a graça futura e totalizante contida no Tau é simbolizada pelo número 300. Esta não é uma interpretação feita contra a teoria geométrica judaica daquele tempo (Rahner, 1995, p. 705). Mas o autor faz uma leitura dos 318 para justificar a cruz e Jesus.

São Clemente de Alexandria fundado sobre a ótica do pseudo Barnabé e dos pitagóricos, diz que os 300 servos fazem alusão ao *semeion* do Senhor, ou seja, seu sinal. Afirma que aqueles que foram para o campo de batalha e pertencem a Abraão, são sinais porque recorrem ao nome do Senhor; estes são chamados de patrões sobre seus prisioneiros de guerra – pagãos incrédulos (Rahner, 1995, p. 706).

Todos estes textos partiram de *Ezequiel* 9,4, porém foram acrescidos outros textos que correspondiam a *Juízes* 7,7-8 (Nova Vulgata, 1986, p. 356) – sobre os 300 soldados de Gedeão – e o número do preço do unguento precioso em *João* 12,5 (Nova Vulgata, 1986, p. 2030).

Antes de Orígenes, Tertuliano já defendia a ideia doutrinal que mais tarde passará para toda a história da Igreja. Afirma que a fé no Messias crucificado é prefigurada no Antigo Testamento. Em outras palavras, Tertuliano diz que todo cristão assinalado com a cruz, se porta como um imitador do próprio Cristo (Leclerc, 1914-1916, vol. 13, p. 3057; Ryken; Wilhoit; Longman, 2006, p. 345). Entende também que este sinal é aquele que separa cristãos de pagãos e judeus (Rahner, 1995, p. 709). É por ele que a doutrina da Igreja sobre o Tau começou a ser trabalhada, pois o número 300 é o sinal daqueles que aderiram ao perfeito: Cristo.

O sinal do Tau, é sinal do soldado que sobrevive e vive a vida venturada. Assim, Máximo de Turim dizia que se é preciso se alegrar, jubilar e glorificar a Deus por tão grande arma contra os demônios, (Rahner, 1995, p. 711) marcada invisivelmente na testa do cristão.

Rahner (1995, p. 712) afirma que um escritor africano do século III fez estudos numéricos sobre o Tau do qual Ambrósio é de acordo. Trata-se de uma visão tipológica feita do livro de *Gênesis*. Os servos de Abraão seriam o tipo dos futuros crentes, e o seu número se referiria à cruz e ao nome de Jesus; e a vitória destes crentes seria a vitória da graça

da eleição. Essa leitura pode não ter proveniência em Orígenes, mas é indiscutível para os refutadores do cristianismo que esta interpretação seja genuinamente cristã.

Enquanto Santo Ambrósio afirmava que o Tau era 'o móvel' ou 'o acabado', por ser a última letra do alfabeto, Jerônimo preferia ficar com a ideia de que ele fosse apenas um sinal (Rahner, 1995, p. 698).

Para Agostinho, o Tau simbolizará um sinal invisível não corpóreo que distingue os bons dos maus, como já havia mencionado *Ezequiel*. O sinal da cruz para o cristão o separa dos judeus e dos heréticos. Com a marca do Tau se luta contra as forças negativas e confusas da doutrina. E é também por este sinal que se dá a eleição da graça para a vitória (Rahner, 1995, p. 710-711). Agostinho usou da explicação do Tau como cruz. Fez uma alusão à sua força sobrenatural se referindo que esta abraça todos os povos, inclusive judeus e gregos, segundo a expressão paulina (Nova Vulgata, 1986, Rm 2, 9-10, p. 2115). Segundo ele, os 318 assinalados com o Tau eram um número significativo, que prefigurava a inteira graça do crucificado que atinge todo homem (Rahner, 1995, p. 713).

Gregório de Elvira, contemporâneo de Ambrósio, explica a alegoria dos homens de Gedeão, afirmando que tudo no Antigo Testamento é um mistério em relação a Cristo (Rahner, 1995, p. 720). Abraão, segundo *Gênesis*, foi vitorioso por causa da cruz – 318 servos. E sobre esta leitura alegórica, há duas aplicações: uma histórica e outra ascética. O grande patriarca teria vencido com sua cruz cinco reis. Da mesma forma os cristãos devem pelo místico sentido da cruz vencer os seus cinco sentidos. Tanto Prudêncio como Fausto de Riez apresentam a vitória sobre os cinco sentidos usando o sinal da cruz e o nome de Jesus (Rahner, 1995, p. 714).

No Concílio de Niceia houve discussões sobre como desenvolver doutrinalmente esta interpretação da cruz como Tau, como 318, como perfeição. Porém estiveram presentes naquele Concílio 318 bispos. Por isso, não se sabe ao certo se esse número foi resumido ou associado aos 318 bispos presentes para simples justificação da cruz como Tau. Santo Ambrósio, sempre alegórico nos seus ensinamentos, usou desta mística numérica para reforçar a doutrina do Pseudo-Barnabé. Dizia ele que os 318 bispos de Niceia são os vencedores da batalha de Abraão. Aqui Ambrósio faz uma menção da cruz como troféu, pois com a cruz e o nome de Jesus se vence a batalha (Rahner, 1995, p. 715-716). Assim, os 318 bispos seriam os vencedores da batalha contra os inúmeros inimigos da fé. Quanto aos 300 soldados de Gedeão, os santos padres não fizeram

a mesma interpretação. Mas Orígenes vê que Gedeão é tipo de Cristo e os seus 300 soldados são o modelo exemplar dos poucos assinalados na eleição misericordiosa do Senhor descrita em *Mateus*: *sic erunt novissimi primi et primi novissimi multi sunt enim vocati pauci autem electi* (Nova Vulgata, 1986, Mt 20,16, p. 1882) *multi autem sunt vocati pauci vero electi*, (Nova Vulgata, 1986, Mt 22,14, p. 1886) – muitos são os chamados e poucos os escolhidos. Já a batalha é imagem da guerra contra os demônios. A descida no vale dos inimigos é a descida de Cristo ao inferno junto com os vencedores pela cruz (Rahner, 1995, p. 718). O autor ainda enfoca que Gedeão dividiu em três grupos de cem homens para ir guerrear. As três partes iguais seriam a Santíssima Trindade, pois a fé na Trindade é substancialmente ligada à força da cruz. Afirma igualmente que a simplicidade do Tau manifesta Deus, a lei e os profetas (Ulianich, 1999, vol. 1, p. 150). Por fim, em todas estas afirmações existem os tipos místicos-numéricos (Rahner, 1995, p. 719).

Para os Padres gregos não havia dificuldade de entender que, apesar das correspondências numéricas da letra Tau, esta certamente era a cruz (Leclerc, 1914-1916, vol. 13, p. 3062). Mas é preciso analisar que a mística numérica da letra Tau, vinda da antiga Igreja grega, é espalhada por toda a Igreja latina.

Hipólito, sobre a interpretação do número 300, faz referência ao que diz os evangelistas *Marcos* e *João* (Nova Vulgata, 1986, Mc 14, 4-5, p. 1872; Jo 12,5, p. 2030). Estes se referem aos 300 denários do precioso perfume que a mulher utilizou para ungir Jesus. Hipólito dizia que este unguento era o próprio Jesus e o seu preço era o da cruz – 300. Também Ambrósio usará da mesma alegoria para falar do unguento da Madalena (Rahner, 1995, p. 722).

Já na idade medieval, Mássimo Confessor tenta fazer uma teologia do Tau como sinal do número 300 e o sinal da cruz. Ele usa de *Neemias* para dizer que o número daqueles que haviam retornado da Babilônia correspondiam àqueles que tinham ganhado à batalha (Nova Vulgata, 1986, Ne 7, 66-67, p. 726). Beregonso de Triviri desenvolverá a ideia mística dos 300 siclos que José dá ao seu irmão Benjamim (Nova Vulgata, 1986, Gn 45,22, p. 70). A alegoria parte do fato que José só poderia fazer isto em vista dos futuros acontecimentos em Cristo. Isidoro de Sevilha defende a ideia de que Abraão e seus servos e os homens de Gedeão se referem ao mistério da cruz (Rahner, 1995, p. 724). Pode-se dizer que a época medieval é marcada pela alegoria iluminada dos santos padres. O

Tau é o *signum* para os gregos, e este é sinal da cruz para os escritores e pregadores da idade medieval. Rabano Mauro, abade e conhecedor da gematria e das letras da antiguidade cristã, fez um estudo sobre as letras do alfabeto grego que simbolizam a cruz, e estas, segundo os textos patrísticos, possuem o mesmo valor numérico válido para a gematria cristã, e concluiu que o tau (T) – é o mesmo que 300 e significa *caritas* (Rahner, 1995, p. 730).

Segundo Inocêncio III, a cruzada que deveria sair de Veneza naquela época, deveria ser assinalada pelo sinal do Tau, o mesmo de *Ezequiel*. E no IV Concílio Lateranense ele diz que o Tau é: assinalação da fronte, última letra do alfabeto hebraico, forma de cruz, é o Senhor crucificado. Dizia que a parte transversal do Tau significa o título que sinala a cruz. A letra T latina colocada sobre a letra Tau tende a mostrar misticamente que é o sinal da cruz em ambos os alfabetos (Rahner, 1995, p. 726). É por isso que os missais foram adornados com este sinal, porque Inocêncio via na letra T o sinal da providência de Deus na vida da Igreja. Esta é a razão pela qual é possível encontrar este sinal T nos livros litúrgicos do período medieval.

## 6 Dois sentidos do sinal da cruz na tradição da Igreja

Num primeiro sentido bíblico dito em *Marcos*, *Mateus* e *Lucas*, o cristão é chamado a tomar a sua cruz e seguir Jesus (Nova Vulgata, 1986, Mc 8,34-9,1, p. 1921; Mt 10,38-39, p. 1865; Lc 9,23-27, p. 1965), ou seja, ser discípulo. Como a cruz é inseparável de Cristo, a cruz também é inseparável do cristão (Ramos, 2001, p. 251). Por isso, São Paulo dirá que somos perseguidos pela cruz de Cristo (Nova Vulgata, 1986, Gl 6,12, p. 2180).

Os primeiros cristãos não abraçaram rapidamente este sinal como seu. Mas com o tempo ele começou a fazer parte de uma experiência profunda de fé. Bartolomeu Sorio afirma que tanto cristãos como hebreus, nos primeiros séculos, levavam o Tau pendurado ao pescoço. Era uma atitude devota que correspondia com as diversas intenções segundo a respectiva fé (Campello, 1930, p. 72). Era uma maneira de manter a proximidade com Deus. Portanto, este é apresentado como segundo sentido: a cruz como um sacramental.

A partir disso, tem-se que o primeiro texto conciliar referente à cruz, é de 692, provindo do Concílio de Constantinopla. Este exige que

os fiéis coloquem a mão na cruz para receber a eucaristia. Este uso foi tomado, mas logo rejeitado por alguns pastores protestantes liturgistas do século XVIII. Na Igreja católica o uso foi abandonado desde quando os fiéis não foram mais autorizados a tocar a hóstia consagrada (Urech, 1995, p. 72). Por outro lado, nenhum Concílio jamais exigiu que se fizesse o sinal da cruz. Este sempre foi um gesto espontâneo da fé dos cristãos e, por isso, ainda mais evidente a sua antiga tradição.

O sinal da cruz não é somente do sacerdote. Todo cristão deve santificar o seu dia com este sinal. Tertuliano, um dos mais antigos padres que escreveu a respeito da cruz no *De coronas militis*, (Urech, 1995, p. 72) afirma que no princípio e no progresso de cada ação, no entrar e no sair, no vestir-se ou calçar-se, no banho ou na mesa, ao acender das luzes, ao deitar ou em qualquer situação e ocupação, se deve traçar sobre a fronte o sinal da cruz (Campello, 1930, p. 116; Righetti, 1964, vol. 1, p. 70; Leclerc, 1916, vol. 15, p. 1994). Mais tarde Cirilo de Jerusalém concordará com ele (Righetti, 1964, vol. 1, p. 368). A cruz é essencial na vida do Cristo e do cristão, segundo São Clemente de Alexandria (Pikaza, 1992, p. 323). Por isso é objeto de culto.

Nos escritos de Hipólito se encontra menções sobre o ato de ungir o batizando traçando o sinal da cruz sobre a boca, o peito, os ouvidos e a fronte (Campello, 1930, p. 115). Também diz que este sinal vence satanás e glorifica a fé, porque assim fez Moisés quando traçou as portas das casas dos hebreus com sangue do cordeiro. O sangue do cordeiro é o sangue de Cristo que salva! É preciso crer neste sangue e traçar o sinal da cruz, pois ali está impresso todo o mistério do Redentor.

Alguns textos patrísticos recordam a forma primitiva de traçar este sinal do qual ainda hoje é usado na liturgia – como traçar o sinal da cruz com o polegar ou o dedo indicador sobre a fronte, os lábios e o coração (Righetti, 1964, vol. 1, p. 368). Este sinal é chamado pelos santos Padres latinos de *signum*, *signaculum*, *tropaeum*. E pelos Padres gregos de *simbalon* (Righetti, 1964, vol. 1, p. 368). Este sinal é o mesmo que se usa na missa, no ofício, nos sacramentos e sacramentais.

Santo Ambrósio afirma que este sinal se faz sobre a fronte para confessar Cristo; sobre o coração porque se deve amar; e sobre os braços porque se deve trabalhar pra Deus. E traçar com saliva sobre as pálpebras, para lembrar o evangelho (Campello, 1930, p. 115).

Santo Agostinho diz que com o sinal da cruz se consagra o corpo do Senhor, se santifica a fonte batismal, são ordenados os sacerdotes e os outros ministros. Enfim, se consagra tudo com a invocação do Cristo (Righetti, 1964, vol. 1, p. 367).

Os textos antigos recordam que o sinal da cruz está em relação com o Tau – não do alfabeto grego escrita com τ, mas aquela do alfabeto hebraico que se refere ao ω do grego e que designa Deus 'a última perfeição' proveniente do texto bíblico de *Ezequiel* (Righetti, 1964, vol. 1, p. 368).

No Oriente existe a prática de abençoar não com a mão, mas com a cruz.

A *Admonitio Synodalis* do século IX, instrui os sacerdotes a darem a bênção sobre o cálice e às pessoas com o sinal da cruz usando os três dedos da mão, justamente para mostrar com maior exatidão que é a Trindade que abençoa. Este gesto certamente foi abraçado pelos fiéis que começaram a se assinalar com três dedos (Righetti, 1964, vol. 1, p. 369).

Antes do século X, o sinal da cruz era feito da fronte ao peito, da esquerda para direita. Se fazia usando três dedos abertos e dois fechados. Esta tradição é provinda dos antigos mosteiros, mas já era realizada como prática devocional desde o século V. Porém mais tarde, o sinal da cruz começou a ser feito da direita para a esquerda, segundo um ensinamento de Inocêncio III: *ita ut a superiori descendat in inferius et a dextra transeat ad sinistram*. É no século XVI, que a maneira de se assinalar com a cruz volta na liturgia como aquela do passado: da esquerda para a direita. A fórmula de dizer enquanto se assinala é bíblica: *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti* (Righetti, 1964, vol. 1, p. 370).

A cruz é um dos poucos símbolos universais (Aldazábal, 1986, p. 133). Com as palavras que se diz enquanto se traça o sinal sobre a cabeça e o peito, se exprime o mistério da Trindade e da unidade, como também figura a paixão do Senhor (Campello, 1930, p. 115).

Na vida monástica a cruz teve sempre grande acento. Iniciado por São Pacômio no século IV, inúmeras comunidades religiosas e também a piedade popular, expandiram a imagem e a devoção à cruz (Vorreux, 1935, p. 84). Mas a espiritualidade centrada na devoção particular se deu na idade média (Fiores; Goffi, Guerra, 1991, p. 371-372). Nesta época os monges do oriente carregavam o Tau debaixo de seu hábito monástico. A mesma letra é a sigla franciscana (Vorreux, 1935, p. 74-75). São

Francisco teria traçado em vermelho sobre um pergaminho a marca do Tau durante os seus últimos dias de paixão, com a mão estigmatizada, (Campello, 1930, p. 73), pois tinha devoção à cruz de São Damião, que é um Tau (Atti del Congresso Internazionale, 1975, vol. 2, p. 39). Na idade média se traçava um sinal de Tau na testa dos penitentes (Vorreux, 1935, p. 79-80).

A cruz hoje é um símbolo comum: é a cruz que preside a celebração; que precede a procissão e convida a assembleia a se reunir; está presente nas casas de família; os bispos a carregam sobre o peito e o papa a tem como báculo; a cruz é usada como ornamento levada no pescoço; os vários sinais de cruz feitos sobre pessoas e coisas: antes de comer, ao dormir e levantar, ao início e fim da Missa, etc. (Aldazábal, 1986, p. 133-134). Na cruz se resume todo mistério de Cristo. A cruz ilumina o caminho, vence o mal, apresenta Deus, é imagem concreta do amor, dá esperança, assegura a vitória de Cristo, é profissão de fé, é sinal de pertença a Deus, faz sentir-nos salvos por Cristo (Aldazábal, 1986, p. 134-138). Porque o cristianismo celebra Cristo morto e ressuscitado, a cruz é o arquétipo eminente da ação salvífica de Deus e o modelo da resposta do homem. Alguém que faz o sinal da cruz interioriza este gesto, leva para dentro de si o mistério da paixão de Cristo e testemunha o seu significado com a vida e a prática cristãs (Fiores; Goffi; Guerra, 1991, p. 366).

## Conclusão

Entre os judeus o Tau é sinal da profissão de fé no Deus de Israel e, ao mesmo tempo, sinal de esperança na sua proteção (Boggiano, 2003, p. 246-247). O Tau, por outro lado, é o sinal da propriedade de Deus anunciada de diversos modos no Antigo Testamento: em Êxodo 12,2; e também no Novo Testamento: *Apocalipse* 7,3; 13,16; 17,5 (Urech, 1995, p. 72).

Mas para o cristianismo, com o passar dos tempos, o Tau deixa de ser só um sinal, e passa a ser interpretado pelos teólogos e pela patrística, como uma imagem que marca a vida dos homens, daqueles que lutam. O Tau passa a ser visto como a cruz da qual vem doada a morte humana de Deus crucificado (Rahner, 1995, p. 703). É uma epifania de Deus e, ao mesmo tempo, o seu projeto invisível que sustenta todas as coisas criadas; é a luz que surge em meio às trevas (Pikaza, 1992, p. 325); é a salvação e o remédio em meio ao deserto do mundo. O Tau é símbolo evidente da cruz, de salvação, predestinação e ascese (Campello, 1930, p. 72).

Tem-se que o sentido vertical da cruz representa a hierarquia – é a síntese do homem total e universal. Enquanto a dimensão horizontal corresponde às indefinidas modalidades possíveis de um mesmo estado de ser assunto integralmente (Guénon, 2006, p. 30). Além disso, a cruz é o símbolo de todos os quatro pontos cardeais e de orientação para os distintos planos da existência do homem. Sua função é de síntese e medida. Une céu, terra, tempo e espaço. O sentido vertical da cruz une céu e terra – e o horizontal, a terra inteira. O Tau é uma cruz sem ponta, chamada também cruz de Antônio que era para as civilizações orientais um sinal de distinção divina. Significa a serpente cravada a uma estaca. E a vara horizontal é o lenho do sacrifício, aquele que Isaac havia levado sobre seus ombros para ser sacrificado (Boggiano, 2003, p. 246).

Contudo, a letra Tau e a cruz possuem correspondências que, sob interpretação teológica, irradiam a imagem da barca que é guiada para porto seguro. Assim como Abraão conseguiu a vitória e Noé conduziu a arca assegurando a vitória e a vida simbolizados pelo Tau, também todos quantos são assinalados pela cruz recebem a saúde espiritual, remédio para o pecado e assinalados para a vida.

## Referências

ATTI DEL CONGRESSO INTERNAZIONALE ROMA. *La sapienza della croce oggi.* Vol. II. Leuman-Torino: Elledici, 1975.

ALDAZÁBAL, José. *Simboli e gesti:* significato antropologico, biblico e liturgico. Leumann-Torino: Elledici, 1986.

BOGGIANO, Ana Lia B. *Del conocimiento visible al amor de lo invisible.* Argentina: Lúmen, 2003.

CAMPELLO, Giustina Guala. *Il valore della croce prima e dopo Gesù.* Roma: Desclée & Editori pontifici, 1930.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dizionario dei simboli.* Vol. I. Milano: Editions Roberto Laffont S. A., 1999.

CONFERENCIA EPISCOPAL ESPANHOLA: Arzobispado de Toledo. *Missale Hispano-Mozarabicum.* Barcelona: Quatricomia, 1994.

CABROL, Fernand; LECLERC, Henri (ed.). *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie.* Paris: Letouzey, 1914-1916.

RAMOS, Felipe Fernandez. *Diccionario de Jesùs de Nazaret.* Burgos: Monte Carmelo, 2001.

DONGHI, Antonio. *Gesti e parole nella liturgia.* Vaticano: LEV, 2007.

URECH, Edouard. *Dizionario dei simboli cristiani.* Roma: Arkeios, 1995.

PIKAZA, Xabier. *Diccionario teológicos:* el Dios Cristiano. Salamanca: Secretariado trinitário, 1992.

GUÉNON, René. *Il simbolismo della croce.* Firenze-Milano: Luni editrice, 2006.

LITURGIA HORARUM. Vol. II e VI. Città del Vaticano: Editrice Vaticana, 2000.

JOÃO PAULO II. *Missale Romanum.* Editio typica terza. Città del Vaticano: Editrice Vaticana, 2002.

PIO V. *Missale Romanum.* Editio quarta pos typicam. Roma: Typis polyglottis vaticanis, 1929.

FIORES, Stefano; GOFFI, Tullo; GUERRA, Augusto (ed.). *Nuevo diccionario de espiritualidad.* Madrid: Paulinas, 1991.

NOVA VULGATA. Bibliorum Sacrorum. Editio typica altera. Città del Vaticano: Editrice Vaticana, 1986.

ORDO MISSAE celebrandae et ufficii persolvendi secundum calendarium romanum generale. Città del Vaticano: Editrice Vaticana, 2011-2012.

RAHNER, Hugo. *Simboli della chiesa:* l'ecclesiologia dei Padri. Milano: San Paolo, 1995.

RIGHETTI, Mario. *Storia liturgica.* Milano: Ancora, 1964.

ULIANICH, Boris. *La Croce:* iconografia e interpretazione. Vol. III. Napoli: Elio de Rosa editore, 1999.

VORREUX, Damien. *Tau.* Simbolo francescano. Padova: Messaggero Padova, 1935.

Encontros Teológicos adere a uma Licença Creative Commons – Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional.

# Ecologia Integral e Teologia: a interconexão entre o ser humano, Deus e a natureza

## Integral Ecology and Theology: the interconnection between man, God and nature

*Eanes Roberto de Lima*[*]
UPSA-ES

Recebido em: *13/09/2024*. Aceito em: *28/02/2024*.

**Resumo:** *O presente artigo analisará a relação entre a Ecologia Integral e a Teologia, com ênfase na interconexão entre o ser humano, Deus e a criação. Essa vinculação é essencial para a compreensão da espiritualidade e do compromisso com o cuidado ambiental. A Ecologia Integral propõe uma abordagem holística, que reconhece a interdependência de todos os elementos do cosmos e a responsabilidade moral do ser humano pela preservação da Terra, entendida como uma criação divina. A perspectiva holística sustenta que a saúde humana e o bem-estar estão intrinsecamente relacionados ao equilíbrio ecológico, sugerindo que tanto a educação quanto a saúde devem adotar práticas que integrem dimensões físicas, psicológicas, sociais e espirituais. Além disso, a Teologia e a cosmologia cristãs reafirmam o encargo do ser humano de proteger a criação divina, promovendo uma justiça ecológica que restaura a harmonia entre Deus, a humanidade e a natureza. A Ecologia Integral, articulada por Arne Naess, propõe um respeito intrínseco por todas as formas de vida, enfatizando que a preservação do meio ambiente transcende os interesses humanos, reconhecendo o*

[*] Doutorando em Teologia Prática (Pontifícia Universidade de Salamanca – UPSA, Espanha, 2022-2026). Mestre em Teologia Sistemático-Pastoral (realizado com fomento CAPES e o projeto PUC-Rio / UNIFACC MINTER, 2022. Engenheiro Agrônomo (Escola Superior de Agricultura de Lavras, MG, 1994). Filosofia (Instituto de Filosofia Santa Teresinha da Diocese de São José dos Campos, 2000). Bacharel em Teologia (Instituto Sagrado Coração de Jesus de Taubaté, 2004). Pós-graduado em Teologia Pastoral (Faculdade Dehoniana, 2004) e em Casas de Formação e Seminários (OSIB e Faculdade Dehoniana, 2014). Presbítero da Diocese de Primavera do Leste-Paranatinga e Professor de Teologia na UNIFACC MT.

E-mail: erobertode.teo@upsa.es.

Orcid: https://orcid.org/0000-0002-5755-2813.

*valor intrínseco da natureza. A Ética Ambiental, por sua vez, foca nas questões morais que orientam a conduta humana em relação à criação, promovendo uma ação sustentável e consciente. O pensamento de São Francisco de Assis é destacado como um paradigma de reverência pela criação, influenciando a ética ecológica com base na fraternidade cósmica. A Encíclica "Laudato Si", do Papa Francisco, reforça essa visão, convocando para uma "conversão ecológica" que une a justiça social ao cuidado com a criação. O diálogo inter-religioso surge como um espaço fecundo para o desenvolvimento de uma base comum em torno da ecologia integral, analisando convergências e divergências nas visões religiosas sobre a relação entre Deus, o ser humano e a natureza. O texto conclui com a necessidade urgente de transformações comportamentais para enfrentar os desafios ecológicos contemporâneos, promovendo uma ética que valorize a sustentabilidade e a integridade da criação.*

**Palavras-chave:** *Ecologia Integral; Teologia; criação.*

**Abstract:** *This article will analyse the relationship between Integral Ecology and Theology, with an emphasis on the interconnection between human beings, God and creation. This link is essential for understanding spirituality and commitment to environmental care. Integral Ecology proposes a holistic approach, which recognises the interdependence of all the elements of the cosmos and the moral responsibility of human beings for the preservation of the Earth, understood as a divine creation. The holistic perspective holds that human health and well-being are intrinsically related to ecological balance, suggesting that both education and health should adopt practices that integrate physical, psychological, social and spiritual dimensions. In addition, Christian theology and cosmology reaffirm the human charge to protect divine creation, promoting ecological justice that restores harmony between God, humanity and nature. Integral Ecology, articulated by Arne Naess, proposes an intrinsic respect for all forms of life, emphasising that the preservation of the environment transcends human interests, recognising the intrinsic value of nature. Environmental Ethics, on the other hand, focuses on the moral issues that guide human behaviour in relation to creation, promoting sustainable and conscious action. The thought of St Francis of Assisi is highlighted as a paradigm of reverence for creation, influencing ecological ethics based on cosmic fraternity. Pope Francis' encyclical* Laudato Si' *reinforces this vision, calling for an 'ecological conversion' that unites social justice with care for creation. Interreligious dialogue emerges as a fruitful space for developing common ground around integral ecology, analysing convergences and divergences in religious views on the relationship between God, human beings and nature. The text concludes with the urgent need for behavioural transformations to face contemporary ecological challenges, promoting an ethic that values sustainability and the integrity of creation.*

**Keywords:** *Integral Ecology; Theology; creation.*

## Introdução

A Ecologia Integral e Teologia apresentam, entre si, uma certa interdisciplinaridade, destacando que, para sua importância é necessário

compreender a interconexão entre o Ser Humano, Deus e a Natureza. Este tópico fornece um panorama geral do tema e sua relevância para o entendimento da relação entre ecologia e teologia. Nesse contexto, é fundamental refletir sobre a relação intrínseca entre a espiritualidade e o cuidado com o meio ambiente. A abordagem integral da ecologia nos leva a compreender que a preservação ambiental está diretamente ligada à nossa conexão com o divino. Essa conexão profunda com a natureza e com o sagrado nos convida a refletir sobre nossa responsabilidade como seres humanos na preservação do meio ambiente e na promoção da justiça e equilíbrio na Terra, uma verdadeira conversão ecológica (Francisco, 2015, p. 2, n. 5).

Ao abordar as definições e contextualização da ecologia integral e teologia, destaca-se a necessidade de compreender os conceitos fundamentais e o contexto histórico-cultural em que surgiram. Isso envolve a exploração dos significados de ecologia integral e sua relação com a teologia, bem como a contextualização da interconexão entre homens, Deus e natureza no contexto atual (Boff, 2014, p. 23). Esta interconexão é amplamente discutida neste ponto, enfatizando a relevância de reconhecer a interdependência desses elementos para a sustentabilidade e a harmonia do planeta. Essa seção destaca os benefícios de promover essa interconexão para a preservação do meio ambiente e a promoção do bem-estar humano (Boff, 2014, p. 24).

## 1 Fundamentos teóricos da Ecologia Integral

É importante salientar que os fundamentos teóricos da Ecologia Integral são essenciais para compreender o que rege a interação a entre o Ser Humano, Deus e a Natureza. Por meio do estudo e da análise dos princípios que regem a ecologia, é possível traçar um panorama abrangente das relações entre estes os elementos regentes e constitutivos. A compreensão das bases teóricas da ecologia integral permite abordar questões como a sustentabilidade, a preservação ambiental e a harmonia entre os seres vivos em sua totalidade (Berry, 1988, p. 45).

### 1.1 Visão holística do mundo e do ser humano

A visão holística do mundo e do ser humano enfatiza a interligação e interdependência de todos os elementos que compõem o universo. Nesse contexto, o ser humano é visto como parte integrante e não separada da

natureza. Essa abordagem holística permite compreender as interações complexas entre os seres vivos e o ambiente em que estão inseridos, considerando fatores físicos, biológicos, psicológicos, sociais e espirituais (Berry, 1988, p. 47).

O texto apresentado aborda a visão holística do mundo e do ser humano, enfatizando a interconexão e interdependência de todos os elementos que compõem o universo. A seguir, será detalhada essa abordagem, juntamente com a bibliografia relevante e as citações necessárias. É uma abordagem que busca compreender o mundo e os seres humanos de maneira integrada, considerando a totalidade dos elementos e suas interações complexas. Esse paradigma contrasta com a visão mecanicista, que tende a analisar as partes isoladamente. Na visão holística:

a. Interligação e Interdependência: Todos os componentes do universo estão interligados e são interdependentes. Nenhum elemento pode ser completamente compreendido sem considerar suas conexões com outros elementos (Capra,1982, p. 20-50);
b. Ser Humano como Parte da Natureza: O ser humano é visto como uma parte integrante da natureza, e não separado dela. Isso implica que nossa saúde e bem-estar estão diretamente ligados ao meio ambiente (Capra,1982, p. 20-50);
c. Interações Complexas: As interações entre os seres vivos e o ambiente são complexas e multifacetadas, englobando fatores físicos, biológicos, psicológicos, sociais e espirituais (Capra,1982, p. 90-150).

### 1.2 Aplicações da abordagem holística

A visão holística, ao enfatizar a interligação e interdependência de todos os elementos, oferece uma perspectiva abrangente e integradora, essencial para enfrentar os desafios contemporâneos de saúde, educação e meio ambiente.

Na área da saúde, a abordagem holística considera que o bem-estar de uma pessoa não depende apenas de fatores físicos, mas também de seu estado psicológico, suas relações sociais e seu equilíbrio espiritual. Essa visão integral é fundamental para uma medicina que trate o ser humano de forma completa e não fragmentada (Capra,1982, p. 15-21).

No campo da educação, a abordagem holística promove um aprendizado que integra conhecimento acadêmico com desenvolvimento

emocional e social. Essa educação "visa formar indivíduos completos, capazes de entender sua interdependência com o mundo e agir de maneira sustentável" (Sterling, 2001, p. 18-25).

Dentro de uma visão aplicada ao meio ambiente se enfatiza a necessidade de práticas sustentáveis que respeitem a interdependência dos ecossistemas. Ou seja, essa interconexão sugere que a "Terra funciona como um organismo vivo, onde todos os sistemas estão interligados" (Lovelock, 1979, p. 9-15).

### 1.3 Teologia e cosmologia cristãs

A teologia e a cosmologia cristãs oferecem uma compreensão específica da relação entre o Ser Humano, Deus e a Natureza. Na perspectiva cristã, a criação é vista como obra divina, e o ser humano é incumbido de cuidar e preservar a obra de Deus, ou seja, tanto a teologia quanto a cosmologia cristãs desempenham um papel importante na formação de uma ética ecológica, estabelecendo que o ser humano, criado à imagem de Deus, possui uma responsabilidade especial pela preservação da natureza. Isso se baseia na ideia de que o mundo criado não é apenas um recurso, mas uma manifestação da obra divina, o que confere à criação um caráter sagrado. Além disso, a cosmologia cristã propõe uma visão de mundo fundamentada nos princípios de respeito, responsabilidade e fraternidade, refletindo-se na maneira como o ser humano se relaciona com a natureza, considerada parte integrante do plano divino.

Além disso, a cosmologia cristã sugere que a relação entre o ser humano e a natureza não é meramente utilitária, mas sim profundamente interconectada no plano divino. O ser humano é parte de um ecossistema maior, que reflete a ordem e a intenção de Deus, criando um senso de interdependência e de obrigação moral de cuidar da criação. Esses princípios refletem a ideia de que a humanidade tem uma missão divina que transcende o domínio material e econômico. A "fraternidade", nesse contexto, pode ser vista como um convite a reconhecer a natureza como uma "irmã", como expresso nos documentos recentes da Igreja sobre a ecologia (por exemplo, "*Laudato Si*" do Papa Francisco), que propõem um compromisso global com a proteção ambiental. Assim, a teologia cristã não só justifica a relação do ser humano com a natureza, mas também prescreve um comportamento ético que busca harmonizar a criação com os ideais divinos (Johnson, 2014, p. 67).

## 2 Bases filosóficas da Ecologia Integral

Nesta seção, abordaremos as bases filosóficas que sustentam a Ecologia Integral, examinando a inter-relação entre o Ser Humano, Deus e a Natureza. Será explorada a importância da visão holística do mundo e do ser humano, assim como a cosmovisão cristã. Aprofundaremos as questões éticas e morais que envolvem a interconexão entre o Ser Humano e a natureza, bem como a ética ecológica como base para a mudança de comportamento e atitudes em relação ao meio ambiente (Naess, 1989, p. 89).

### 2.1 Ecologia Profunda e Ética Ambiental

A Ecologia Profunda e a Ética Ambiental serão tema desta seção, com foco na compreensão da interdependência e interligação entre todos os elementos do ecossistema. Exploraremos as questões éticas relacionadas à preservação do meio ambiente e à responsabilidade humana perante a natureza. Será analisada a importância da ética ambiental na promoção do cuidado com a criação e na busca por uma convivência harmônica entre o Ser Humano e a natureza (Naess, 1989, p. 91).

Ecologia Profunda e Ética Ambiental são conceitos fundamentais dentro do campo da ecologia e da filosofia ambiental, cada um contribuindo de maneira única para nossa compreensão e abordagem em relação ao meio ambiente.

#### *2.1.1 Ecologia Profunda:*

A Ecologia Profunda, proposta pelo filósofo norueguês Arne Naess na década de 1970, representa uma abordagem radical e holística em relação ao meio ambiente. Ela vai além da visão antropocêntrica tradicional, que vê os seres humanos como superiores e separados do restante da natureza, para afirmar que todos os seres vivos têm um valor intrínseco e merecem respeito. Naess argumenta que devemos reconhecer a interdependência e a interconexão de todos os sistemas e seres vivos na biosfera, valorizando não apenas o bem-estar humano, mas também o das outras espécies e ecossistemas. Isso implica em adotar uma ética que não apenas protege o meio ambiente para benefício humano, mas também por sua própria dignidade e direito à existência.

### *2.1.2 Ética Ambiental:*

A Ética Ambiental, por sua vez, se preocupa com os fundamentos morais e filosóficos que orientam nossas ações em relação ao meio ambiente. Ela aborda questões complexas como responsabilidade, justiça intergeracional, equidade ambiental e o impacto ético das atividades humanas sobre a natureza. A ética ambiental oferece um arcabouço teórico para avaliar e guiar nossas decisões individuais e coletivas em relação ao uso dos recursos naturais, poluição, conservação da biodiversidade e mudanças climáticas. Ela promove a conscientização sobre as consequências éticas de nossas escolhas e a necessidade de agir de forma responsável em relação ao ambiente natural.

### *2.1.3 Interseção entre Ecologia Profunda e Ética Ambiental*

Esses dois conceitos se complementam ao enfatizar a importância de uma mudança fundamental na percepção e na relação dos seres humanos com a natureza. A Ecologia Profunda influencia a Ética Ambiental ao desafiar a visão instrumentalista da natureza, sugerindo que devemos adotar uma ética que reconheça e respeite todos os seres vivos e ecossistemas. Por outro lado, a Ética Ambiental fornece os princípios e diretrizes para a implementação prática dos ideais da Ecologia Profunda na sociedade e na legislação ambiental.

Em resumo, a Ecologia Profunda e a Ética Ambiental são fundamentais para promover uma mudança de paradigma em relação à nossa relação com o meio ambiente, buscando uma harmonia mais equilibrada e sustentável entre os interesses humanos e os ecossistemas naturais. Esses conceitos nos lembram da nossa responsabilidade ética de cuidar e preservar a Terra não apenas para as gerações presentes, mas também para as futuras.

> *Como um defensor do movimento de ecologia profunda você tem que ir fundo no seu questionamento sobre quais são as crenças mais profundas para você. Esta é uma condição necessária, mas não suficiente, para ser um defensor do movimento da ecologia profunda.[...] Vimos ao longo da história da filosofia questionamentos muito profundos que, na minha opinião, vão na direção errada. Thomas Hobbes, o grande filósofo britânico, por exemplo, fez questionamentos muito profundos que levaram, do ponto de vista da ecologia profunda, a conclusões muito*

> *más – materialismo consistente e visões políticas autoritárias. Portanto, não há nenhum problema no movimento da ecologia profunda quanto a isso. Você tem que pedir a um apoiador que tenha algum tipo de "desejo de vida", algum tipo de premissa filosófica ou religiosa. Então, isso está claro: vá fundo, mas isso não é suficiente* (Naess; Jickling, v. 5, p. 48-49, 2000, tradução nossa).

### 2.2 Pensamento de São Francisco de Assis

Aqui nos debruçaremos sobre o pensamento de São Francisco de Assis em relação à natureza, investigando como sua visão se encaixa na Ecologia Integral e na teologia. Serão examinados os ensinamentos do santo sobre a reverência e cuidado com todas as formas de vida, e como tais princípios podem ser aplicados nos dias de hoje. O impacto do pensamento de São Francisco na ética ecológica e na relação Ser humano-natureza será destacado (Cunningham, 2004, p. 102).

## 3 Princípios da Ecologia Integral na teologia cristã

Na teologia cristã, os princípios da ecologia integral enfatizam a importância do cuidado com a criação divina, como expressão concreta da responsabilidade humana perante Deus. Isso inclui a conscientização sobre o impacto das ações humanas no meio ambiente, promovendo a preservação e a restauração da natureza como parte essencial da fé. A teologia cristã ressalta que a responsabilidade humana pela criação envolve ações concretas de preservação, restauração e respeito pela biodiversidade, defendendo a dignidade de todas as criaturas como manifestação do cuidado divino pela vida (Francisco, 2015, p. 21, n. 36).

### 3.1 Cuidado com a criação e responsabilidade humana

No âmbito da teologia cristã, o cuidado com a criação e a responsabilidade humana se fundamenta na compreensão de que a natureza é obra divina, merecedora de cuidado e preservação. O ser humano, conforme essa perspectiva teológica, possui a responsabilidade de zelar pelo meio ambiente, promovendo práticas e atitudes que visem à proteção da fauna, da flora e dos recursos naturais. Portanto, a teologia cristã enfatiza a importância do cuidado com a criação e a responsabilidade humana como elementos essenciais para a harmonia e equilíbrio entre o Ser Humano, Deus e a Natureza (Francisco, 2015, p. 20, n. 64).

## 4 Exemplos práticos de Ecologia Integral na teologia

A Encíclica *Laudato Si*, do Papa Francisco, é um exemplo prático de ecologia integral na teologia, onde o pontífice aborda a crise ambiental e suas interconexões com a justiça social e a espiritualidade. O documento destaca a importância do cuidado com a casa comum, enfatizando a responsabilidade humana de preservar a natureza e promover a harmonia entre todos os seres vivos. A encíclica também ressalta a necessidade de uma conversão ecológica, convidando a uma reflexão sobre o estilo de vida e os impactos no ambiente. Além disso, o Papa Francisco enfatiza a urgência de ações individuais, comunitárias e internacionais para enfrentar a crise ecológica, promovendo a solidariedade e a fraternidade entre as pessoas e a natureza (Francisco, 2015, p. 2, n. 5).

A Encíclica destaca a importância da interconexão entre o Ser Humano, Deus e a Natureza como base para uma ecologia integral. Ela ressalta que cada criatura tem um valor intrínseco e que a degradação ambiental afeta diretamente os mais pobres. Portanto, é fundamental promover uma ecologia integral que leve em consideração a interconexão entre todas as criaturas e reconheça a importância da preservação da natureza para o bem-estar de toda a humanidade. A encíclica destaca a urgência de proteger o meio ambiente e promover a justiça social, lembrando-nos que tudo está interligado e que somos responsáveis por cuidar da criação de Deus (Francisco, 2015, p. 2, n. 6).

## 5 Diálogo inter-religioso e ecologia

Atitude fundamental para a compreensão do papel da ecologia nas diferentes tradições religiosas. Através do diálogo, é possível identificar convergências e divergências entre as visões e práticas de cada tradição em relação à Natureza, ao Ser Humano e a Deus. Esse processo de comparação e análise possibilita uma compreensão mais ampla e profunda das diferentes abordagens e valores atribuídos à ecologia, permitindo uma maior interconexão entre as diferentes religiões e uma base comum para o cuidado com o ambiente (Tucker, 2003, p. 58).

### 5.1 Convergências e divergências entre tradições religiosas

Ao analisar as tradições religiosas em relação à ecologia, podemos identificar tanto convergências quanto divergências significativas. Por exemplo, algumas tradições podem compartilhar a crença na responsabilidade humana de cuidar do meio ambiente, enquanto outras podem ter ideias diferentes sobre a relação entre o Ser Humano, Deus e a Natureza. Essas divergências podem ser influenciadas por aspectos culturais, teológicos e históricos, e é importante entender essas diferenças para promover um diálogo construtivo e colaborativo entre as tradições religiosas no contexto da ecologia integral (Tucker, 2003, p. 61).

## 6 Perspectivas futuras e desafios

As perspectivas futuras da ecologia integral e teologia incluem a necessidade de intensificar a conscientização sobre a interconexão entre o Ser Humano, Deus e a Natureza, bem como a promoção de práticas sustentáveis e a proteção do meio ambiente. Os desafios estão relacionados à superação de visões antropocêntricas e ao desenvolvimento de esforços conjuntos para preservar a biodiversidade e mitigar os impactos das mudanças climáticas, buscando um equilíbrio entre o desenvolvimento humano e a preservação da natureza (Berry, 1988, p. 54).

### 6.1 Ética ecológica e mudanças de comportamento

A ética ecológica propõe um reexame profundo das atitudes e práticas humanas em relação ao meio ambiente, com o objetivo de garantir a sustentabilidade dos recursos naturais e preservar a vida no planeta. Esse conceito está fortemente ligado à ideia de que as ações humanas têm impactos diretos e muitas vezes irreversíveis sobre os ecossistemas, sendo, portanto, necessário adotar comportamentos que minimizem esses efeitos negativos. Assim, torna-se necessário:

#### *6.1.1 Repensar os padrões de consumo*

Um dos principais pilares da ética ecológica é a crítica aos atuais padrões de consumo, especialmente em sociedades industrializadas. O consumo desenfreado de recursos naturais e o descarte inadequado de resíduos resultam em degradação ambiental, poluição e perda de biodi-

versidade. Assim, repensar o consumo implica em fazer escolhas mais conscientes, como: Redução do consumo de produtos descartáveis; Preferência por produtos duráveis e com menor pegada ecológica; Estímulo à economia circular, que busca reutilizar materiais e reduzir o desperdício.

### *6.1.2 Promover comportamentos sustentáveis*

A ética ecológica também está associada a comportamentos que promovem a conservação dos recursos e a proteção dos ecossistemas. Isso envolve a "valorização da natureza", não apenas como um recurso utilitário, mas como um sistema com valor intrínseco e com o qual os seres humanos devem coexistir de maneira harmoniosa. A "redução do desperdício" de água, energia e alimentos é um exemplo prático de como cada indivíduo pode contribuir para a sustentabilidade.

Além disso, a "responsabilidade no uso da energia" é um aspecto crucial. A transição para fontes renováveis, como a energia solar e eólica, e a adoção de tecnologias mais eficientes são passos importantes para reduzir a dependência de combustíveis fósseis e, consequentemente, as emissões de gases de efeito estufa.

### *6.1.3 Proporcionar equilíbrio ecológico*

A promoção do "equilíbrio ecológico" implica na adoção de práticas que respeitem os ciclos naturais, como o manejo sustentável de florestas e a agricultura regenerativa, que trabalha em harmonia com o solo e os ecossistemas, em vez de degradá-los. Esse equilíbrio também está relacionado à preservação da biodiversidade, uma vez que a extinção de espécies afeta diretamente a saúde dos ecossistemas e a capacidade da Terra de se autorregular.

### *6.1.4 Conscientização e responsabilidade individual*

Conscientizar a população sobre o impacto de suas "ações individuais" no meio ambiente é essencial para promover mudanças de comportamento em larga escala. Pequenas ações, como a reciclagem, a compostagem doméstica e a redução do uso de plásticos, quando adotadas coletivamente, podem resultar em grandes impactos positivos. Mais do que isso, a "ética ecológica promove a ideia de que a responsabilidade ambiental não é apenas uma tarefa governamental ou corporativa, mas um dever ético de cada cidadão".

### *6.1.5 Perspectiva da Ecologia Profunda*

A ética ecológica se alinha com o conceito de "Ecologia Profunda" (Naess, 1989, p. 93), que sugere uma visão mais holística e espiritual da relação entre seres humanos e a natureza. Naess argumenta que todos os seres vivos têm valor intrínseco, independentemente de sua utilidade para os humanos, e que a sobrevivência da humanidade está intrinsecamente ligada ao bem-estar dos ecossistemas. Essa perspectiva desafia a visão antropocêntrica tradicional, sugerindo que os humanos devem se ver como parte de um todo maior e não como os dominadores da natureza.

A ética ecológica, portanto, vai além de uma preocupação pragmática com a sobrevivência da espécie humana; ela envolve uma reconceitualização profunda da relação entre o Ser Humano e o planeta. Para que essa ética se concretize, é necessário um engajamento coletivo e individual que valorize práticas sustentáveis e promova uma convivência harmônica com o meio ambiente. Através dessa nova postura, é possível garantir a continuidade da vida na Terra em equilíbrio com seus ecossistemas.

## Conclusão

Ao finalizar este estudo, torna-se evidente a profunda interconexão entre o Ser Humano, o Divino e a Natureza. Essa relação não é meramente simbólica ou teórica, mas reflete diretamente na forma como percebemos o mundo e como nos posicionamos diante das questões ambientais. A influência dessa interligação se estende às nossas atitudes e responsabilidades, ressaltando que cuidar da natureza é também uma expressão de cuidado com o sagrado e com nós mesmos. A compreensão dos princípios teóricos e filosóficos da ecologia integral, combinada com exemplos práticos e o Diálogo Inter-religioso, mostra que este tema não é apenas relevante, mas urgente. A crescente degradação ambiental e seus impactos demandam uma nova consciência ética que inspire comportamentos transformadores e um compromisso renovado com a preservação da criação.

Em síntese, este trabalho aprofundou a relação essencial entre a Ecologia Integral e a Espiritualidade, ressaltando que o Ser Humano, Deus e a Natureza estão intimamente interligados e que a sua separação seria um desastre imensurável. A análise dos fundamentos teóricos e filosóficos, enriquecida por práticas concretas e o diálogo inter-religioso,

evidenciou a complexidade desse tema e sua importância para o futuro do planeta. A necessidade de uma Ética Ecológica eficaz não se limita a meras mudanças pontuais de comportamento, mas sim a uma transformação profunda na forma como interagimos com o mundo natural. Somente assim será possível promover um cuidado genuíno com o meio ambiente e assegurar sua preservação para as gerações futuras.

## Referências


BERRY, Thomas. *The Dream of the Earth*. San Francisco: Sierra Club Books, 1988.

BOFF, Leonardo. *Ecologia:* Grito da Terra, Grito dos Pobres. Petrópolis: Vozes, 2014.

CAPRA, Fritjof. *O Ponto de Mutação.* São Paulo: Cultrix, 1982.

CUNNINGHAM, Lawrence. *Francis of Assisi:* Performing the Gospel Life. Eerdmans Publishing, 2004.

FRANCISCO. *Laudato Si:* Sobre o Cuidado da Casa Comum. São Paulo: Paulus, 2015.

JOHNSON, Elizabeth. *A. Ask the Beasts:* Darwin and the God of Love. London: Bloomsbury, 2014.

LOVELOCK, James. *Gaia:* A New Look at Life on Earth. Oxford: Oxford University Press, 1979.

NAESS, Arne. *Ecology, Community and Lifestyle:* Outline of an Ecosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

NAESS, Arne; JICKLING, Bob. Deep Ecology and Education: A Conversation with Arne Næss. *Canadian Journal of Environmental Education*, v. 5, p. 48-49, 2000. Disponível em: https://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ638001.pdf. Acesso em: 5 set. 2024.

STERLING, Stefen. *Sustainable Education:* Re-visioning Learning and Change. Devon: Green Books, 2001.

TUCKER, Mary. E. *Worldly Wonder:* Religions Enter Their Ecological Phase. Chicago: Open Court, 2003.

Encontros Teológicos adere a uma Licença Creative Commons – Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional.

# *Index "Partidorum" Prohibitorum*: os partidos políticos e o voto dos católicos no atual contexto brasileiro

## *Index "Partidorum" Prohibitorum*: political parties and the catholic vote in the current brazilian context

*Elvis Rezende Messias*[*]
UEMG

Recebido em: *15/05/2024*. Aceito em: *14/10/2024*.

**Resumo:** *Este artigo objetiva apresentar uma discussão acerca do tema da opção partidária de fiéis católicos, problematizando o fenômeno das "listas de partidos proibidos" que por vezes circulam no Brasil em época de campanha eleitoral. Fundamentado em pesquisa bibliográfica-documental de cunho qualitativo, visa-se demonstrar que a afirmativa de que ao católico brasileiro não é permitido votar nos partidos dessas "listas" não condiz com a postura da Igreja Católica e com a sua doutrina, mormente a sua doutrina social.*

**Palavras-chave:** *opção partidária; Igreja Católica e partidos políticos; partidos proibidos; socialismo e comunismo; capitalismo e liberalismo.*

**Abstract:** *This article aims to present a discussion on the topic of the party choice of Catholic faithful, problematizing the phenomenon of "banned party lists" that sometimes circulate in Brazil during electoral campaign times. Based on bibliographical-documentary research of a qualitative nature, the aim is to*

[*] Departamento de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas da Universidade do Estado de Minas Gerais – UEMG Campanha, MG. Doutor em Educação (Universidade Nove de Julho – UNINOVE, São Paulo, SP, 2023, bolsista CAPES). Mestre em Educação (Universidade Federal de Alfenas – UNIFAL, Alfenas, MG, 2016). Especialista em Doutrina Social da Igreja (Pontifícia Universidade Católica de Goiás – PUC-GO, Goiânia, GO, 2022). Especialista em Filosofia e Ensino de Filosofia (Centro Universitário Claretiano – CEUCLAR, Batatais, SP, 2014). Licenciado em Filosofia (Universidade do Estado de Minas Gerais – UEMG, Campanha, MG, 2012). Bacharel em Teologia (Universidade Católica Dom Bosco – UCDB, Campo Grande, MS, 2022). Pesquisador do Grupo de Pesquisa e Estudos em Filosofia da Educação (GRUPEFE, CNPq).

E-mail: elvismessias.prof@gmail.com.

*demonstrate that the statement that Brazilian Catholics are not allowed to vote for parties on these "lists" does not match the stance of the Catholic Church and its doctrine, especially its social doctrine.*

**Keywords:** *party option; Catholic Church and political parties; banned parties; socialism and communism; capitalism and liberalism.*

## Introdução

No século XVI aconteceu um fenômeno que marcou significativamente a história da Igreja Católica a partir de então: trata-se da criação do chamado *Index Librorum Prohibitorum*, um catálogo, publicado periodicamente por Roma e pelas dioceses mundo afora, de "livros proibidos" de serem lidos pelos católicos. Tais livros proibidos eram considerados perigosos para a fé católica, sua doutrina e moral. O *Index* só foi oficialmente abolido na Igreja no século XX, mais especificamente em 14 de junho de 1966, através de uma *Notificação*[1] publicada pela então Congregação para a Doutrina da Fé, na qual explicava que, a partir daquela data, "tal *Índice* não tem valor de lei eclesiástica com as censuras que o acompanhavam".

Já no século XXI, pelo menos nos últimos dez anos tem acontecido um fenômeno estranho no Brasil, especialmente em período de campanha eleitoral: trata-se da circulação, mormente em redes sociais, do que agora chamo de *Index* ***"Partidorum"*** *Prohibitorum*, que são diversas listas de supostos "partidos proibidos" de serem votados por católicos. Elaborado por grupos de cariz tradicionalista e extremado, caracterizados por posturas que procuram constantemente supostas "heresias" a condenar e que resistem a toda e qualquer reflexão mais dialogal da Igreja com a sociedade contemporânea, tal "índice" quase sempre se limita a elencar partidos de esquerda como proibidos, englobando majoritariamente aqueles que trazem os termos "socialista" e/ou "comunista" em seus nomes, e caracteriza-se por um arrazoado moral que carrega o discurso da pretensa defesa da vida e da família, destacando-se a temática antiaborto[2].

---

1 CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ. *Notificação sobre a situação do "Índice" de Livros Proibidos.* 14 jun. 1966. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19660614_de-indicis-libr-prohib_po.html. Acesso em: 10 maio 2024.

2 Sobre isso, ver: EXAME. Grupo lista partidos "perigosos" aos valores cristãos; veja. *Exame*, 15 set. 2014. Disponível em: https://exame.com/brasil/grupo-lista-partidos-perigosos-aos-valores-cristaos-veja/. Acesso em: 10 maio 2024. LODI DA CRUZ, Luiz Carlos. O doze fatais. *Pró-Vida*, Anápolis, 4 set. 2014. Disponível em: https://

Na Exortação Apostólica *Gaudete et exsultate* (GE)[3], o Papa Francisco chama a atenção para o perigo de arrazoados reducionistas, como aqueles que ora desejam transformar a ação social da Igreja em uma espécie de ONG sem identidade espiritual cristã, ou que ora vê comunismo e populismo em todo tipo de compromisso social das pessoas, ou ainda que supervaloriza pontos seletivos da moral cristã em detrimento de outros. Assim diz Francisco:

> *Às vezes, infelizmente, as ideologias levam-nos a dois erros nocivos. Por um lado, o erro dos cristãos que separam estas exigências do Evangelho do seu relacionamento pessoal com o Senhor, da união interior com Ele, da graça. Assim transforma-se o cristianismo numa espécie de ONG, privando-o daquela espiritualidade irradiante que, tão bem, viveram e manifestaram São Francisco de Assis, São Vicente de Paulo, Santa Teresa de Calcutá e muitos outros. A estes grandes santos, nem a oração, nem o amor de Deus, nem a leitura do Evangelho diminuíram a paixão e a eficácia da sua dedicação ao próximo; antes pelo contrário...*
>
> *Mas é nocivo e ideológico também o erro das pessoas que vivem suspeitando do compromisso social dos outros, considerando-o algo de superficial, mundano, secularizado, imanentista, comunista, populista; ou então relativizam-no como se houvesse outras coisas mais importantes, como se interessasse apenas uma determinada ética ou um arrazoado que eles defendem* (GE, 100-101)[4].

Na sequência, o Papa atenta-se para a pauta específica da defesa do nascituro, que é de fato considerada irrenunciável pela teologia moral católica, mas que deve estar inserida e ser bem compreendida no amplexo maior da defesa que o catolicismo faz da dignidade integral

providaanapolis.org.br/doze-partidos-que-ameacam-o-futuro-do-pais-2/. Acesso em: 10 maio 2024. TEMPLÁRIO DE MARIA. Alerta a todos os cristãos em tempo de eleições: como um cristão deve votar? *Templário de Maria*, 15 nov. 2020. Disponível em: https://templariodemaria.com/alerta-a-todos-os-cristaos-em-tempo-de-eleicoes/. Acesso em: 10 maio 2024. VASCONCELLOS, Hygino. É falso que católicos que votam em partido comunista são excomungados. *UOL Confere*, 11 out. 2022. Disponível em: https://noticias.uol.com.br/confere/ultimas-noticias/2022/10/11/e-falso-que-catolicos-que-votam-em-partido-comunista-sao-excomungados.htm. Acesso em: 10 maio 2024.

[3] FRANCISCO. *Gaudete et exsultate*. 19 mar. 2018. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html. Acesso em: 10 maio 2024.

[4] Os documentos da Igreja serão citados direto no texto, dentro de parênteses e seguindo o modelo sigla-número. Eventuais citações bíblicas também serão feitas diretamente no texto.

da vida humana, em todas as suas fases de desenvolvimento, portanto. Assim diz Francisco:

> *A defesa do inocente nascituro, por exemplo, deve ser clara, firme e apaixonada, porque neste caso está em jogo a dignidade da vida humana, sempre sagrada, e exige-o o amor por toda a pessoa, independentemente do seu desenvolvimento. Mas igualmente sagrada é a vida dos pobres que já nasceram e se debatem na miséria, no abandono, na exclusão, no tráfico de pessoas, na eutanásia encoberta de doentes e idosos privados de cuidados, nas novas formas de escravatura, e em todas as formas de descarte. Não podemos propor-nos um ideal de santidade que ignore a injustiça deste mundo, onde alguns festejam, gastam folgadamente e reduzem a sua vida às novidades do consumo, ao mesmo tempo que outros se limitam a olhar de fora enquanto a sua vida passa e termina miseravelmente* (GE, 101).

Assim, ao supervalorizarem apenas a posição eclesiástica contrária ao aborto, diversos grupos e pessoas não apresentam uma visão integral e complexa do posicionamento da Igreja acerca de sua defesa da vida desde a concepção à morte natural, criando espaços para instrumentalização do discurso religioso com fins de promoção e/ou de difamação de alguma linha político-partidária em benefício ou em detrimento de outras.

Este artigo apresenta uma discussão sobre o tema da opção partidária dos católicos, problematizando o fenômeno das "listas de partidos proibidos" que por vezes circulam no Brasil em época de campanha eleitoral (municipal ou federal), com vistas a demonstrar que a afirmativa de que ao católico brasileiro não é permitido votar nos partidos dessas "listas" não condiz com a postura e a doutrina da Igreja Católica, mormente a sua doutrina social. Para tanto, veremos os posicionamentos da Igreja sobre algumas temáticas e situações concretas para, na sequência, tecer considerações pontuais a partir deles no que tange à opção de voto das diferentes pessoas católicas. Adiante, busco compreender um critério de discernimento oferecido por João XXIII sobre o grau de comprometimento dos católicos a determinadas linhas político-partidárias e suas causas, seguidas de breves palavras sobre o conceito de ideologia. No próximo passo, apresento a aplicação discernida que Paulo VI faz do critério de João XXIII e o destaque do amadurecimento gradativo do magistério social da Igreja sobre a temática deste artigo. Por fim, serão apresentadas algumas pistas orientadoras que, em sintonia com o ensino social católico, acenam para determinados princípios de reflexão, critérios de juízo e diretrizes de ação para o atual contexto brasileiro.

## 1 Posicionamentos da Igreja sobre algumas temáticas e situações concretas

A princípio, sejamos diretos. O Magistério da Igreja Católica tem posicionamentos bastante assertivos sobre uma série de fatos. Em geral, ele é contrário às seguintes situações:

1) Ao aborto, em qualquer fase da gestação e em qualquer situação (cf. CAT[5], 2270-2275; CDSI[6], 155.233; GE, 101);
2) À miséria, ao abandono, à exclusão, à fome, à naturalização da pobreza oriunda da injustiça social (cf. CAT, 1938; CDSI, 182-184.447-449; GE, 101; FT[7], 189);
3) À pena de morte (cf. CAT, 2267, rescrito de agosto de 2018; FT, 263-270; SNC[8], 10);
4) À eutanásia (cf. CAT, 2276-2279; CDSI, 155);
5) À prática e à defesa da tortura, de qualquer tipo e com qualquer finalidade de uso (cf. CAT, 2148.2297-2298; CDSI, 404);
6) À escravidão e exploração laboral modernas, que colocam o capital acima do trabalho e da dignidade da pessoa trabalhadora (cf. CAT, 2172.2414.2434; CDSI, 158.258.267.280);
7) Ao mero acordo entre empregados e empregadores em assunto de remuneração e de direitos trabalhistas (cf. CAT, 2434; CDSI, 302);
8) À corrida armamentista, à facilitação da posse e do porte de armas leves e individuais e à cultura da violência como falsas soluções de paz e de segurança social (cf. CAT, 2314-2317.2329.2438; CDSI, 508-511);

---

5 SANTA SÉ. *Catecismo da Igreja Católica.* Edição típica vaticana. 5. ed. Brasília: Edições CNBB, 2022.

6 PONTIFÍCIO CONSELHO "JUSTIÇA E PAZ". *Compêndio da doutrina social da Igreja.* Tradução da CNBB. São Paulo: Paulinas, 2005.

7 FRANCISCO. *Fratelli tutti:* carta encíclica sobre a fraternidade e a amizade social. 3 out. 2020. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html. Acesso em: 10 maio 2024.

8 FRANCISCO. *Spes non confundit:* bula de proclamação do jubileu ordinário de ano 2025. 9 maio 2024. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/bulls/documents/20240509_spes-non-confundit_bolla-giubileo2025.pdf. Acesso em: 10 maio 2024.

9) Ao terrorismo e à utilização de crianças e adolescentes como soldados (cf. CAT, 2297; CDSI, 512-515);

10) Ao socialismo e ao comunismo como falsas soluções para o capitalismo e sua natureza intrinsecamente exploratória (cf. RN[9], 3; CA[10], 34-35.42; DPu[11], 546; CAT, 2425; CDSI, 89.267);

11) Ao liberalismo e ao neoliberalismo e sua livre concorrência desenfreada (cf. MM[12], 22; DPu, 546; PP[13], 26.58; CA, 42; CDSI, 91.348-349; EG[14], 204; FT, 155.168);

12) À ideologia da mão invisível do mercado (cf. EG, 204; CA, 34-35.42; CDSI, 349);

13) Ao primado da lei do mercado sobre o trabalho e a pessoa humana (cf. CAT, 2425; CDSI, 277; FT, 109);

14) À completa separação entre economia e moral (cf. CDSI, 330-335; CAT, 2424-2426);

15) À usura (cf. CDSI, 341; CAT, 2269);

16) À luta de classes entendida de modo violento (cf. RN, 3.9; CA, 14);

17) Ao militarismo, que é outra faceta da luta de classes, e doutrinas ideológicas de segurança nacional (cf. CA, 14; DPu, 547);

---

9 LEÃO XIII. *Rerum novarum:* carta encíclica sobre a condição dos operários. 15 maio 1891. Disponível em: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html. Acesso em: 10 maio 2024.

10 JOÃO PAULO II. *Centesimus annus:* carta encíclica no centenário da *Rerum novarum*. 1º maio 1991. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html. Acesso em: 10 maio 2024.

11 CONSELHO DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E CARIBENHO [CELAM]. *Documento de Puebla*. A evangelização no presente e no futuro da América Latina. III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. 5. ed. Petrópolis: Vozes, [1979]1983.

12 JOÃO XXIII. *Mater et magistra:* carta encíclica sobre a recente evolução da questão social à luz da doutrina cristã. 15 maio 1961. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html. Acesso em: 10 maio 2024.

13 PAULO VI. *Populorum progressio:* carta encíclica sobre o desenvolvimento dos povos. 26 mar. 1967. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html. Acesso em: 10 maio 2024.

14 FRANCISCO. *Evangelii gaudium:* exortação apostólica sobre o anúncio do evangelho no mundo atual. 24 nov. 2013. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Acesso em: 10 maio 2024.

18) À ideologia que diz que o Estado não deve intervir em questões econômicas e termina colocando a política em uma condição de refém da economia (cf. RN, 20; CDSI, 351-355; CAT, 1885.2431; LS[15], 189; FT, 162.172.177);

19) À ideologia que, por outro lado, propõe um intervencionismo abusivo do Estado na vida das pessoas, das instituições sociais e os demais corpos intermédios, à não submissão do Estado ao princípio da subsidiariedade (cf. RN, 6; CAT, 1883; CDSI, 351.354-356);

20) Ao desrespeito à primazia da pessoa humana e da família sobre a sociedade e o Estado, desconsiderando a justa hierarquia que há entre elas, respectivamente (cf. RN, 6; CDSI, 214; CAT, 1892.2207-2213);

21) À ideologia que proíbe o direito de uso da propriedade privada (cf. CAT, 2402-2406; RN, 4-5; MM, 111; CDSI, 176);

22) À ideologia que, por outro lado, absolutiza o direito de propriedade, à sua não submissão ao princípio da destinação universal dos bens e à negação de sua função social (cf. MM, 19.118; PP, 23; SRS[16], 42; CDSI, 177-178);

23) Ao desrespeito à objeção de consciência (cf. CDSI, 399);

24) Aos múltiplos totalitarismos e aos nacionalismos/patriotismos exagerados (cf. CA, 17.29.44-45; CDSI, 92.191.417.433; CAT, 2414.2425);

25) Às ideologias coletivistas (cf. CAT, 1885. CDSI, 390.417);

26) À ideologia individualista (cf. CAT, 2425; CDSI, 390.417.581; FT, 105);

27) À ideologia consumista (cf. CDSI, 360; EG, 60.69; CAT, 2405);

28) Ao desenvolvimento meramente economicista (cf. PP, 14; CA, 29; EG, 53; CDSI, 373-374; FT, 122; CAT, 2426.2441);

---

[15] FRANCISCO. *Laudato si':* carta encíclica sobre o cuidado da casa comum. 24 maio 2015. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Acesso em: 10 maio 2015.

[16] JOÃO PAULO II. *Sollicitudo rei socialis:* carta encíclica pelo vigésimo aniversário da Encíclica *Populorum progressio*. 30 dez. 1987. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html. Acesso em: 10 maio 2024.

29) Aos ataques ao regime democrático instituído e ao Estado de Direito, que são realidades políticas pelas quais a Igreja nutre considerável inclinação e simpatia (cf. CA, 46; CDSI, 406-407.567);

30) À mentira, à difamação, à promoção e conivência com notícias falsas e à falta de clareza e dificuldade de acesso às informações políticas (cf. CAT, 2498.2512; CDSI, 198.414-416; FT, 45-46);

31) Ao servilismo e à inferiorização da mulher no trabalho, na família ou de toda pessoa que seja subjugada por outra em qualquer esfera social (cf. CDSI, 295; CAT, 1934-1938.2334-2335);

32) À chamada ideologia de gênero (cf. CDSI, 224; CAT, 2333; AL[17], 56);

33) Ao sexualismo, à pornografia e à exploração e objetificação sexual (cf. CAT, 2354-2355.2396; CDSI, 245);

34) Ao divórcio matrimonial seguido de uma nova união (cf. CAT, 1650.1664.2382-2386.2400; CDSI, 225-226);

35) Ao casamento religioso (matrimônio) homossexual (cf. CAT, 2357-2359.2396; CDSI, 228);

36) Aos múltiplos batismos em diferentes denominações cristãs (cf. CAT, 1246.1272.1280);

37) Aos ataques, negações e também leituras reducionistas dos direitos humanos (cf. PT[18], 11-37; CDSI, 152-159; 388-389; CAT, 1902.2070.2420);

38) À falsa identificação de governantes como supostos representantes da vontade de Deus para uma nação, confundindo a justa necessidade de existência de autoridade política com alguma autoridade política específica (cf. CDSI, 393-398; CAT, 1897-1904);

---

17 FRANCISCO. *Amoris laetitia:* exortação apostólica pós-sinodal sobre o amor na família. 19 mar. 2016. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html. Acesso em: 10 maio 2024.

18 JOÃO XXIII. *Pacem in Terris:* carta encíclica sobre a paz de todos os povos na base da verdade, justiça, caridade e liberdade. 11 abr. 1963. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html. Acesso em: 10 maio 2024.

39) À negação da liberdade, seja pessoal, social e religiosa (cf. CAT, 1730-1748.2207-2109; CDSI, 50.97.155.199-200.421-424);

40) Ao uso irresponsável da liberdade de expressão e de opinião política (cf. CDSI, 385.426.557);

41) Aos discursos que depreciam a justa laicidade do Estado e também às visões que promovem o laicismo (cf. CDSI, 571-572; GS[19], 36.76);

42) À xenofobia e tratamentos degradantes, discriminatórios, genocidas e fechados a quaisquer grupos minoritários, refugiados e migrantes (cf. CAT, 2313.2433; CDSI, 157.387.433);

43) Ao espírito bélico, à naturalização das guerras e à cultura geopolítica expansionista (cf. CAT 2307-2317; CDSI, 497-501);

44) Ao direito da força colocado acima da força do direito (cf. CDSI, 437);

45) Ao uso ideológico do direito à legítima defesa, que o submete a interesses grupais e a critérios banalizados e violentos de aplicação (cf. CAT 1909.2263-2267; CDSI, 500-504);

46) À negação e ao fechamento à transcendência humana (cf. GS, 22; CAT, 1929.2441; CDSI, 27.130-132.384.417.576; DPu, 546)

47) Ao discurso e à prática que condenam, depreciam e desrespeitam a dignidade inalienável da pessoa humana em situação de reclusão prisional (cf. CAT, 2447; CDSI, 403; FT, 269);

48) Às penas degradantes, injustas, desumanas, vingativas (cf. CDSI, 402-405; CAT, 2302-2303; FT, 266);

49) Às visões que negam a irrevogável e imperdível dignidade da pessoa humana, independentemente de sua condição atual, origem sociocultural, limitação física, mental ou quaisquer outros tipos de condicionantes (cf. CAT, 357.1929-1938.2267, no rescrito do 2018; CDSI, 37.107.131-132 – cf. todo o Capítulo III do CDSI);

[19] VATICANO II. *Gaudium et spes:* constituição pastoral sobre a Igreja no mundo atual. 7 dez. 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html. Acesso em: 10 maio 2024.

50) Às visões e práticas que negam a crise climática, promovem a destruição do meio ambiente e o tratam como mero recurso e não como casa comum (cf. CDSI, 461-465; CAT, 2415-2418; CV[20], 51; cf. LS e LD[21]).

## 2 Breves considerações à luz dos posicionamentos do magistério católico

Não é necessário que nos alonguemos mais com a lista acima, ainda que ela pudesse ser ampliada. O que temos posto ali é suficiente para o que este texto pretende tratar. Ora, o mero espírito do "pode ou não pode", como se estivéssemos diante de um casuísmo engessado, não é um critério suficiente de definição de opções de voto. Apresenta-se, na verdade, a necessidade de um olhar complexo sobre alguns dilemas que os católicos podem enfrentar no ato de suas próprias decisões político-partidárias.

A Igreja não atua no âmbito das decisões políticas através da imposição do imaginário de um terror religioso, a partir do qual, sob a ameaça de excomunhão, os católicos supostamente seriam proibidos de votar em candidatos(as) de determinados partidos. Ainda que em outros tempos esse tipo de *modus operandi* tenha sido praticado por alguma autoridade eclesiástica, não é o espírito da orientação e da doutrina social católica atualmente. Cada vez mais vivemos em contextos políticos complexos, diante dos quais se impõem de maneira imperativa a necessidade de um acurado discernimento para a escolha de candidatos(as) e o dever de que o compromisso político dos cidadãos não se encerre com o voto.

As listas de partidos proibidos não condizem com a postura evangelizadora adotada pela Igreja na contemporaneidade. Para o ensino social católico, "as escolhas dos instrumentos políticos, ou seja, a adesão a um partido e às outras expressões da participação política" é algo que diz respeito ao "âmbito particular de discernimento dos fiéis leigos" (CDSI, 573). Na verdade, se a Igreja assumisse uma postura dirigista nesse ou

[20] BENTO XVI. *Caritas in veritate:* carta encíclica sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade. 29 jun. 2009. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html. Acesso em: 10 maio 2024.

[21] FRANCISCO. *Laudade Deum:* exortação apostólica sobre a crise climática. 4 out. 2023. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/20231004-laudate-deum.html. Acesso em: 10 maio 2024.

em outros âmbitos da vida humana, ela estaria negando o exercício do livre uso da consciência crítica das pessoas, já que faz parte da tradição eclesiástica, sobretudo em perspectiva tomista[22], o reconhecimento de que a livre escolha (*electio*) é ato inerentemente humano quanto aos meios pelos quais exercitamos nosso intelecto e nossa vontade no caminho histórico concreto em direção ao sumo bem.

O contexto histórico de hoje é plural em termos de opções, de perspectivas e de ideias que propõem soluções para os problemas comunitários concretos. Diante dessas "situações tão diversificadas", o Papa Paulo VI ensinou que não é ambição nem missão da Igreja "pronunciar uma palavra única" e "propor uma solução que tenha um valor universal" (OA, 4). Isso significa que a Igreja atualmente teria negligenciado ou renunciado ao seu papel de orientar os seus membros no campo das questões morais? Não. Na verdade, vemos aí uma consciência maturada do Magistério da Igreja sobre a complexa conjuntura contemporânea e um nítido afastamento da pretensão de exercer um dirigismo sobre a consciência dos católicos. A isso se soma a certeza de que "o Evangelho, de fato, não está ultrapassado" (OA, 4) e uma destacada confiança na capacidade reflexiva das comunidades cristãs, que, tendo em mãos os princípios fundamentais de sua fé, possuem a responsabilidade de construir, junto à sociedade civil organizada e aos Estados, as soluções circunstanciais concretas de que cada povo necessitar. Segue explicando Paulo VI que:

> *É às comunidades cristãs que cabe analisar, com objetividade, a situação própria do seu país e procurar iluminá-la, com a luz das palavras inalteráveis do Evangelho; a elas cumpre,* haurir princípios de reflexão, normas para julgar e diretrizes para a ação, na doutrina social da Igreja*, tal como ela vem sendo elaborada, no decurso da história [...] A essas comunidades cristãs incumbe* discernir*, com a ajuda do Espírito Santo em comunhão com os bispos responsáveis e em diálogo com os outros irmãos cristãos e com todos os homens de boa vontade,* as opções e os compromissos que convém tomar*, para realizar as transformações sociais, políticas e econômicas que se apresentam como necessárias e urgentes, em não poucos casos* (OA, 4, grifos meus).

[22] TOMÁS DE AQUINO. Questão 13, artigo 1. *In:* AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica:* I-II Parte, Questões 49-114. Vol. IV. Tradução de Carlos Josaphat Pinto de Oliveira *et al.* 2. ed. São Paulo: Loyola, 2010.

Como se pode notar, a exigência de discernimento é irrenunciável para cada pessoa, que, para bem discernir e decidir, deve levar em conta os valores e doutrinas de sua própria comunidade de fé, bem como as circunstâncias concretas de sua realidade e as interpelações que elas fazem à sua própria fé.

Contrárias a esse espírito, portanto, e ainda saudosas do triunfalismo de uma cristandade absoluta, as pretensas listas de partidos proibidos praticamente propõem, de maneira maniqueísta e polarizada, que de um lado estaria o que deve ser considerado absolutamente mal e contrário à fé católica, e do outro, o bem, onde se encontraria a única opção representativa de um catolicismo supostamente verdadeiro, a única opção genuinamente defensora do que entendem por "valores cristãos", "bons costumes", "tradição", "família", "liberdade", "propriedade privada" etc.

Ora, segundo o ensino social católico, nenhum cristão pode encontrar em um partido ou candidato(a) propostas que sejam completamente compatíveis com a doutrina e as exigências éticas do catolicismo. Nas palavras do *Compêndio da Doutrina Social da Igreja* (CDSI, 573), "as instâncias da fé cristã dificilmente são assimiláveis a uma única posição política: pretender que um partido ou uma corrente política correspondam completamente às exigências da fé e da vida cristã gera equívocos perigosos". E afirma de maneira enfática na sequência: "O cristão não pode pretender encontrar um partido que responda plenamente às exigências éticas que nascem da fé e da pertença à Igreja".

Claramente, argumenta-se e se ensina que não existe um partido que atenda todas as demandas da fé católica, deixando-se entrever que não há um partido que se possa dizer "católico" nem mesmo que se possa criar um "Partido Católico" ou um "Partido dos Católicos". E, na mesma linha, nenhum(a) candidato(a) tem o direito de se apresentar como representante oficial da Igreja Católica. "Os modelos perfeitos são ideais"[23], e, como afirma João Paulo II:

> A Igreja não tem modelos a propor. *Os* modelos reais e eficazes *poderão nascer apenas no quadro das* diversas situações históricas*, graças ao* esforço dos responsáveis que enfrentam os problemas concretos *em todos os seus aspectos sociais, econômicos, políticos e culturais que se*

[23] BIGO, Pierre; ÁVILA, Fernando Bastos de. *Fé cristã e compromisso social:* elementos para uma reflexão sobre a América Latina à luz da doutrina social da Igreja. 2. ed. rev. e amp. São Paulo: Paulinas, 1983. p. 204.

> *entrelaçam mutuamente. A esse empenhamento,* a Igreja oferece, como orientação ideal indispensável, a própria doutrina social *[...]* (CA, 43, grifos meus).

O Concílio Vaticano II, por sua vez, apresentou um ensinamento bastante elucidativo que se aplica ao que aqui está sendo tratado. Assim diz:

> *Muitas vezes, a concepção cristã da vida inclina-los-á [os fiéis leigos] para determinada solução, em certas circunstâncias concretas.* Outros fiéis*, porém, com não menos sinceridade,* pensarão diferentemente acerca do mesmo assunto*, como tantas vezes acontece,* e legitimamente*. Embora as soluções propostas por uma e outra parte, mesmo independentemente da sua intenção, sejam por muitos facilmente vinculadas à mensagem evangélica, devem, no entanto, lembrar-se de que* a ninguém é permitido, em tais casos, invocar exclusivamente a favor da própria opinião a autoridade da Igreja. *Mas* procurem sempre esclarecer-se mutuamente, num diálogo sincero*, salvaguardando a* caridade recíproca *e atendendo, antes de mais, ao* bem comum (GS, 43, grifos meus).

Primeiramente, note-se que a diferença de visões entre os católicos é algo comum; não há problema nisso. Diz o documento que pessoas "com não menos sinceridade" que as outras "pensarão diferentemente acerca do mesmo assunto", e que isso é legítimo. Afirma, na sequência, que ambos posicionamentos e propostas muitas vezes encontram certo *vínculo* com a "mensagem evangélica"; reconhece-se certa inspiração cristã, ainda que limitada, em ambos, mesmo que tenham perspectivas diferentes de solução. Contudo, afirma-se claramente que "a ninguém é permitido", nesses casos, associar sua própria opinião à autoridade da Igreja, como se dela fosse representante ou como se a sua opinião fosse a única legítima e exclusivamente católica. No lugar de acusações e de tentativas discursivas de "excomunhões" recíprocas, a Igreja orienta aos católicos que procurem um entendimento fraterno a partir de um "diálogo sincero" sobre as motivações e embasamentos de seus posicionamentos distintos. E oferece, por fim, a via suprema da "caridade" e o princípio do "bem comum", que são dois elementos bastante caros à doutrina social católica, como balizas orientadoras para a vida social dos fiéis[24].

[24] Em geral, a doutrina social da Igreja possui seis grandes *princípios* orientadores (dignidade integral da pessoa humana, bem comum, destinação universal dos bens, subsidiariedade, participação e solidariedade), três grandes *valores* básicos (verdade, liberdade e justiça) e uma *via mestra* (a caridade).

À vista do exposto, considerando mais especificamente o objeto de análise deste artigo, é importante que o católico esteja ciente de que todos os partidos e seus candidatos(as) possuem problemas em relação a alguns pontos da doutrina católica. Um olhar atento aos cinquenta tópicos apresentados no início deste texto evidenciará que um ou outro aspecto pode ser encontrado como fator limitador, do ponto de vista da doutrina católica, nos projetos políticos das mais diversas legendas partidárias. Daí que veicular a ideia de que quem votar em determinados partidos é um herege, excomungado, apóstata, infiel ou coisa parecida, não é coerente à doutrina social da Igreja amadurecida ao longo dos mais de centro e trinta anos desde a publicação da Encíclica *Rerum novarum*, do Papa Leão XIII, em 1891.

Por conseguinte, depreende-se que não se deve "cristianizar" um partido e/ou candidato(a) e "satanizar" outros. Ao contrário, é uma obrigação política de qualquer pessoa seguir participando ativa e criticamente dos caminhos políticos de seu município, Estado e país, acompanhando, de modo compromissado, os mandatos de quem porventura se elegeu. Independentemente de quem tenha vencido o pleito, algumas das ideias defendidas e praticadas pelo sujeito eleito ou pelo seu partido podem ter sérios problemas com algum ponto da fé da Igreja. Além disso, é importante considerar também que uma das marcas da formação do espírito político brasileiro é a instrumentalização do discurso religioso para fins eleitoreiros; a multiforme religiosidade do povo brasileiro é frequentemente utilizada como recurso de convencimento, de imposição de medo e como pauta moral com o intuito de angariar votos em tempos de campanhas eleitorais. Isso significa que a pretensa religiosidade dos(das) candidatos(as) deve ser observada com criticidade, já que não é incomum que muitos(as) deles(as) façam acenos a gestos religiosos que podem não ser muito condizentes com as suas posturas históricas e cotidianas.

Nesse sentido, a Igreja não diz em qual partido e candidato(a) seus membros devem votar. Com a sua doutrina social, ela adota uma perspectiva principiológica e valorativa. Ou seja, oferece princípios de reflexão, critérios de juízo, diretrizes de ação (cf. CDSI, 7), a fim de que cada pessoa tenha instrumentais para fazer seu próprio discernimento da realidade e tomar suas decisões. Os princípios e os valores do ensino social católico oferecem luzes para que os adeptos do catolicismo e quem mais desejar possam fazer uma leitura histórica em coerência com a fé por eles professada e as exigências do bem comum (cf. CDSI, 573), assumindo uma opção com criticidade, honestidade, verdade e caridade.

## 3 Um critério de discernimento

Em 1963, o Papa João XXIII publicou a Encíclica *Pacem in Terris*, por meio da qual abriu um singular diálogo com a sociedade contemporânea, que se encontrava bastante dividida naquela ocasião. Eram tempos de Guerra Fria e de uma evidente disputa de força armamentista entre os blocos comunista e capitalista, o que colocava em ameaça a paz mundial.

Dentre as inúmeras contribuições do documento, há uma que interessa diretamente para o trato de nosso objeto de estudo. Com a *Pacem in Terris* foi apresentado um critério de discernimento a ser aplicado sobre a questão político-partidária. Ao lidar sobre *as relações dos católicos com os não-católicos no campo econômico-social político,* na quinta parte da Encíclica[25], João XXIII explica que é fundamental fazer uma distinção entre ideologias originárias e movimentos históricos surgidos a partir delas. Vejamos o que diz o texto:

> *[...] cumpre* não identificar falsas ideias filosóficas *sobre a natureza, a origem e o fim do universo e do homem* com movimentos históricos *de finalidade econômica, social, cultural ou política, embora tais movimentos encontrem nessas ideias filosóficas a sua origem e inspiração.* A doutrina, uma vez formulada, é aquilo que é, mas um movimento, mergulhado como está em situações históricas em contínuo devir*, não pode deixar de lhes sofrer o influxo e, portanto, é suscetível de alterações profundas. De resto,* quem ousará negar que nesses movimentos*, na medida em que concordam com as normas da reta razão e interpretam as justas aspirações humanas,* não possa haver elementos positivos dignos de aprovação*?" (PT, 158, grifos meus).*

Como se vê, o texto elucida que os movimentos históricos concretos – dentre eles, aqueles de finalidade política, como é o caso dos partidos políticos – não devem ser absolutamente confundidos

[25] Para uma compreensão da estrutura da *Pacem in Terris* e de algumas de suas atualidades, especialmente no contexto do aniversário de sessenta anos de sua publicação, ver: MESSIAS, Elvis Rezende. Redescobrir a Doutrina Social da Igreja hoje: inspirações fundamentais a partir da *Pacem in Terris. Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 36, n. 1, p. 31-67, jan./abr., 2021. MESSIAS, Elvis Rezende. *Pacem in Terris* 60 anos depois (1963-2023): atualidades e contribuições fundamentais. 4 abr. 2023a. *IHU online*. Disponível em: https://www.ihu.unisinos.br/627629. Acesso em: 10 maio 2024. MESSIAS, Elvis Rezende. *Pacem in Terris:* 60 anos de uma encíclica atual, profunda e sempre válida. 14 abr. 2023b. *IHU online*. Disponível em: https://www.ihu.unisinos.br/627890-pacem-in-terris-60-anos-de-uma-%20enciclica-atual-profunda-e-sempre-valida. Acesso em: 10 maio 2024.

com determinadas ideias originárias, mesmo que tenham certas inspirações nelas. Ou seja, ainda que um partido político "de esquerda" se inspire em algumas ideias do socialismo e do comunismo, ou que um partido "de direita" se inspire em algumas ideias do capitalismo e do liberalismo, não se deve fazer uma identificação apressada do partido em questão com a ideologia originária que até certo ponto porventura o inspirou.

Como explica a *Pacem in Terris*, a ideologia originária ("A doutrina, uma vez formulada") tem uma identidade específica e, como tal, "é aquilo que é". Todavia, um determinado movimento surgido depois dela é algo diferente, pois ele se desenvolve "mergulhado" em "situações históricas" específicas que estão em constante transformação ("em contínuo devir"), o que significa que tal movimento concreto está sempre apto a mudanças bastante significativas em relação às suas ideologias inspiradoras ou, para usar a expressão do documento, ele "é suscetível a alterações profundas".

Na sequência de seu argumento, com um questionamento que visa abrir a mente dos(das) leitores(as), João XXIII faz um franco aceno para que não ousemos negar que nos movimentos históricos concretos há, de fato, "elementos positivos dignos de aprovação". Segundo Camacho[26], o Papa "reconhece implicitamente que o homem que assume uma determinada ideologia, por mais errônea que possa ser, emprega-a muitas vezes para dar caminho a aspirações perfeitamente admissíveis".

Em síntese, o critério de João XXIII é saber distinguir entre as ideologias originárias e os movimentos históricos concretos surgidos a partir de então, da mesma forma que é preciso saber distinguir o erro e quem erra, assim como avaliar tudo e reter o que é bom, em conformidade ao chamado "critério paulino" (cf. 1Ts 5, 21)[27]. O Papa reconhece que daquelas ideias que receberam condenações enfáticas da Igreja no passado surgem movimentos históricos que possuem uma dinamicidade própria e elementos "dignos de aprovação", na medida em que coincidem com irrenunciáveis "normas da reta razão" e "as justas aspirações humanas". Essa chave interpretativa é indispensável para o discernimento das muitas ideologias político-econômicas que circulam entre nós.

[26] CAMACHO, Ildefonso. *Doutrina social da Igreja:* abordagem histórica. Tradução de J. A. Ceschin. São Paulo: Loyola, 1995. p. 240.

[27] DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral.* 3. ed. São Paulo: Paulinas: Loyola, 2015. p. 905, nota 1.

## 4 Uma breve palavra sobre o conceito de ideologia

Levando em consideração o que se disse até aqui, é importante que se compreenda que o conceito de *ideologia* não possui uma conotação exclusivamente negativa. Num primeiro momento, ideologia pode significar simplesmente "o estudo das sensações e das ideias"[28]. Pode significar também uma forma de imagem reflexiva que, embora parcial, nos guia na realidade onde estamos inseridos; nesse sentido também mais amplo, ideologia é compreendida como o "conjunto mais ou menos coerente de representações, conhecimentos, valores e crenças nas quais cada um nasce, vive, as quais assimila e ajuda a elaborar"[29]. Então, a princípio:

> *Há vários significados para o termo. Um dos mais abrangentes apresenta a ideologia como um sistema de "ideias" ou, mais exatamente, de crenças mais ou menos coerente. Considera ainda que as ideologias são formas de se entender o mundo e de se posicionar nele. Essa definição, porém, não é a única. Para muitos intérpretes, a ideologia, ao invés de esclarecer a realidade concreta, prejudica o seu entendimento. De qualquer modo, existe o consenso de que nenhuma sociedade é desprovida de crenças ou valores e a ideologia é parte desse sistema de valores mais amplos.*[30]

Conforme explica o *Documento de Puebla* (DPu, 535), pode ser considerada ideologia "toda concepção que ofereça uma visão dos diversos aspectos da vida, desde o ponto de vista de um grupo determinado da sociedade", ganhando aí um sentido mais geral de "visão de mundo", tendo em vista o local e a época nos quais uma determinada pessoa vive e que lhe oferecem certo "programa prévio" – mas não determinista e fatal – de compreensão da realidade, de condicionamento epistemológico e de configuração existencial[31]. Assim, cabe reforçar que "toda ideologia é parcial, já que nenhum grupo particular pode pretender identificar suas aspirações com as da sociedade global", de tal modo que uma ideologia

---

28 ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia.* Tradução de A. Bossi e Ivone C. Benedetti. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 615.

29 BIGO; ÁVILA, 1983, p. 136.

30 SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. *Dicionário de conceitos históricos*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2009. p. 205-206.

31 Para aprofundamento nessa questão, ver MANNHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia*. Tradução de Sérgio Magalhães Santeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1976. Ver também a síntese conceitual de DIMAS, Samuel. Ideologia. *In:* USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio (org.). *Dicionário de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas: Loyola: Paulus: 2022.

poderá ser considerada legítima caso os interesses por ela defendida também o forem "e se respeitar os direitos fundamentais dos demais grupos da nação. Nesse sentido positivo, as ideologias surgem como algo necessário para a esfera social, enquanto são mediações para a ação".

A partir dessas considerações, se vê que uma ideologia nasce do confronto entre a realidade e a ideia que se tem dela. Todavia, é preciso lembrar que *a realidade é mais importante que a ideia*, que "a realidade simplesmente é, a ideia elabora-se. Entre as duas, deve estabelecer-se um diálogo constante, evitando que a ideia acabe por separar-se da realidade" (EG, 231). O sentido negativo da ideologia aparece exatamente aí, quando a ideia quer se fazer maior que a realidade, produzindo um enquadramento engessado do real concreto no ideal que sobre ele foi elaborado. Quando isso acontece, a ideologia atua como um sistema imutável e pretensamente englobante de crenças que condiciona toda a visão de mundo e de ser humano, fechando-se a qualquer possibilidade de diálogo fecundo com as interpelações da realidade e seus sinais. Nesse caso, a ideologia cumpre "uma função primordial de dissimulação ou ocultação, mistificação, mascaramento, enfim, de falsificação da realidade"[32], além de "conservar e desenvolver os interesses de grupo, especialmente daqueles que procuram manter o *status quo*"[33]. Se isso for feito de maneira inconsciente, tem-se a configuração epistemológica de uma *ilusão*, uma falsa consciência da realidade; se for feito conscientemente, tem-se a configuração ética de uma *mentira*, uma falsificação intencional da realidade[34].

Os bispos católicos reunidos em Puebla oferecem uma síntese singular sobre isso, dizendo que "as ideologias trazem em si mesmas a tendência a absolutizar os interesses que defendem, a visão que propõem e a estratégia que promovem. Neste caso, se transformam em verdadeiras 'religiões leigas'" (DPu, 536). O paralelo equiparando as ideologias a uma forma de "religião leiga" é feito apoiando-se no fato de que, ao pretenderem se estabelecer como uma explicação absoluta e finalizada da realidade, ocorre algo como que a construção de "*um novo ídolo*, de que se aceita, por vezes sem disso dar-se conta, o caráter *totalitário e constrangedor*. E pensa-se encontrar nisso *uma justificação para o próprio agir*, mesmo que este seja *violento*" (OA, 28, itálicos meus).

32 BIGO; ÁVILA, 1983, p. 136.

33 BIGO; ÁVILA, 1983, p. 137.

34 BIGO; ÁVILA, 1983, p. 136-137.

Como se pode ver, um fenômeno de cunho tradicionalista/integrista, por exemplo, que tende a idealizar um passado específico da história da Igreja e a se fechar diante das posturas eclesiásticas do presente, é nitidamente carregado de ideologia em seu sentido negativo, mesmo que esse tradicionalismo arrogue a si mesmo um papel anti-ideológico, cuja suposta missão seria defender a tradição católica e sua doutrina genuína contra o assalto das ideologias modernas[35]. Puebla diz que "o integrismo tradicional espera o Reino, antes de tudo, do retrocesso da história para a reconstrução de uma cristandade no sentido medieval: aliança estreita entre o poder civil e o poder eclesiástico" (DPu, 560). A imposição de um *index "partidorum" proibitorum* se encaixa nessa perspectiva idolátrica das ideologias, sobretudo se considerarmos que o que se faz é *constranger* o(a) eleitor(a) católico(a) a não votar nas pessoas ligadas aos partidos daquelas listas *totalizadoras*. E os responsáveis pela publicação de tais listas *encontram uma justificativa para o que fazem* numa idealização da missão e da doutrina da Igreja, entendendo que é preciso "fazer de tudo", em forma de *ofensiva violenta*, como uma espécie de cruzada dos tempos atuais, para que aqueles "partidos proibidos" sejam eliminados do cenário político do país.

Estamos, nitidamente, diante de movimentos ideológicos, de cunho marcadamente integrista/tradicionalista radical, que, como tais:

> *[...] propugnam pela realização de uma contra-reforma integral, dentro da Igreja, e lutam, no seio da sociedade civil, contra todas as correntes que consideram revolucionárias, democráticas ou socialistas. Tais correntes ter-se-iam infiltrado na Igreja, acabando por contagiá-la e levá-la à apostasia. Ao mesmo tempo, teriam desnaturado a sociedade civil ocidental. Neste ponto coincidem, sob vários aspectos, com certas posições da Doutrina de Segurança Nacional. Para eles, a luta contra o demônio da revolução, vista como um aviltamento radical da ordem divina, assume o sentido de uma cruzada e justifica o recurso a qualquer meio eficaz. Ante o perigo marxista, em particular, aprovam meios*

[35] Sobre isso, ver Bigo e Ávila (1983). Ver também: CALDEIRA, Rodrigo Coppe. *Os baluartes da tradição:* o conservadorismo católico brasileiro no Concílio Vaticano II. Curitiba: CRV, 2011. PASSOS, João Décio. Vale a pena relembrar. A transmissão da fé: permanências e mudanças. *Ciberteologia*, São Paulo, n. 54, p. 61-73, 2017. PASSOS, João Décio. *A força do passado na fraqueza do presente:* o tradicionalismo e suas expressões. São Paulo: Paulinas, 2020. SILVEIRA, Emerson José Sena da; MORAES JR., Manoel Ribeiro de (org.). *Religião, política e espaço público:* discussões teóricas e investigações empíricas. São Paulo: Fonte Editorial, 2015. ZANOTTO, Gizele; CALDEIRA, Rodrigo Coppe. Facetas do tradicionalismo católico. *Revista Brasileira de História das Religiões*, São Paulo, v. 16, p. 03-06, 2014.

> *semelhantes aos usados pelo próprio marxismo, justificados pelo fato mesmo de serem empregados em sentido contrário.*[36]

Daí que "não é de estranhar que as ideologias tentem instrumentalizar pessoas e instituições a serviço da eficaz consecução de seus fins. Eis o lado ambíguo e negativo das ideologias" (DPu, 536).

Em síntese, as ideias humanas são uma grande fonte de nossa própria humanização, mas podem também desfigurar nossa própria humanidade em atitudes desumanizadoras. Numa palavra, podem nos libertar tanto quanto podem nos possuir. Isso é inerente à complexidade humana. Por isso, é preciso pensá-las sempre mais, é preciso conhecer nosso próprio conhecimento[37].

## 5 Uma aplicação do critério de João XXIII: o discernimento de Paulo VI

O critério de discernimento proposto por João XXIII marca um momento de maior aprofundamento dos critérios de juízo e das diretrizes de ação oferecidos pela doutrina social da Igreja, abrindo-se "uma linha de reflexão irreversível para o pensamento cristão"[38]. Tanto é que o Papa Paulo VI, na Carta Apostólica *Octogesima adveniens*, publicada em 1971, faz uma explícita aplicação da orientação de seu predecessor, ajudando ainda mais na elucidação sobre o grau de comprometimento que cabe ao cristão católico estabelecer com as variadas perspectivas ideológico-políticas da contemporaneidade.

Na segunda parte do documento, que trata mais especificamente das *aspirações fundamentais e correntes ideológicas* daquela época, Paulo VI retoma a orientação dada por João XXIII de se distinguir entre ideologias e movimentos históricos e a aplica na análise dos movimentos socialistas (cf. OA, 31), marxistas (cf. OA, 32-34) e liberais (cf. OA, 35)[39].

---

[36] BIGO; ÁVILA, 1983, p. 329-330.

[37] Para aprofundamento nisso, sugiro três obras da epistemologia da complexidade: MORIN, Edgar. *O método 3:* o conhecimento do conhecimento. 5. ed. Tradução de Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2015. MORIN, Edgar. *O método 4:* as ideias: habitat, vida, costumes, organização. 6. ed. Tradução de Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2011. MORIN, Edgar. *O método 5:* humanidade da humanidade. 5. ed. Tradução de Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2012.

[38] BIGO; ÁVILA, 1983, p. 196.

[39] Note-se que há uma distinção entre socialismo e marxismo na análise feita por Paulo VI na *Octogesima adveniens*, uma vez que a proposta socialista não é uma expressão

Primeiramente, Paulo VI assume uma postura mais dura em relação às ideologias, já que, como havia dito João XXIII, uma vez formuladas, elas são o que são (cf. PT, 158). Nesse sentido, Paulo VI afirma claramente que ao cristão não compete fazer uma adesão ideológica nem ao marxismo nem ao liberalismo (cf. OA, 26), e explica as razões disso.

1) Quanto ao marxismo, rejeita-se:
   - seu materialismo ateu;
   - sua dialética da violência;
   - sua absorção coletivista da liberdade individual;
   - sua negação da transcendência humana e histórica.

2) Quanto ao liberalismo, rejeita-se:
   - sua ilimitada exaltação da liberdade individual;
   - sua promoção da busca pelo interesse egoísta e pelo poder;
   - sua concepção de que a solidariedade social seria uma consequência automática das iniciativas individuais;
   - sua negação de que a solidariedade é um alto critério do valor e da organização social.

Em síntese, ambas as ideologias seriam uma verdadeira afronta à dignidade integral da pessoa humana, sufocando-a seja no coletivismo, seja no individualismo. Na verdade, como já fora acenado em alguns dos tópicos do início deste artigo, o Papa João XXIII, dez anos antes, em sua

exclusivamente marxista. Por questões de espaço, limitado a um artigo como este, não analisarei os números 32, 33 e 34 do referido documento. Basta dizer, contudo, que o Papa leva em conta a experiência concreta do marxismo-leninismo (cf. OA, 32) para expressar um tom maior de ressalva quanto a movimentos históricos concretos oriundos da ideologia marxista. Mas Paulo VI considera que o marxismo tem passado por "uma certa desintegração" e divergências políticas entre diversos sistemas políticos nele inspirados (cf. OA, 32; Camacho, 1995, p 357-358). Daí que alguns assumem posturas diferentes, ora assumindo mais a prática da luta de classes, ora a ideologia do partido único, ora mais o sistema teórico que o prático do materialismo histórico-dialético e do fechamento à transcendência, ora uma leitura seletiva dos problemas da realidade. O Papa chama a atenção para o fato de que essas quatro posturas, embora tenham sido parcialmente assumidas, podem acabar se conjugando de modo radical, especialmente se faltar um discernimento atento por parte de quem se propõe a estabelecer certo grau de compromisso com movimentos dessa vertente. Desse modo, como diz Camacho (1995, p. 360), "é importante notar que Paulo VI não exclui, de forma absoluta, a possibilidade de efetivar-se esse compromisso, nem fecha as portas para a eventualidade de os sujeitos particulares exercerem sua responsabilidade mediante um discernimento pessoal. Mas tampouco renuncia a advertir seriamente sobre os perigos de tal compromisso, tomando como base, para isso, a análise teórica e a experiência histórica".

Encíclica *Mater et magistra*, já havia afirmado que "tanto a concorrência de tipo liberal como a luta de classes no sentido marxista são contrárias à natureza e à concepção cristã da vida" (MM, 22). E, posteriormente à *Octogesima adveniens*, os bispos latino-americanos reafirmaram a leitura desses dois papas, deixando claro no texto conclusivo da Conferência de Puebla, em 1979, que "ambas as ideologias – liberalismo capitalista e marxismo – se inspiram em humanismos fechados a qualquer perspectiva transcendente. Uma, devido a seu ateísmo prático; a outra, por causa da profissão sistemática de um ateísmo militante" (DPu, 546)[40]. Afronta à dignidade humana, fechamento materialista/economicista à transcendência, espírito ateísta e contrariedade à concepção cristã da vida são características presentes nas duas perspectivas ideológicas aqui apontadas.

Paulo VI fala também da ideologia do tecnologismo (que Francisco, na LS e na LD, tem se referido como "paradigma tecnocrata"), um "novo positivismo" que mutila a integralidade humana (cf. OA, 29-30): "Quando a técnica impõe sua lei em todos os âmbitos da existência, sem ajustar-se a seu caráter instrumental, o homem perde a capacidade de se perguntar pela razão de ser de sua escravidão. Essa perda está unida ao retrocesso das ideologias"[41]. Vale a pena considerar, ainda, o que o *Documento de Puebla* em 1979 já havia declarado como *visões inadequadas do ser humano*. Dentre elas, fala de uma "visão cientificista" (DPu, 315), segundo a qual a pessoa humana é reduzida "à sua definição científica", afirmando que "em nome da ciência se justifica tudo, até o que constitui uma afronta à dignidade humana" e a submissão das "co-

[40] Puebla denuncia ainda a uma terceira ideologia muito marcante no contexto latino-americano: a Doutrina de Segurança Nacional, que tende a ver ameaças comunistas e marxismo cultural em diversos lugares e momentos históricos da América Latina (cf. DPu, 547-549). Para combater estas supostas ameaças, é naturalizada uma forma de luta de classes, através de uma retórica militarista e do discurso anticomunista, na esperança de que as armas no punho das pessoas vão resolver os problemas de segurança, defender a propriedade privada e promover uma moralização dos costumes. Na verdade, ela até mesmo pretende "justificar-se em certos países da América Latina como doutrina defensora da civilização ocidental cristã" (DPu, 547). Em síntese, essa ideologia propõe uma falsa cultura da paz por meio da cultura das armas, pois "desenvolve um sistema repressivo, em conformidade com o seu conceito de 'guerra permanente'" (DPu, 547). Agindo dessa forma, a Doutrina de Segurança Nacional possui uma antropologia de fundo que é incapaz de reconhecer a dignidade integral da pessoa humana e, como tal, "não se harmonizaria com uma visão cristã do homem" (DPu, 549), especialmente por naturalizar, justificar e promover a violência entre pessoas, grupos e povos, conduzindo "a uma acentuada desigualdade de participação nos resultados do desenvolvimento" (DPu, 549).

[41] CAMACHO, 1995, p. 354.

munidades internacionais às decisões de um novo poder, a tecnocracia". Em síntese, o grande risco dessa visão é reduzir pessoas e instituições "a meros elementos de cálculo". Essa visão não tem encontrado ainda significativa circulação em nossos dias? Aliás, não estamos vendo essa pretensão científico-tecnocrata absolutista se afirmando fortemente em nossos dias através de projetos político-econômicos que veem na tecnologia a solução para todos os nossos problemas, inclusive os ambientais que ela mesma tão intensamente gerou? Não vemos esse absolutismo tecnicista ganhando força também através da perspectiva do "transumanismo", com pretensão de superar a atual condição humana nos âmbitos da saúde, da expectativa média de vida, da capacidade de conhecimento, prolongando-os indefinidamente e chegando ao ponto de sonhar driblar a morte? É algo a se pensar[42].

As ideologias, desse modo, são objetos de duras críticas e rejeições sobretudo por dois fatores: 1) pelo perigo de gerar alienação humana em decorrência de suas ambiguidades, tais como a redução da ação política a uma "simples condição de aplicação de uma ideia abstrata" e a instrumentalização do pensamento "a serviço da ação" (cf. OA, 27)[43]; 2) por sua característica pretensiosamente autossuficiente, isto é, por pretender ser "uma explicação última e suficiente de tudo" (cf. OA, 28)[44].

Daí, então, que o magistério social de Paulo VI deixa entrever o ensinamento de que o cristão católico, em sentido estrito, não deve se afirmar nem socialista nem marxista nem liberal, pois seu compromisso político não deve ser assumido pelo viés da ideologia. Ao contrário, seu envolvimento político se dá, com o auxílio da doutrina social da Igreja, por embasamento teológico, não ideológico. Isto é, o empenho político do católico deve se dar por conta das considerações imperativas da fé

[42] Para um aprofundamento das questões bioética e transumanista, ver: CNBB. *Questões de bioética*. Estudos da CNBB: 98. Brasília: Edições CNBB, 2010. CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ. *Dignitas Personae:* instrução sobre algumas questões de bioética. 8 set. 2008. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_po.html. Acesso em: 10 maio 2024. ESTÊVÃO, Carlos Alberto Vilar. Dos direitos humanos no transumanismo: algumas reflexões. *Unijuí*, Ijuí, n. 12, jul./dez. 2018. HAMMES, Érico. Transumanismo e Pós-Humanismo: uma aproximação ético-teológica. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 50, n. 3, p. 431-452, set./dez. 2018. PESSINI, Leocir. Bioética e o desafio do transumanismo: ideologia ou utopia, ameaça ou esperança? *Bioética*, Brasília, v. 14, n. 2, p. 125-142, 2006. SGRECCIA, Elio. *Manual de Bioética*: fundamentos e ética biomédica. São Paulo: Loyola, 1996.

[43] CAMACHO, 1995, p. 353-354.

[44] CAMACHO, 1995, p. 354.

cristã sobre a dignidade integral da pessoa humana e das exigências éticas do bem comum que daí decorrem e se impõem.

Anos depois das considerações de Paulo VI, o Papa João Paulo II reforçou esse magistério social de seu predecessor afirmando uma definição da doutrina social católica que acabou se tornando clássica. Assim disse:

> *A doutrina social da Igreja* não *é uma "terceira via" entre* capitalismo liberalista e coletivismo marxista*, nem sequer uma possível alternativa a outras soluções menos radicalmente contrapostas: ela constitui por si mesma uma* categoria*. Não é tampouco uma* ideologia*, mas a* formulação acurada *dos resultados de uma reflexão atenta sobre as complexas realidades da existência do homem, na sociedade e no contexto internacional, à luz da fé e da tradição eclesial. A sua finalidade principal é* interpretar *estas realidades, examinando a sua conformidade ou desconformidade com as linhas do ensinamento do Evangelho sobre o homem e sobre a sua vocação terrena e ao mesmo tempo transcendente; visa, pois,* orientar *o comportamento cristão. Ela pertence, por conseguinte, não ao domínio da* ideologia*, mas da* teologia *e especialmente da teologia moral* (SRS, 41).

Nesse sentido, conforme já fora acenado, se deve compreender a possibilidade de que seja estabelecido algum grau de relação do sujeito católico com os movimentos históricos concretos que nascem a partir de determinadas ideologias originárias, já que toda a realidade é mais vitalmente dinâmica que os meros conceitos (cf. DPu, 536). Não se deve fazer uma associação apressada e simplista entre ideologias e movimentos concretos. Da mesma maneira, também não se deve dar voz a um silogismo de tipo falacioso que diz: "A Igreja condena o comunismo. Ora, todo partido de esquerda é comunista. Logo, não se deve votar em nenhum partido de esquerda". E o mesmo se pode dizer da falácia que afirma: "A Igreja condena o liberalismo. Ora, todo partido de direita é liberal. Logo, não se deve votar em nenhum partido de direita". Como se vê, há nesses argumentos falaciosos a identificação absoluta e apressada entre ideologia originária e movimento concreto (nesse caso, o partido político A, B ou C).

Apresentadas as duras considerações sobre as ideologias, Paulo VI parte para uma reflexão sobre os movimentos históricos concretos. E, nesse ponto, seu tom é outro, mais aberto, deixando entrever que, "se não é lícita para o cristão a adesão às ideologias vigentes hoje em dia,

cabe a ele um certo compromisso com os movimentos históricos delas derivados"[45].

Paulo VI começa fazendo uma clara referência à clássica passagem da *Pacem in Terris* que vimos neste texto, "descendo às consequências concretas sobre os diferentes movimentos de nosso tempo"[46]. Isso ocorre no número 30 da *Octogesima adveniens*, acenando que será feita uma aplicação direta do critério de discernimento proposto por João XXIII. Assim diz a Carta: "o cristão encontra no seu agir, *movimentos históricos* concretos *resultantes das ideologias* e, por outro lado, distintos delas. Já o nosso venerável predecessor João XXIII, na *Pacem in terris*, demonstrava que é possível fazer esta distinção" (OA, 30, itálicos meus). Conforme destacado, os movimentos históricos resultam das ideologias, mas são "distintos delas", e essa distinção é possível de ser feita segundo já havia demonstrado o Papa anterior.

Então, na sequência, Paulo VI faz a aplicação desse discernimento. Primeiro, aplica-o a determinados valores oriundos de *causas socialistas*. Assim diz:

> *Muito frequentemente, os cristãos atraídos pelo socialismo têm* tendência para o idealizar*, em termos muito genéricos, aliás: desejo de justiça, de solidariedade e de igualdade. Eles recusam-se a reconhecer as pressões dos movimentos históricos socialistas, que permanecem condicionados pelas suas ideologias de origem. Entre os diversos escalões de expressão do socialismo – uma aspiração generosa e uma procura diligente de uma sociedade mais justa, movimentos históricos que tenham uma organização e uma finalidade política, ou, ainda, uma ideologia que pretenda dar uma visão total e autônoma do homem – devem* fazer-se distinções, que hão de servir para guiar opções concretas*. No entanto, essas distinções não devem ir até ao extremismo de considerar esses diversos escalões de expressão do socialismo como completamente separados e independentes. A ligação concreta que, conforme as circunstâncias, existe entre eles, tem de ser lucidamente notada; e então,* uma tal perspicácia permitirá aos cristãos estabelecer o grau de compromisso possível nessa causa*, salvaguardados os valores, principalmente, de liberdade, de responsabilidade e de abertura ao espiritual, que garantam o desabrochamento integral do homem* (OA, 31, grifos meus).

[45] CAMACHO, 1995, p. 352.

[46] CAMACHO, 1995, p. 354.

Note-se que o texto acima chama a atenção para dois elementos fundamentais: 1) há uma tendência de idealização generalista do socialismo por parte dos cristãos que se interessam por essa vertente; 2) é preciso fazer um bom discernimento ("fazer distinções", "uma tal perspicácia") para se definir bem "o grau de compromisso possível nessa causa". Quanto à tendência de idealização, o Paulo VI alerta para não se usar genericamente noções como "justiça", "solidariedade" e "igualdade", pois essa idealização genérica impede um reconhecimento claro dos fatores limitantes/condicionantes dos movimentos históricos socialistas e ofusca a plena compreensão do "desejo" que se pode ter por várias de suas ideias. Quanto à necessidade de discernimento, leva-se em conta que é preciso distinguir bem os diversos escalões de expressão do socialismo – que ora se marcam por aspirações generosas de uma sociedade mais justa através de movimentos concretos organizados e que ora se marcam por ideologias autossuficientes de explicação da realidade humana – com o devido cuidado para não idealizar determinados escalões sem reconhecer que eles sempre podem acabar se associando aos demais. Feitas essas considerações, o Papa deixa explícita a possibilidade de um certo grau de compromisso com movimentos oriundos de causas de perspectiva socialista.

Desse modo, o voto a partidos dessa linha é, de fato, possível a um cristão católico, ciente de que há limites nesses partidos, de que a necessidade de discernimento e acompanhamento é constante e de que nenhum partido tem condições de representar todas as exigências éticas que nascem da fé cristã (cf. CDSI, 573). Por isso, o grau de compromisso de um cidadão de confissão católica a um partido de perspectiva socialista é limitado e não total.

Posteriormente, o Papa Paulo VI faz uma aplicação do discernimento proposto por João XXIII a determinados valores oriundos de *causas liberais*. Assim diz:

> *Por outro lado, assiste-se também a uma renovação da ideologia liberal. Esta corrente procura afirmar-se tanto em nome da eficiência econômica, como para defender o indivíduo contra a ação cada vez mais invasora das organizações, como, ainda, contra as tendências totalitárias dos poderes políticos. E certamente que a iniciativa pessoal é de conservar e de desenvolver. Mas, os cristãos que se comprometem nesta linha não terão também eles* tendência para idealizar *o liberalismo, o qual se torna então uma proclamação em favor da liberdade? Eles quereriam um modelo novo, mais adaptado às condições atuais, esquecendo facilmente de*

> *que, nas suas próprias raízes,* o liberalismo filosófico é uma afirmação errônea da autonomia do indivíduo*, na sua atividade, nas suas motivações e no exercício da sua liberdade. Isto equivale a dizer que a ideologia liberal* exige igualmente da parte deles um discernimento atento (OA, 35).

Note-se que o texto acima chama a atenção para os mesmos dois elementos fundamentais do número 31, analisado anteriormente: 1) há também uma tendência de idealização generalista do liberalismo por parte dos cristãos que se interessam por essa vertente; 2) é preciso fazer um bom discernimento ("exige igualmente um discernimento atento") no apoio possível a essa causa. Quanto à tendência de idealização, o Papa alerta para o problema da defesa "da liberdade" por parte dos apoiadores da causa liberalista, que acaba ganhando um tom de "proclamação" apaixonada que termina por esquecer que, em sua própria raiz, a filosofia liberal "é uma afirmação errônea da autonomia do indivíduo", seja nas suas atividades cotidianas, seja nas suas motivações, seja no exercício da liberdade. Aí se vê como o discurso em prol de uma pretensa "defesa da liberdade" pode ser facilmente deturpado para fins de ideologização política, de instrumentalização da fé das pessoas e de afirmação de um reducionismo individualista da dignidade humana integral. Quanto à necessidade de discernimento, fica evidente que também é preciso uma destacada atenção sobre os limites da causa liberal, assim como aos limites da causa socialista ("discernimento igualmente atento"). Certas aspirações, como a promoção da "eficiência econômica", a defesa do "indivíduo contra a ação cada vez mais invasora das organizações" ou a defesa desse mesmo indivíduo "contra as tendências totalitárias dos poderes políticos", podem ser deturpadas quando não se tem uma correta visão do ser humano, que, aliás, para a doutrina católica, é mais que um mero indivíduo, mas é pessoa: "Por ser à imagem de Deus, o indivíduo humano tem a dignidade de pessoa: ele não é apenas alguma coisa, mas alguém" (CAT, 357).

Feitas essas considerações, o Papa Paulo VI, aplicando o critério de João XXIII, também deixa explícita a possibilidade de se estabelecer um certo grau de compromisso com movimentos oriundos de causas de perspectiva liberalista.

Assim, é reafirmado o que foi dito alguns parágrafos acima: o voto a partidos dessa linha também é possível a um cristão católico, devendo, do mesmo modo, ter ciência de que há limites nesses partidos, de que é constante a necessidade de discernimento e acompanhamento e de que

nenhum partido tem condições de representar todas as exigências éticas que nascem da fé cristã (cf. CDSI, 573). Por isso, o grau de compromisso do cidadão de confissão católica a um partido de perspectiva liberal é igualmente limitado, não é total.

## 5 Amadurecimento gradativo do magistério social católico

Em primeiro lugar, importa destacar que amadurecimentos gradativos do Magistério católico em matéria de doutrina e de moral são realidades amplamente aceitáveis. Não que a Igreja faça alterações no *depositum fidei*, isto é, nos próprios dados revelados, que são imutáveis segundo a perspectiva católica, mas significa que a Igreja mesma vai se aprofundando, cada vez mais, no mistério de sua fé e procura sempre elucidá-los, em vista de também poder melhor anunciá-los e explicitá-los. Ela passa por isso desde sua fundação, tais como comprovam suas dezenas de concílios ecumênicos e incontáveis assembleias sinodais. Menciono dois breves exemplos.

1) Recentemente, houve uma alteração no número 2267 do *Catecismo da Igreja Católica*. Numa primeira versão, esse número permitia, em última instância, o recurso à pena de morte como uma alternativa na defesa e consecução do bem comum. Em 2018, contudo, esse texto foi alterado, tornando inadmissível a pena capital. Isso não significou uma mudança doutrinal, mas, ao contrário, é resultado de um amadurecimento eclesiástico quanto à doutrina da inviolabilidade da vida e da dignidade integral da pessoa humana. Uma vez que a Igreja se coloca como defensora da vida integral, isto é, desde a concepção à morte natural, e considerando que a pena de morte não é, de forma alguma, uma morte natural, e que a dignidade ontológica da pessoa humana não se perde jamais, logo, compreendeu-se que defender a pena capital, ainda que como último recurso, era uma contradição às premissas doutrinais anteriores. Assim, ter mudado o número 2267 do *Catecismo* não significou ter mudado a doutrina sobre a vida e a dignidade humana, mas, ao contrário, significou fortalecê-la ainda mais, num eloquente testemunho de amadurecimento hermenêutico, ciente de que não só o aborto, mas também a pena de morte, são contrários à doutrina sobre a vida e a dignidade humana integrais.

2) A própria compreensão da Igreja sobre a questão do aborto sofreu amadurecimentos ao longo da história. Santo Tomás, por

exemplo, entendia que "o aborto constitui homicídio somente quando o feto já está formado, ou seja, quando possui alma, visto que é rigorosamente a alma o que dá estrutura humana ao feto"[47]. Em sua época, conforme tradição teológica agostiniana, havia a noção de "que o feto não formado não possui alma"[48] e, "seguindo Aristóteles, Agostinho e Pedro Lombardo, o Doutor de Aquino ensina que a infusão da alma não se dá no momento do nascimento, mas somente lá pelo quadragésimo dia"[49], pois, para os conhecimentos biológicos de então, era apenas por esses dias que se considerava o feto como suficientemente desenvolvido. Amadurecimentos sobre isso aconteceram, evidentemente, no Magistério da Igreja com o passar do tempo, e esse "é um ponto sobre o qual Santo Tomás hoje certamente modificaria seu pensamento, constatando que estava embasado em conhecimentos científicos errados"[50].

Voltando, então, ao objeto específico deste trabalho, não é de se ignorar que parece haver, entre muitas pessoas, certo costume de aceitar mais facilmente os limites problemáticos do individualismo em detrimento dos limites do coletivismo, embora nenhum dos dois sejam admitidos pela "concepção cristã da vida" (MM, 22). Tem se repetido no Brasil certas propagandas político-partidárias nas quais os(as) candidatos(as) afirmam ser, com destacada tranquilidade, ao mesmo tempo autênticos cristãos e adeptos da ideologia liberalista, estabelecendo uma *afinidade eletiva* entre elementos contraditórios entre si[51]. Donde que:

> *Por muito tempo, com medo dos ideais comunistas, houve muita condescendência com as atrocidades capitalistas. E, desatentos, não percebemos que, querendo supostamente escapar do ateísmo militante de*

47 MONDIN, Battista. *Dicionário enciclopédico do pensamento de Santo Tomás de Aquino.* Tradução de Fr. André Luiz Boccato de Almeida *et al.* São Paulo: Loyola, 2023. p. 25.

48 TOMÁS DE AQUINO *apud* MONDIN, 2023, p. 25.

49 MONDIN, 2023, p. 26.

50 MONDIN, 2023, p. 26.

51 O alemão Max Weber se destacou no uso sociológico do termo *afinidades eletivas* – embora não seja ele seu "inventor" – para se referir à confluência íntima entre expressões culturais distintas, como as de cunho religioso e as de cunho econômico-político. Em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, ele procura examinar como se pode "reconhecer determinadas 'afinidades eletivas' entre certas formas da fé religiosa e certas formas da ética profissional" (Weber, 2004, p. 83). Nessa obra, Weber se atenta à afinidade existente, sobretudo, entre a racionalidade econômica do capitalismo e a austeridade ascética da religiosidade cristã do reformismo protestante.

> *um (comunismo), acabamos nos acostumando com o ateísmo prático do outro (capitalismo).*[52]

De alguma forma, isso pode ser explicado, dentre outras razões, pelo fato de as premissas teórico-filosóficas do liberalismo/capitalismo não serem tão evidentes para uma parcela da sociedade exatamente como premissas teórico-filosóficas. Como explicitam Bigo e Ávila[53], "a visão crítica da Igreja sobre o liberalismo e o socialismo foi muito condicionada por um fato histórico para o qual, até agora, não se deu a devida atenção. O liberalismo se estruturou como organização da sociedade muito antes de explicitar suas premissas filosóficas". Ou seja, as premissas liberais se encontram demasiadamente inculcadas e incorporadas na prática cotidiana da sociedade, sobretudo, ocidental; elas parecem até mesmo naturais, e naturalmente certas, a tal ponto de gerar a sensação de que não há o que se questionar sobre o funcionamento da realidade social vigente. Por outro lado, "com o socialismo aconteceu exatamente o contrário"[54]. Por ter elaborado uma teoria social primeiro, de cunho marcadamente contra-hegemônico, isto é, contrária à hegemonia das ideias liberais/capitalistas já naturalizadas no imaginário de muitas pessoas, e como suas práticas concretas geraram grande impacto social e na mentalidade ocidental já de muito acostumada com as premissas do liberalismo/capitalismo, o socialismo foi recebido com destacado espanto, gerando-se a sensação de que ele era o grande e único erro a ser superado. Como dizem Bigo e Ávila[55]:

> *Quando o pensamento oficial da Igreja começa a fazer seus pronunciamentos sobre os grandes sistemas, ele se defronta assim com a seguinte situação: a sociedade europeia já estava organizada sob o signo do capitalismo, enquanto no horizonte surgia ameaçador o espectro do socialismo ateu. A Igreja não viu logo de início que a sociedade capitalista era a expressão concreta do individualismo e do liberalismo, que ela aliás já condenara. A Igreja entretanto pressentiu imediatamente a ameaça do socialismo e seu enorme potencial de mobilização das massas esmagadas pela opressão capitalista.*

[52] MESSIAS, Elvis Rezende. Da pedagogia do egoísmo à pedagogia da partilha. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 38, n. 3, p. 937-964, set./dez., 2023c, p. 958.

[53] BIGO; ÁVILA, 1983, p. 303.

[54] BIGO; ÁVILA, 1983, p. 303.

[55] BIGO; ÁVILA, 1983, p. 304.

> *O fato histórico para o qual chamamos a atenção permite compreender a diferença de reações do pensamento social da Igreja em face do capitalismo e do socialismo.*

Não deve ser esquecido, contudo, o fato de que quando o Papa Leão XIII, por exemplo, condena o socialismo/comunismo na *Rerum novarum* ele ainda não os distingue claramente e, sobretudo, os condena como uma "falsa solução", como um "falso remédio" (cf. RN, 3). O que significa que, para além do "medicamento ruim", havia antes "um mal" a ser combatido, que era o sistema liberal/capitalista com as injustiças e iniquidades intrínsecas que se evidenciavam nas condições deploráveis dos operários daquela época.

Situando melhor o contexto no qual encíclica social leonina foi elaborada, Bigo e Ávila[56] destacam quatro pontos fundamentais. Primeiramente, chamam a atenção para o fato de o socialismo possuir correntes diversificadas, mas que, naquela ocasião, "começava a ser dominado pela síntese marxista", com destaque às estratégias da luta de classes e também da supressão da propriedade privada. Isso coloca aquela expressão concreta do socialismo como um temível inimigo.

Em segundo lugar, os autores destacam que Leão XIII falava a partir da sociedade ocidental, marcadamente "organizada sob moldes capitalistas". Desse modo, o capitalismo ainda não era percebido claramente "como doutrina nem como sistema", o que o fazia aparecer como uma organização econômica "moralmente neutra".

Em terceiro lugar, explicam que a *Rerum novarum* denuncia validamente os "perigos do socialismo" e "sua forma de coletivismo estatal". Contudo, destacam que a denúncia feita pela encíclica leonina é feita "a partir de premissas capitalistas", exatamente por conta dessas premissas se encontrarem difusas naquele contexto e não serem claramente percebidas como tais. Por isso, elas acabavam sendo "identificadas com a própria organização da sociedade e não relacionadas com a doutrina implícita do capitalismo liberal".

Por fim, os autores procuram evidenciar que o Papa Leão XIII tinha uma grande consciência das injustiças sociais de sua época, tanto que é isso que o leva à redação da *Rerum novarum*. Assim, não se pode falar de uma complacência explícita do magistério social deste Papa com o

[56] BIGO; ÁVILA, 1983, p. 340.

capitalismo, especialmente porque nem sequer "via ainda o capitalismo como um sistema integrado, no sentido antes definido. Está assim inevitavelmente fora de suas cogitações propor uma mudança de sistema. O mais que podia fazer era sugerir, urgir corretivos para os abusos que denunciava. E foi o que fez"[57].

Quarenta e seis anos depois da *Rerum novarum*, também o Papa Pio XI – que é especialmente lembrado por sua enérgica condenação do sistema comunista bolchevista e ateu através da Encíclica *Divini Redemptoris* (DR) – situa claramente a origem desse sistema nas injustiças evidentes dos governos de base liberal e também laicista. Segundo suas palavras:

> *Não haveria nem socialismo nem comunismo, se os que governam os povos não tivessem desprezado os ensinamentos e as maternais advertências da Igreja; eles, porém, quiseram, sobre as bases do liberalismo e do laicismo, levantar outros edifícios sociais que à primeira vista pareciam poderosas e magníficas construções, mas bem depressa se viu que careciam de sólidos fundamentos, e se vão miseravelmente desmoronando, um após outro, como tem que desmoronar-se tudo quanto não se apoia sobre a única pedra angular, que é Jesus Cristo* (DR, 38).

Assim, compreende-se que uma maior ampliação de consciência sobre os problemas das várias ideologias dos quatro últimos séculos – aí incluído o século XXI – foi acontecendo pouco a pouco e se evidenciando, cada vez mais, nos amadurecimentos reflexivos pelos quais a doutrina social católica tem experimentado nestes mais de cento e trinta anos de desenvolvimento contemporâneo, aí se destacando as grandes contribuições interpretativas e os discernimentos oferecidos pelos papas João XXIII e Paulo VI, conforme vimos no decorrer deste artigo.

## À guisa de conclusão: algumas pistas orientadoras

À vista de tudo que se considerou neste trabalho, evidencia-se que a relação entre os partidos políticos e o voto dos católicos no atual contexto brasileiro não permite que soluções simplistas, como as pretensiosas listas de partidos proibidos desejam sugerir, sejam assumidas. Não cabe mais fazer leituras anacrônicas de documentos históricos e importantes da Igreja Católica – que tiveram um compromisso de oferecer uma leitura séria para problemas de determinada época, em circunstâncias

[57] BIGO; ÁVILA, 1983, p. 341.

específicas[58] – em busca de brechas para colocar medo de excomunhão em algumas pessoas por conta de suas opções político-partidárias.

É preciso compreender que, por um lado, a doutrina social da Igreja permanece firme em seus princípios básicos e, neles inspirada, por outro lado se vê em constante necessidade de aprofundamentos em suas novas orientações circunstanciais. Sua finalidade principal é interpretar as complexas realidades da existência humana, "examinando sua conformidade ou desconformidade com as linhas do ensinamento do Evangelho sobre a pessoa humana e sobre a sua vocação terrena e ao mesmo tempo transcendente; visa, pois, orientar o comportamento cristão" (CDSI, 72; SRS, 41) à luz do evangelho social de Jesus Cristo[59].

Nesse sentido, o ensino social católico possui uma destacada dinamicidade interna e se caracteriza como um verdadeiro processo, o que significa dizer que requer constantes e atualizadas reflexões. Segundo afirma o seu próprio *Compêndio*:

> *A firmeza nos princípios não faz dela um sistema de ensinamentos rígido e inerte, mas um Magistério capaz de abrir-se às coisas novas sem se desnaturar nelas: um ensinamento sempre novo, sujeito a necessárias e oportunas adaptações, sugeridas pela mudança das condições históricas e pelo incessante fluir dos acontecimentos, que incidem no desenrolar da vida dos homens e das sociedades* (CDSI, 85).

Daí que o ensino social católico possui uma marcante dimensão principiológica. Oferecendo princípios de reflexão, critérios de juízo e diretrizes de ação, a doutrina social da Igreja se manifesta como uma

[58] Dentre outros, vale a pena lembrar da Encíclica *Divini Redemptoris*, do Papa Pio XI (1937). Nela encontram-se enfáticas críticas ao comunismo bolchevista e ateu (DR, 14), sistema caracterizado como "intrinsecamente mau" (DR, 60). Escrito com a perspectiva contextual de manter de pé um regime de cristandade, o documento afirma que não é admissível que colaborem com o comunismo "aqueles que querem salvar da ruína a *civilização cristã*" (DR, 60, itálicos meus). Pio XI viveu em uma época de grandes embates ideológicos com consequências históricas bastante sangrentas; eram tempos dos totalitarismos do século XX: "à direita o fascismo e o nazismo, e à esquerda o comunismo" (Bigo; Ávila, 1983, p. 341). Além da *Divini Redemptoris*, que tratava do comunismo, o Papa também publicou as encíclicas *Non abbiamo bisogno* (1931), sobre o fascismo, e *Mit brennender sorge* (1937), sobre o nazismo. Foi o responsável, ainda, pela publicação da primeira encíclica comemorativa da *Rerum novarum*, quarenta anos depois, que foi a *Quadragesimo anno* (1931).

[59] Ver a obra homônima à expressão utilizada ao final do parágrafo: MESSIAS, Elvis Rezende; CRUZ, Dom Pedro Cunha. *O evangelho social:* manual básico de Doutrina Social da Igreja. São Paulo: Paulus, 2020.

teologia moral que se efetiva através do respeito pela consciência das pessoas e não diz de modo taxativo quais são as escolhas que elas devem fazer em determinados âmbitos da realidade sociopolítica (cf. CDSI, 573). Os princípios são, na verdade, expressão social da dignidade humana, que é, ela mesma, o princípio central e do qual todos os demais decorrem. Neles se sustenta o ensino social católico (cf. CDSI, 160), donde podemos sintetizar algumas pistas orientadoras[60] para o discernimento político-partidário dos cristãos católicos.

1) É preciso levar em consideração até que ponto as propostas político-partidárias disponíveis em um determinado pleito eleitoral respeitam e promovem o princípio primaz da dignidade integral da pessoa humana, considerando se os seus projetos, mesmo que não sejam declaradamente cristãos, atendem ou atentam contra a compreensão da doutrina antropológica católica, segundo a qual toda e cada pessoa é *imago Dei* (cf. Gn 1,26-27) e possui uma dignidade ontológica que é imperdível, independentemente das situações concretas que viva. Aqui está em jogo a capacidade de levar em consideração o humanismo integral que marca a doutrina social da Igreja.
2) Daí que se impõe a necessidade de uma atenção também integral às propostas que podem ser ofensivas à dignidade humana em algum de seus aspectos. Aqui se deve levar em consideração que a vida humana é igualmente digna em todas as suas fases e situações, e não somente no momento da concepção ou enquanto ainda está no ventre materno.
3) Atenção aos projetos de carreirismo político e de perpetuação de poder por parte de candidatos(as) que podem não estar comprometidos(as) de fato com o bem comum. Embora isso não seja um critério fácil de dimensionar, esta terceira pista orientadora deve ser levada em consideração especialmente em um país, como o Brasil, que é tão marcado pelo histórico de políticos que frequentemente abusam da retórica religiosa para a veiculação de suas ideias políticas, selecionando e instrumentalizando algumas pautas morais do cristianismo

[60] Outras pistas mais podem ser acrescentadas. As aqui apresentadas se limitam ao que foi argumentado ao longo do presente trabalho. Sobre isso, ver também o que se encontra em: MESSIAS, Elvis Rezende; MAÇANEIRO, Marcial. O católico e o dilema da opção partidária à luz da Doutrina Social da Igreja. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 79, n. 314, p. 637-662, set./dez. 2019.

para sensibilizar e mesmo amedrontar uma parcela do povo e conquistar votos. Levar em consideração e conhecer a história política e pessoal dos(das) candidatos(as), sem cair em calúnias, e os mandatos anteriores de candidato(a) a reeleição, questionando-se acerca do que fez de relevante no mandato, é uma importante alternativa para o discernimento[61].

4) Compreender a fundo o que é política, não se limitando apenas à sua dimensão partidária e eleitoral, e renovar a histórica esperança cristã depositada na atuação política, que tem um grande potencial de viver a caridade e promover o bem comum, sobretudo quando promove instrumentos para que o povo participe ativamente da sua construção.

5) Para tanto, é imprescindível procurar um conhecimento aprofundado e cada vez mais completo da doutrina social da Igreja. Aqui está em jogo a necessidade de se compreender bem os seus princípios, valores e via mestra, assim como o seu dinamismo interno de amadurecimento na compreensão dos fatos históricos que a interpelam. É importante, nesse sentido, reconhecer três características fundamentais do ensino social católico: a) que ele é "magistério autêntico" da Igreja (cf. CDSI, 80), exigindo aceitação e adesão por parte dos seus membros; b) que ele tem, por si mesmo, valor de "instrumento de evangelização" (cf. CDSI, 67); c) que ele é possui uma "autêntica prioridade pastoral" nos dias de hoje (cf. CDSI, 7), em especial na América Latina (EAm[62], 54).

6) Atenção ao basilar princípio do bem comum como chave de leitura do histórico das possíveis opções político-partidárias a serem analisadas, lembrando que o bem comum **é o conjunto das condições concretas que permitem a cada pessoa atingir níveis de vida compatíveis com a sua dignidade de pessoa humana, orientando-se a favorecer o desenvolvimento**

[61] PROVÍNCIA ECLESIÁSTICA DE POUSO ALEGRE. *Cartilha de orientação política:* eleições municipais 2024. 9 ago. 2024. Disponível em: https://guaxupe.org.br/wp-content/uploads/2024/08/CARTILHA-DE-ORIENTACAO-POLITICA-ELEICOES-MUNICIPAIS-2024-1.pdf. Acesso em: 17 set. 2024.

[62] JOÃO PAULO II. *Ecclesia in America:* exortação apostólica pós-sinodal sobre o encontro com Jesus Cristo vivo, caminho para a conversão, a comunhão e a solidariedade na América. 22 jan. 1999. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_22011999_ecclesia-in-america.html. Acesso em: 10 maio 2024.

**humano em sua integralidade (cf. MM, 62; PT, 58; GS, 26.74; CAT, 1906; CDSI, 164).** Aqui, uma vez mais, é fundamental fazer uso de uma pergunta analítica: O que esse(a) candidato(a) tem a oferecer ou já ofereceu de fato para o bem comum?

7) Reconhecer que o juízo ideológico não é suficiente para os critérios de discernimento da opção partidária, devendo fazer uma análise mais complexa das opções, com o auxílio do arcabouço crítico da doutrina social da Igreja. Como foi visto, a opção de uma pessoa católica não se deve dar por afinidades ideológicas, mas por imperativos éticos e, sobretudo, teológicos.

8) Dar especial atenção a projetos que evidenciam claro compromisso com uma caridade virtuosa que anima e molda o agir social para além do mero assistencialismo ou de soluções paliativas. Aqui se tem em vista uma justiça que vise a transformação concreta de estruturas injustas, considerando sempre o conjunto integral dos bens indispensáveis para que toda pessoa humana da comunidade se realize completamente como tal.

9) Não confundir o que é feito em nome próprio com o que, porventura, em alguns âmbitos e com indicação eclesiástica específica, pode ser feito em nome da Igreja, ciente de que a ninguém é permitido dizer que a sua opção política é a "opção da Igreja".

10) Compreender que a Igreja oferece princípios de reflexão, critérios de juízo e diretrizes de ação no âmbito que lhe é próprio, que é o teológico, de tal modo que a construção de soluções técnicas e práticas competem aos cidadãos como um todo em respeitoso diálogo e em fecunda amizade social.

11) Compreender que a Igreja não tem modelos de sistemas políticos e econômicos específicos para propor e que a própria vida de Cristo é apresentada como programa existencial e, como tal, horizonte concreto de ação e de opções fundamentais, tal como a opção de amor preferencial pelos pobres de seu tempo[63].

[63] Para uma consistente síntese sobre a consagrada opção preferencial pelos pobres, que marca singularmente a teologia da Igreja, mormente no contexto católico latino-americano, ver: CNBB. *Vida: dom e compromisso I – fé cristã e opção preferencial pelos pobres.* Subsídios doutrinais: 12. Brasília: Edições CNBB, 2021.

Aqui entra em cena o fato de que as soluções dos problemas são construções sociais constantes sob a responsabilidade dos próprios cidadãos, de tal forma que não há um partido que corresponda de modo pleno às exigências da fé e que não se deve fazer uma idealização absoluta deles.

12) Atenção ao respeito à sacralidade da consciência moral das pessoas, com especial consideração pelo direito/dever à objeção de consciência.

13) Atenção para, na análise das circunstâncias concretas, não cair em um relativismo da complexa teologia moral católica, cuidando para a educação constante da consciência crítica integral, que deve levar em consideração os princípios, os valores e a via mestra da doutrina social da Igreja aplicados em realidades históricas concretas.

14) Assumir que o amor de Deus que "ama até o fim" (cf. Jo 13, 1) é o referencial mais alto do amor social para o cristão e a cristã. Disso, se pode compreender que o Seu modo de governar o mundo e de amar as pessoas é a fonte e a inspiração do tipo de política que a humanidade precisa.

15) Cuidar para que o testemunho cristão não seja contradito, especialmente quando as opções partidárias dos católicos são diferentes umas das outras. As acusações de "excomunhão" e "heresia" e as insinuações de que os(as) que votam em determinados partidos estão em situação de "pecado grave" – portanto, de "condenação eterna" – não deixam entrever que os discípulos de Jesus são reconhecidos pelo amor que têm uns pelos outros (cf. Jo 13, 35). As atitudes dos cristãos católicos hoje confirmam a palavra que diz "vede como eles se amam" (*Apol.* XXXIX, 9[64])?

À vista do exposto, fica claro que ao católico é permitido inclinar-se politicamente mais à esquerda ou mais à direita, embora jamais extremadamente em nenhum dos casos. O comprometimento com qualquer causa exige um acurado discernimento e uma constante postura crítica (cf. CDSI, 573). Parafraseando Veríssimo[65], a quem é "de esquerda" pode

[64] TERTULIANO. *Apologetico.* Tradução de A. Resta Barrile. Bologna: Arnaldo Mondadori, 1992.

[65] VERÍSSIMO, Luís Fernando. *O mundo é bárbaro:* e o que nós temos a ver com isso. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.

até ocorrer que seja a favor do aborto e contra a pena de morte, ao passo que a quem é "de direita" ocorra ser contra o aborto do feto e favorável que o Estado tire a vida dele caso não tenha se tornado uma boa pessoa depois que nasceu. Ao católico, porém, nesse caso, não é suficiente ser "de direita" nem "de esquerda", já que a sua defesa integral da vida o impede, por coerência, de ser favorável seja ao aborto, seja à pena de morte, seja a diversas outras formas degradantes da vida, pois deve ter ciência de que a dignidade ontológica da pessoa humana jamais se perde, independentemente de qualquer situação (cf. DI[66], 7-9). Não é demais lembrar que:

> *Cabe ao cristão ter atenção e discernimento especiais em seu eventual compromisso em movimentos históricos nascidos de diversas ideologias que, por outro lado, são diferentes delas. De acordo com a doutrina de* Pacem in Terris *retomada em* Octogesima Adveniens*, não se pode identificar as teorias filosóficas falsas com os movimentos históricos originados nelas [...] O compromisso dos cristãos nesses movimentos, em todo caso, coloca para eles certas exigências de fidelidade perseverante que facilitarão seu papel evangelizador:*
>
> *a) Discernimento eclesial, em comunhão os pastores, segundo OA 4.*
>
> *b) Fortalecimento de sua identidade, nutrindo-a nas verdades da fé e sua explicitação na Doutrina ou Ensinamento Social da Igreja e o apoio de uma rica vida sacramental e de oração.*
>
> *c) Consciência crítica das dificuldades, limitações, possibilidades e valores destas convergências* (DPu, 554-557).

Por fim, a exigência de acurado discernimento e postura crítica constante ganha singular significado se existir a clareza de que o compromisso político das pessoas não se encerra com o voto dado a alguém nem com o fim do período eleitoral. O princípio da participação política é apresentado pela doutrina social da Igreja como uma obrigação cristã que exige uma incansável criatividade no uso dos instrumentos participativos atualmente disponíveis e também na elaboração de novas alternativas que se fizerem necessárias a partir das circunstâncias concretas (cf. CDSI, 189-191, 413-416). *Eleições livres; partidos políticos; plebiscitos; referendos; iniciativa popular; conselhos paritários e de participação*

[66] DICASTÉRIO PARA A DOUTRINA DA FÉ. *Dignitas infinita:* declaração sobre a dignidade humana. 2 abr. 2024. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20240402_dignitas-infinita_po.html. Acesso em: 10 maio 2024.

*social; conselhos de bairro; movimentos sociais; corpos intermédios e associações variadas; audiências públicas; consultas públicas; acompanhamento dos mandatos; reuniões da câmara legislativa (vereadores, deputados, senadores); debates e diálogos periódicos em comunidade; grupos de fé e política; acesso à informação, comprometidos com a busca de informação verdadeira, com conhecimento da confiabilidade das fontes e com a aversão a notícias falsas, inclusive daquelas que prejudicam o(a) candidato(a) que o(a) eleitor(a) tenha menos afinidade*; tudo isso são algumas das formas de participação política da qual um cristão e uma cristã católicos podem lançar mão para bem cumprirem suas obrigações de acompanhamento participativo constante dos rumos políticos de onde vivem e seguirem firmes no compromisso exigente de defender e de promover a dignidade integral de cada pessoa humana do planeta.

## Referências

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia.* Tradução de A. Bossi e Ivone C. Benedetti. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BENTO XVI. *Caritas in veritate:* carta encíclica sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade. 29 jun. 2009. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html. Acesso em: 10 maio 2024.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução Oficial da CNBB. Brasília: Edições CNBB, 2018.

BIGO, Pierre; ÁVILA, Fernando Bastos de. *Fé cristã e compromisso social:* elementos para uma reflexão sobre a América Latina à luz da doutrina social da Igreja. 2. ed. rev. e amp. São Paulo: Paulinas, 1983.

CALDEIRA, Rodrigo Coppe. *Os baluartes da tradição:* o conservadorismo católico brasileiro no Concílio Vaticano II. Curitiba: CRV, 2011.

CAMACHO, Ildefonso. *Doutrina social da Igreja:* abordagem histórica. Tradução de J. A. Ceschin. São Paulo: Loyola, 1995.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL [CNBB]. *Questões de bioética.* Estudos da CNBB: 98. Brasília: Edições CNBB, 2010.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL [CNBB]. *Vida: dom e compromisso I – fé cristã e opção preferencial pelos pobres.* Subsídios doutrinais: 12. Brasília: Edições CNBB, 2021.

CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ. *Notificação sobre a situação do "Índice" de Livros Proibidos.* 14 jun. 1966. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19660614_de-indicis-libr-prohib_po.html. Acesso em: 10 maio 2024.

CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ. *Dignitas Personae:* instrução sobre algumas questões de bioética. 8 set. 2008. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_po.html. Acesso em: 10 maio 2024.

CONSELHO DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E CARIBENHO [CELAM]. *Documento de Puebla.* A evangelização no presente e no futuro da América Latina. III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. 5. ed. Petrópolis: Vozes, [1979]1983.

DENZINGER, Heinrich. HÜNERMANN, Peter. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral.* 3. ed. São Paulo: Paulinas: Loyola, 2015.

DICASTÉRIO PARA A DOUTRINA DA FÉ. *Dignitas infinita:* declaração sobre a dignidade humana. 2 abr. 2024. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20240402_dignitas-infinita_po.html. Acesso em: 10 maio 2024.

DIMAS, Samuel. Ideologia. *In:* USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio (org.). *Dicionário de ciência da religião.* São Paulo: Paulinas: Loyola: Paulus: 2022.

ESTÊVÃO, Carlos Alberto Vilar. Dos direitos humanos no transumanismo: algumas reflexões. *Unijuí*, Ijuí, n. 12, jul./dez. 2018.

EXAME. Grupo lista partidos "perigosos" aos valores cristãos; veja. *Exame*, 15 set. 2014. Disponível em: https://exame.com/brasil/grupo-lista-partidos-perigosos-aos-valores-cristaos-veja/. Acesso em: 10 maio 2024.

FRANCISCO. *Evangelii gaudium:* exortação apostólica sobre o anúncio do evangelho no mundo atual. 24 nov. 2013. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/

papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Acesso em: 10 maio 2024.

FRANCISCO. *Laudato si':* carta encíclica sobre o cuidado da casa comum. 24 maio 2015. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Acesso em: 10 maio 2024.

FRANCISCO. *Amoris laetitia:* exortação apostólica pós-sinodal sobre o amor na família. 19 mar. 2016. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html. Acesso em: 10 maio 2024.

FRANCISCO. *Gaudete et exsultate:* exortação apostólica sobre a chamada à santidade no mundo atual.19 mar. 2018. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html. Acesso em: 10 maio 2024.

FRANCISCO. *Fratelli tutti:* carta encíclica sobre a fraternidade e a amizade social. 3 out. 2020. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html. Acesso em: 10 maio 2024.

FRANCISCO. *Laudade Deum:* exortação apostólica sobre a crise climática. 4 out. 2023. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/20231004-laudate-deum.html. Acesso em: 10 maio 2024.

FRANCISCO. *Spes non confundit:* bula de proclamação do jubileu ordinário de ano 2025. 9 maio 2024. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/bulls/documents/20240509_spes-non-confundit_bolla-giubileo2025.pdf. Acesso em: 10 maio 2024.

HAMMES, Érico. Transumanismo e Pós-Humanismo: uma aproximação ético-teológica. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 50, n. 3, p. 431-452, set./dez. 2018.

JOÃO PAULO II. *Sollicitudo rei socialis:* carta encíclica pelo vigésimo aniversário da Encíclica *Populorum progressio*. 30 dez. 1987. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html. Acesso em: 10 maio 2024.

JOÃO PAULO II. *Centesimus annus:* carta encíclica no centenário da *Rerum novarum.* 1º maio 1991. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html. Acesso em: 10 maio 2024.

JOÃO PAULO II. *Ecclesia in America:* exortação apostólica pós-sinodal sobre o encontro com Jesus Cristo vivo, caminho para a conversão, a comunhão e a solidariedade na América. 22 jan. 1999. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_22011999_ecclesia-in-america.html. Acesso em: 10 maio 2024.

JOÃO XXIII. *Mater et magistra:* carta encíclica sobre a recente evolução da questão social à luz da doutrina cristã. 15 maio 1961. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html. Acesso em: 10 maio 2024.

JOÃO XXIII. *Pacem in Terris:* carta encíclica sobre a paz de todos os povos na base da verdade, justiça, caridade e liberdade. 11 abr. 1963. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html. Acesso em: 10 maio 2024.

LEÃO XIII. *Rerum novarum:* carta encíclica sobre a condição dos operários. 15 maio 1891. Disponível em: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html. Acesso em: 10 maio 2024.

LODI DA CRUZ, Luiz Carlos. O doze fatais. *Pró-Vida*, Anápolis, 4 set. 2014. Disponível em: https://providaanapolis.org.br/doze-partidos-que-ameacam-o-futuro-do-pais-2/. Acesso em: 10 maio 2024.

MANNHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia.* Tradução de Sérgio Magalhães Santeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

MESSIAS, Elvis Rezende. Redescobrir a Doutrina Social da Igreja hoje: inspirações fundamentais a partir da *Pacem in Terris. Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 36, n. 1, p. 31-67, jan./abr., 2021.

MESSIAS, Elvis Rezende. *Pacem in Terris* 60 anos depois (1963-2023): atualidades e contribuições fundamentais. 4 abr. 2023a. *IHU online.* Disponível em: https://www.ihu.unisinos.br/627629. Acesso em: 10 maio 2024.

MESSIAS, Elvis Rezende. *Pacem in Terris*: 60 anos de uma encíclica atual, profunda e sempre válida. 14 abr. 2023b. *IHU online*. Disponível em: https://www.ihu.unisinos.br/627890-pacem-in-terris-60-anos-de--uma-%20enciclica-atual-profunda-e-sempre-valida. Acesso em: 10 maio 2024.

MESSIAS, Elvis Rezende. Da pedagogia do egoísmo à pedagogia da partilha. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 38, n. 3, p. 937-964, set./dez., 2023c.

MESSIAS, Elvis Rezende; CRUZ, Dom Pedro Cunha. *O evangelho social:* manual básico de Doutrina Social da Igreja. São Paulo: Paulus, 2020.

MESSIAS, Elvis Rezende; MAÇANEIRO, Marcial. O católico e o dilema da opção partidária à luz da Doutrina Social da Igreja. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 79, n. 314, p. 637-662, set./dez. 2019.

MONDIN, Battista. *Dicionário enciclopédico do pensamento de Santo Tomás de Aquino*. Tradução de Fr. André Luiz Boccato de Almeida *et al*. São Paulo: Loyola, 2023.

MORIN, Edgar. *O método 4:* as ideias: habitat, vida, costumes, organização. 6. ed. Tradução de Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2011.

MORIN, Edgar. *O método 5:* humanidade da humanidade. 5. ed. Tradução de Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2012.

MORIN, Edgar. *O método 3:* o conhecimento do conhecimento. 5. ed. Tradução de Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2015.

PASSOS, João Décio. Vale a pena relembrar. A transmissão da fé: permanências e mudanças. *Ciberteologia*, São Paulo, n. 54, p. 61-73, 2017.

PASSOS, João Décio. *A força do passado na fraqueza do presente:* o tradicionalismo e suas expressões. São Paulo: Paulinas, 2020.

PAULO VI. *Populorum progressio:* carta encíclica sobre o desenvolvimento dos povos. 26 mar. 1967. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html. Acesso em: 10 maio 2024.

PAULO VI. *Octogesima adveniens:* carta apostólica por ocasião do 80º aniversário da Encíclica *Rerum novarum*. 14 maio 1971. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_letters/documents/

hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html. Acesso em: 10 maio 2024.

PESSINI, Leocir. Bioética e o desafio do transumanismo: ideologia ou utopia, ameaça ou esperança? *Bioética*, Brasília, v. 14, n. 2, p. 125-142, 2006.

PIO XI. *Quadragesimo anno:* carta encíclica sobre a restauração e aperfeiçoamento da ordem social em conformidade com a lei evangélica no 40º aniversário da encíclica de Leão XIII *Rerum novarum*. 15 maio 1931. Disponível em: https://www.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html. Acesso em: 10 maio 2024.

PIO XI. *Non abbiamo bisogno:* carta encíclica sobre o fascismo e a ação católica. 29 jun. 1931. Disponível em: https://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310629_non-abbiamo-bisogno.html. Acesso em: 10 maio 2024.

PIO XI. *Mit brennender sorge:* carta encíclica sobre a situação da Igreja no *reich* alemão. 14 mar. 1937. Disponível em: https://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_14031937_mit-brennender-sorge.html. Acesso em: 10 maio 2024.

PIO XI. *Divini Redemptoris:* carta encíclica sobre o comunismo ateu. 19 mar. 1937. Disponível em: https://www.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html. Acesso em: 10 maio 2024.

PONTIFÍCIO CONSELHO "JUSTIÇA E PAZ". *Compêndio da doutrina social da Igreja*. Tradução da CNBB. São Paulo: Paulinas, 2005.

PROVÍNCIA ECLESIÁSTICA DE POUSO ALEGRE. *Cartilha de orientação política:* eleições municipais 2024. 9 ago. 2024. Disponível em: https://guaxupe.org.br/wp-content/uploads/2024/08/CARTILHA-DE-ORIENTACAO-POLITICA-ELEICOES-MUNICIPAIS-2024-1.pdf. Acesso em: 17 set. 2024.

SANTA SÉ. *Catecismo da Igreja Católica.* Edição típica vaticana. 5. ed. Brasília: Edições CNBB, 2022.

SGRECCIA, Elio. *Manual de Bioética:* fundamentos e ética biomédica. São Paulo: Loyola, 1996.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. *Dicionário de conceitos históricos.* 2. ed. São Paulo: Contexto, 2009

SILVEIRA, Emerson José Sena da; MORAES JR., Manoel Ribeiro de (org.). *Religião, política e espaço público:* discussões teóricas e investigações empíricas. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

TEMPLÁRIO DE MARIA. Alerta a todos os cristãos em tempo de eleições: como um cristão deve votar? *Templário de Maria*, 15 nov. 2020. Disponível em: https://templariodemaria.com/alerta-a-todos-os-cristaos-em-tempo-de-eleicoes/. Acesso em: 10 maio 2024.

TERTULIANO. *Apologetico.* Tradução de A. Resta Barrile. Bologna: Arnaldo Mondadori, 1992.

TOMÁS DE AQUINO. Questão 13, artigo 1. *In:* AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica:* I-II Parte, Questões 49-114. Vol. IV. Tradução de Carlos Josaphat Pinto de Oliveira *et al.* 2. ed. São Paulo: Loyola, 2010.

VASCONCELLOS, Hygino. É falso que católicos que votam em partido comunista são excomungados. *UOL Confere*, 11 out. 2022. Disponível em: https://noticias.uol.com.br/confere/ultimas-noticias/2022/10/11/e-falso-que-catolicos-que-votam-em-partido-comunista-sao-excomungados.htm. Acesso em: 10 maio 2024.

VATICANO II. *Gaudium et spes:* constituição pastoral sobre a Igreja no mundo atual. 7 dez. 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html. Acesso em: 10 maio 2024.

VERÍSSIMO, Luís Fernando. *O mundo é bárbaro:* e o que nós temos a ver com isso. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ZANOTTO, Gizele; CALDEIRA, Rodrigo Coppe. Facetas do tradicionalismo católico. *Revista Brasileira de História das Religiões*, São Paulo, v. 16, p. 03-06, 2014.

Encontros Teológicos adere a uma Licença Creative Commons – Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional.

# As experiências narradas pelas agentes da Pastoral da Saúde: significados, desafios e potencialidades

## Experiences narrated by Health Pastoral agents: meanings, challenges and potential

*Tiago Pedrozo Romancini*[*]
UNAERP-SP

*Giovanna Cabral Doricci*[**]
UNAERP-SP

*Karina de Melo Conte*[***]
UNAERP-SP

*Luiz Roberto Marquezi Ferro*[****]
UNIP-SP

Recebido em: *28/06/2024*. Aceito em: *14/11/2024*.

* Mestre em Saúde e Educação (Universidade de Ribeirão Preto, UNAERP, 2023). Especialização em Teologia e o Pensamento Religioso (Faculdade Metropolitana do Estado de São Paulo, FAMEESP, 2021). Bacharel em Teologia (Associação Faculdade de Ribeirão Preto, AFARP, 2017). Assessor Paroquial da Pastoral da Saúde.
E-mail: tiago.romancini@sou.unaerp.edu.br.

** Doutora em Psicologia (USP, 2018). Docente no Programa de Pós-Graduação Strictu Sensu em Saúde e Educação (Universidade de Ribeirão Preto, UNAERP).
E-mail: gdoricci@unaerp.br.

*** Doutora em Educação (Universidade de São Paulo, USP, 2013). Docente no Programa de Pós-Graduação Strictu Sensu em Saúde e Educação (Universidade de Ribeirão Preto, UNAERP).
E-mail: kconte@unaerp.br

**** Doutor em Psicologia (Universidade Metodista, São Paulo, 2021). Docente no Curso de Graduação em Psicologia (Universidade Paulista, UNIP).
E-mail: luiz315@hotmail.com.

Artigos Diversos

**Resumo:** *Neste artigo apresentamos os resultados de um estudo realizado com a Pastoral da Saúde, da Paróquia Nossa Senhora da Piedade, de Altinópolis (SP). A realização desta pesquisa foi aprovada pelo Comitê de Ética, da Universidade de Ribeirão Preto – UNAERP, sob o Certificado de Apresentação para Apreciação Ética – CAAE 57983122.2.0000.5498. A Pastoral da Saúde é um grupo de serviço presente nas comunidades eclesiais, formado por voluntários que desejam trabalhar com os enfermos. Para esta pesquisa de natureza qualitativa usamos do grupo focal como técnica de coleta de dados, ou seja, uma entrevista coletiva abordando as mesmas perguntas para todos os entrevistados. Em tal estudo, buscamos compreender as atividades desenvolvidas por este grupo; os significados sobre as ações que realizam atribuídos pelas agentes da pastoral; e por fim, a identificação dos desafios enfrentados pela equipe e dos aspectos potencializadores presentes no grupo, a fim de, planejamento de atividades futuras para o grupo. Como resultados apresentamos três tópicos relacionados à descrição das atividades; três tópicos referentes aos desafios e um tópico sobre os aspectos potencializadores. Por fim, a partir dos achados em campo, julgamos pertinente oferecer ao grupo condições de aprimorar suas atividades futuras, com a possibilidade de organizar encontros de formação sobre o Sistema Único de Saúde (SUS), estilo de vida saudável e treinamento de escuta.*

**Palavras-chave:** *Igreja Católica Apostólica Romana; Pastoral da Saúde; grupo focal.*

**Abstract:** *In this article we present the results of a study carried out with the Pastoral da Saúde, of the Paróquia Nossa Senhora da Piedade, in Altinópolis (SP). The carrying out of this research was approved by the Ethics Committee of the University of Ribeirão Preto – UNAERP, under the Certificate of Presentation for Ethical Appreciation – CAAE 57983122.2.0000.5498. Pastoral da Saúde is a service group present in ecclesiastical communities, made up of volunteers who wish to work with the sick. For this qualitative research we used the focus group as a data collection technique, that is, a collective interview addressing the same questions for all interviewees. In this study, we sought to understand the activities carried out by this group; the meanings of the actions they carry out attributed by pastoral agents; and finally, the identification of the challenges faced by the team and the potential aspects present in the group, in order to plan future activities for the group. As results we present three topics related to the description of activities; three topics referring to challenges and one topic about enhancing aspects. Finally, based on the findings in the field, we considered it pertinent to offer the group conditions to improve their future activities, with the possibility of organizing training meetings on the Unified Health System (SUS), healthy lifestyle and listening training.*

**Keywords:** *Roman Catholic Church; Health Pastoral; focus group.*

## 1 Introdução

A Pastoral da Saúde (PS) refere-se à ação da Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR) no setor da saúde, com o objetivo de reve-

lar a ternura divina para com aqueles que se encontram em situação de sofrimento. A PS é uma sociedade cívico-religiosa sem fins lucrativos, que teve o seu reconhecimento oficial no dia 09 de maio de 1986, pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB, 2011, p. 94).

Segundo Martins (2010), no capítulo 10, do Evangelho de João, Jesus afirmou ser o Bom Pastor. Ele utilizou dessa imagem do pastor com as ovelhas para falar sobre a sua relação com os seus discípulos e com todo o povo. Além disso, nos evangelhos, encontramos a compaixão de Jesus para com os enfermos e o seu pedido para que os seus seguidores cuidassem desse grupo de pessoas, e não somente dele, mas, de todos os sofredores.

Assim, seguindo o mandato do seu Mestre, a Igreja Católica organizou as suas pastorais, de maneira a melhor atender as necessidades das pessoas em cada momento. Por exemplo, existem pastorais para cada área especifica, como a Pastoral da Criança, a Pastoral Carcerária, a Pastoral dos Migrantes, a Pastoral Juvenil, a PS, etc. (Martins, 2010).

De acordo com a CNBB (2011, p. 93), o objetivo geral da PS é: "Promover, educar, prevenir, cuidar, recuperar, defender e celebrar a vida ou promover ações em prol da vida saudável e plena de todo o povo de Deus".

Os bispos católicos propõem três dimensões norteadoras para os trabalhos da PS: 1) dimensão solidária: os agentes da pastoral devem oferecer um apoio solidário ao enfermo para que esse possa sentir o conforto que vem de Deus; 2) dimensão comunitária: cada unidade da PS pode promover a educação para a saúde, por exemplo, realizando encontros de formação sobre estilos de vida saudáveis; e por fim, 3) dimensão político-institucional, refere-se a missão da PS em conscientizar os cidadãos brasileiros sobre seus direitos e deveres frente ao Sistema Único de Saúde (SUS) (CNBB, 2011).

Na cidade de Altinópolis (SP), a PS é vinculada à Paróquia Nossa Senhora da Piedade (PNSP). Nesta comunidade, a Pastoral realiza visitas aos enfermos que hoje não frequentam mais a Igreja; visitas aos enfermos internados no hospital do município; ajuda Material aos necessitados; e por fim, a celebração da Eucaristia com Doentes, em comemoração à Festa do Natal.

Em tal estudo, tivemos como objetivo geral, identificar as experiências relatadas pelas voluntárias dessa equipe. Com relação aos objetivos

específicos, o anseio de descobrir os significados para cada participante do grupo sobre os trabalhos desenvolvidos; mapear os desafios enfrentados pela Pastoral no dia a dia; e por fim, identificar as potencialidades para aprimorar os serviços deste ministério.

## 2 Desenvolvimento

### 2.1 Método

A Pesquisa realizada, cujos resultados apresentaremos neste artigo, foi de abordagem qualitativa. Segundo (GIBBS, 2009, p. 8), uma pesquisa qualitativa é adequada, quando há o anseio do pesquisador em descobrir o modo como as pessoas constroem o mundo que as cerca, o que está lhes acontecendo e o sentido por elas atribuídos frente ao que realizam.

#### *2.1.1 População*

A população participante desta pesquisa foi composta por 13 agentes voluntárias da PS. Apresentamos abaixo uma tabela com alguns dados das participantes da PS. Com o intuito de resguardar suas identidades, indicamos a letra P seguida de uma numeração para cada participante (Quadro 1).

Quadro 1 – Agentes da Pastoral da Saúde da Paróquia Nossa Senhora da Piedade

| Participante | Idade | Atuação | Tempo na PS |
|---|---|---|---|
| P1 | 75 anos | Dona do Lar | 31 anos |
| P2 | 65 anos | Dona do Lar | 2 anos e 6 meses |
| P3 | 56 anos | Dona do Lar | 3 anos |
| P4 | 67 anos | Dona do Lar | 11 anos |
| P5 | 64 anos | Dona do Lar | 2 anos |
| P6 | 61 anos | Dona do Lar | 4 anos |
| P7 | 84 anos | Dona do Lar | 23 anos |
| P8 | 87 anos | Dona do Lar | 28 anos |
| P9 | 67 anos | Dona do Lar | 3 anos |
| P10 | 61 anos | Dona do Lar | 3 anos |
| P11 | 53 anos | Técnica em Enfermagem | 4 anos |
| P12 | 68 anos | Dona do Lar | 2 anos |
| P13 | 62 anos | Dona do Lar | 4 anos e 6 meses |

Fonte: Elaborado pelo autor (2023).

### *2.1.2 Técnica de coleta de dados*

O grupo focal é uma modalidade de entrevista, na qual o pesquisador reúne num mesmo local e por um tempo, uma certa quantidade de indivíduos, a fim de, obter deles informações consideradas essenciais para a compreensão de um determinado fenômeno. O uso da expressão "focal", refere-se ao fato de o grupo ter como característica a mobilização dos participantes para realizarem a mesma ação, no caso de uma entrevista, o diálogo de todos sobre um mesmo assunto (Oliveira, 2023).

Para a autora Kind (2004), os grupos focais se servem da interação entre as pessoas, assim, no momento do diálogo, o relato de um indivíduo pode estimular nos outros membros do grupo, o surgimento de novos relatos, em tons de concordância, divergência e ou acréscimos. É uma técnica de pesquisa adequada, quando há o desejo de conhecer aspectos comuns para um mesmo grupo de pessoas.

### *2.1.3 Procedimento e instrumento para coleta de dados*

O grupo focal foi realizado no dia 22 de dezembro de 2022, das 15h até 17h, nas dependências da PNSP. Ao usar o grupo focal como instrumento de coleta de dados, o moderador do grupo cria um roteiro com as perguntas que julgar necessárias para atender aos seus objetivos na pesquisa (Costa, 2020).

Assim, no encontro, a moderadora do grupo realizou as seguintes perguntas: 1) Quais as ações vocês realizam enquanto pastoral? 2) Como vocês descrevem o próprio trabalho? 3) Quais os desafios enfrentados pelo grupo? 4) Quais os aspectos que podem potencializar os trabalhos do grupo?

No decorrer do grupo focal foram surgindo outras perguntas, por exemplo: 1) Vocês lidaram com doentes em situações terminais? 2) Vocês possuem treinamento para a escuta? 3) Vocês realizam trabalhos com as famílias? 4) Vocês conhecem sobre o SUS? 5) Vocês conhecem os direitos do cidadão? 6) Vocês possuem encontros de formação sobre estilo de vida saudável?

### *2.1.4 Análise dos dados*

A análise de dados nesse estudo foi executada segundo as 4 etapas presentes na obra de Minayo (2014). A primeira delas consistiu na

observação das palavras, adjetivos e frases usados pelas entrevistadas, buscando nelas aspectos relacionados aos mais diversos contextos existentes. A segunda etapa foi marcada pela criação das gavetas ou unidades temáticas, que consistiu em recortar as partes da entrevista total e abrigá-las em compartimentos específicos, como profissão, tempos diferentes, gênero e outros. A terceira etapa consistiu na releitura do material presente nas gavetas e a criação de tópicos trazendo as principais ideias que os participantes quiseram manifestar. A quarta etapa consistiu na produção da obra final, com a apresentação do método e dos resultados da pesquisa, seja por dissertação, seja por artigo.

Nosso primeiro contato com os dados coletados foi a realização da transcrição. Em seguida, identificamos as respostas dos entrevistados diante dos itens do temário. Com relação às atividades desenvolvidas pela pastoral, encontramos um total de 6 relatos (falas das participantes 1, 10, 6, 9, 8, e 13); com relação às experiências vividas no exercício das atribuições, encontramos um total de 10 relatos (falas das participantes 1, 5, 4, 10, 1, 1, 4, 10, 11 e 1); com relação aos significados, mais 8 relatos (falas das participantes 9, 4, 6, 13, 11, 1, 4 e 13); com relação aos desafios, encontramos 10 relatos (falas das participantes 9, 1, 11, 6, 8, 11, 10, 10, 4 e 9); por fim, diante do item aspectos potencializadores, nenhum relato. Apesar disso, a partir de outras perguntas feitas pela moderadora e de dois relatos das agentes (falas das participantes 11 e 13), conseguimos intuir tais aspectos que serão apresentados na seção de Resultados.

Após a identificação das respostas, num primeiro momento realizamos a observação das palavras, adjetivos e frases usadas pelas participantes presentes no universo religioso e criamos o Quadro 2.

Quadro 2 – Exemplos de palavras, adjetivos e frases utilizados pelas participantes

| | |
|---|---|
| **Palavras (Item Atividades)** | Visita e Oração (P1 e P10); Acolhimento (P10); Servir (P4); Família (P1 e P4); Oração (P5); Recompensa, Gratidão, Dom e Pessoa (P6); Casa e Paz (P4), Espírito, Jesus e Conforto (P13); Humano e Divino (P11) e Caridade (P9). |
| **Palavras (Item Desafios)** | Asseio, Limpeza, Banho e Desafio (P9); Família, Levantamento e Microáreas (P11); Rejeição, Foco e Físico (P10). |
| **Adjetivos (Item Atividades)** | Gratificante (P13) e Agraciada (P11). |
| **Adjetivos (Item Desafios)** | Dividida, Desestruturada (P11); Perdida (P10); e Grande (P4). |

| | |
|---|---|
| **Frases (Item Atividades)** | Que a Paz fica contigo (P1); Assistência Religiosa (P1); Deus recompensa (P6); Viver o Dom que Deus deu (P6); e Ser Cristão, Vontade de Deus e Louvado Seja Deus (P13) |
| **Frases (Item Desafios)** | Palavra Amiga, Palavra de Carinho (P1); Família Dividida, Família Desestruturada, Agente Comunitário de Saúde (P11); Dar um suporte (P6); Trabalho de Acolhimento (P10); e Desafio muito grande (P4) |

Fonte: Elaborado pelo autor (2023).

Na segunda etapa da análise de dados diante do item atividades desenvolvidas pela pastoral, criamos 5 gavetas ou unidades temáticas: a) ações desenvolvidas pela pastoral; b) experiências vividas no exercício das atividades; c) significados de tais ações para as integrantes do grupo; d) resposta oferecida por uma técnica de enfermagem; e por fim, e) épocas históricas diferentes. Trazemos alguns desses relatos no Quadro 3.

Quadro 3 – Relatos presentes nas várias gavetas sobre as atividades da pastoral

| | |
|---|---|
| **Primeira Gaveta** | P1: "O nosso trabalho tem que fazer visita com os doentes, né? Perguntando se precisa de alguma coisa e fazemos as nossas orações junto com os doentes". |
| **Segunda Gaveta** | P4: "Eu visito uma senhorinha de 90 anos, que reclama de dor pra todo o lado. Eu chego lá ela me diz 'Ah bem, não tô nada boa, tá doendo não sei na onde'. 'Calma, dona E., tudo tem a sua hora, vamos rezar pra Deus nos ajudar!'". |
| **Terceira Gaveta** | P9: "A gente que se sente valorizada, né? Visitando o doente, né? Eu me sinto valorizada, tô fazendo uma boa obra, né? Uma caridade, eu me sinto assim". |
| **Quarta Gaveta** | P11: "É levar Deus à saúde, porque o, o humano vai até um certo ponto, tem horas que só Deus, pra poder curar. Porque não é pedir só pra pessoa sarar, mas pedir pra Deus levar ele em paz". |
| **Quinta Gaveta** | P8: "A gente tinha que ajudar às vezes dar banho no paciente quando eu comecei, até que foi melhorando a situação. Foi uma época muito difícil, que exigia muito de quem estava na pastoral. Eu enfrentei essa época". |

Fonte: Elaborado pelo autor (2023).

Na segunda etapa, do item desafios para a pastoral, criamos 4 gavetas: a) gaveta com desafios a partir de situações particulares; b) gaveta com desafios coletivos; c) gaveta com desafios apontados pelo Técnico de Enfermagem; e por fim, d) gaveta com desafios relacionados as situações vividas pela agente dentro da própria família. Trazemos exemplos desses tipos de relatos no Quadro 4.

Quadro 4 – Exemplos de relatos presentes nas gavetas sobre os desafios para a pastoral

| | |
|---|---|
| **Primeira Gaveta** | P6: "É um desafio pra mim, porque a gente fica com dúvida, né? Às vez eu vou, não vou ser bem aceita, né? E se a gente não vai às vezes a pessoa cobra "Uai a pastoral da saúde não vem", né?". |
| **Segunda Gaveta** | P10: "Penso num trabalho de acolhimento para a família, porque quando a pessoa tá doente o foco é ele". |
| **Terceira Gaveta** | P11: "Um outro desafio que eu acho é assim, a gente fazer um, um levantamento dos doentes junto aos Agentes Comunitários de Saúde". |
| **Quarta Gaveta** | P4: "Eu tô com uma irmã que tá com um problema muito sério no coração e ela mora um pouquinho longe, e então, eu vou muito pouco lá. E ontem não deu tempo de ligar pra ela. Hoje a hora que eu liguei, ela falou assim 'Não, a igreja e levar comunhão é mais importante pra você do que eu'". |

Fonte: Elaborado pelo autor (2023).

Por fim, na terceira etapa da análise de dados do item atividades desenvolvidas pela pastoral, após sucessivas releituras do conteúdo, reagrupamos o material nos seguintes tópicos: 1) atividades realizadas pela PS da PNSP desde o começo até os dias de hoje; 2) experiências vividas na pastoral; e 3) percepções presentes nas agentes sobre os serviços que realizam. Por sua vez, diante do item desafios, criamos os seguintes tópicos: 1) situações vividas pelos agentes de modo individual; 2) desafios para a PS enquanto grupo; e por fim; 3) situações de doenças na própria família da agente de pastoral.

## 2.2 Resultados

Segundo Minayo (2014), ao final da terceira etapa que prevê a criação dos tópicos, convém ao pesquisador criar um quadro, no qual apresente as respostas oferecidas pelos participantes diante do temário. Desse modo, criamos quadros com duas colunas, em uma delas colocamos as perguntas, e na outra, as respostas oferecidas pelos participantes da pesquisa. Além de 6 quadros (Quadros de 5 a 10) em forma de perguntas e respostas, teremos um quadro para apresentar os aspectos que julgamos ser potencializadores para a PS.

O Quadro 5 aborda as ações realizadas pela PS em sua atuação na comunidade paroquial de Altinópolis. Nos relatos apareceram: a visita aos doentes (P1, P10, P9); oração pelos doentes (P1, P10); oração com os doentes (P1); missa com os enfermos no Natal (P10); acolhimento

dos doentes (P10); ajuda material (P9); levar conforto (P6); nas origens da pastoral, dar banho nos enfermos, orientar as famílias a procurarem a rede de saúde e nem todos aceitavam (P8); e por fim, visitar os idosos abandonados (P13).

Quadro 5 – Atividades realizadas pela Pastoral da Saúde na PNSP

| Pergunta | Respostas |
|---|---|
| Mod: "Qual que é o trabalho que é feito pela pastoral?". | P1: "O nosso trabalho tem que fazer visita com os doentes, né? Fazemos as nossas orações junto com eles. E hoje reza o terço na igreja, todas terça-feira, por todos os que estão acamados".<br>P10: "A única coisa que eu queria acrescentar é que uma vez por ano, no final do ano também, a gente organiza a missa dos doentes".<br>P 6: "E nas visitas gente vai sentindo que a nossa comunidade tem muita gente doente que já não guenta mais ir na igreja, então, a gente procura levar um pouco de conforto pra eles, né?".<br>P 9: "Além da visita, né? É, procurar ajudar na medida do possível, né? Porque as vezes a pessoa tá precisando de fralda mesmo, remédio.<br>P8: "Antes a gente tinha que ajudar às dar banho no paciente. As pessoas também não dava oportunidade. E dizer as pessoas 'Não podemos cuidar aqui, precisamos ir pro hospital'. Então, isso era muito difícil".<br>P 13: "Visitar, principalmente os idosos que não tem com quem conversar. Então, quando a gente faz uma visita, uma palavrinha que a gente dá, eles ficam na maior felicidade, né?". |

Fonte: Elaborado pelo autor (2023).

Ainda no contexto marcado por perguntas usadas pela moderadora, a fim de conhecer os trabalhos realizados pela PS, apresentamos o Quadro 6. Nesses relatos encontramos: na visita no hospital há o contato com a família e negação da visita por diversidade de religião (P1); pessoa de outra religião que pediu visita (P5); encontro com doente no hospital e que faleceu após a oração (P4); os trabalhos são mais concentrados com os enfermos (P10); descrição de como ocorrem as visitas (P1); falecimento de outras agentes da pastoral (P1); visita a uma idosa de 90 anos com muitas dores (P4); visita a uma pessoa que pediu ajuda de 15 mil para tratamento particular (P10); encaminha pessoas que lhe pedem ajuda ao CRAS (P11); e, por fim, chamada a ir de acompanhante em consulta de retorno (P1).

Quadro 6 – Diversas experiências vividas pelas agentes

| Perguntas | Respostas |
|---|---|
| Mod: “E a família, como é no trabalho da pastoral? No hospital, vocês têm o contato mais com o enfermo ou com a família?”. | P1: “Quando vai nas casas às vezes sempre tem alguém da família. A gente tem contato sim. No hospital, geralmente, tem sempre um acompanhante, da família. A gente chega e pergunta: ‘Nós somos da pastoral, aceita a nossa oração?’ Tem vezes que já aconteceu de falar que não sou católico! E aí, a gente fala ‘Que a paz fica contigo e que Jesus te proteja’”. |
| Mod: “ E Essa experiência de a pessoa não aceitar por que é de outra religião?”. | P5: “Não! Ontem na missa, até eu conheço ela, ela participava muito do grupo de oração, e hoje está em outra igreja, aí o tio do marido tá acamado, aí ela perguntou: “se a gente não pode ir lá fazer uma visita?”. |
| Mod: “Já tiveram essa experiência, um enfermo em fase final?” | P4: “Foi no hospital, Nós cabamo de sair, ele faleceu. Foi na hora de ir embora. Aí eu peguei e rezei nos pé dele e falei pra Deus levar ele em paz, pra ele seguir em paz. Foi, aconteceu uma vez sim, mas foi no hospital. Nós nunca enfrentamo nas casas”. |
| Mod: “Vocês têm algum trabalho com a família? | P 10: “A gente não foca assim na família, o nosso foco é mais no doente. E eu acho também que seria um desafio pra gente”. |
| Mod: “Como é escutar o enfermo? É, vocês têm algum treino pra ouvir o doente? Vocês chegam, se apresentam?”. | P1: “E nós chegamos, nos apresentamos ‘Nós somos da pastoral, viemos fazer uma visitinha’ e a gente ouve bem mais do que a gente fala. A gente pergunta se tá precisando de alguma coisa? Se tá medicado? Aí pergunta se aceita a oração? Não ficamo muito tempo. Às vezes quando é uma pessoa mais íntima, a gente fica mais. Então é 15, 20 minutos no máximo essa visita”. |
| Mod: “Fala P1”. | P1: “E tem pessoas da pastoral que já faleceram. E nós, eu já perdi, a pastoral já perdeu. Eu contei outro dia, oito pessoas que já partiram”. |
| Mod: “Fala P4”. | P4: “Eu visito uma senhorinha de 90 anos, que reclama de dor pra todo o lado. Eu chego lá ela me diz ‘Ah bem, não tô nada boa, tá doendo não sei na onde’. ‘Calma, dona Emília, tudo tem a sua hora, vamos rezar pra Deus nos ajudar!’”. |
| Mod: “Vocês já viveram essa experiência de alguém pedir algum ‘Ó, tô precisando de tal remédio, tô precisando de fralda?’” | P10: “Uma vez, a doente tava fazendo uma vaquinha pra fazer uma cirurgia, 15 mil, ela fazia o tratamento no Hospital das Clínicas (HC), mas ela queria fazer uma consulta particular porque ela tava duvidando do diagnóstico”.<br>P11: “Eu já aconteceu comigo, mas mais dentro da enfermagem, que eu sou auxiliar técnica. E então eu oriento sempre procurar o CRAS”. |
| Mod: “P1” | P1: “Uma vez a Z. ficou internada e quando era pra ir lá, no HC, o médico disse: “cê num pode acompanhar a Z?’. Eu ia cinco horas, né? Naquela época não era ambulância, era uma perua”. |

Fonte: Elaborado pelo autor (2023).

Agora apresentamos o Quadro 7, contendo os significados das ações para cada uma das participantes da pastoral. Nesse quadro encontramos: sentir-se valorizada por fazer boa obra (P9); a pastoral ajudou

a pessoa a mudar o próprio estilo de vida (P4); é uma forma de viver o dom que Deus deu a pessoa (P6); fazer algo para Deus e a recompensa vem dele, algo que traz paz (P13); um trabalho que une o humano, o divino e a parte medicamentosa (P11); um trabalho importantíssimo e felicidade por ver os esforços das companheiras (P1); amor pela pastoral (P1 e P4); e, por fim, um trabalho que é uma benção (P13).

Quadro 7 – Os significados para as agentes sobre os serviços que realizam

| Perguntas | Respostas |
|---|---|
| Mod: "Vocês consideram, assim, que é um serviço valorizado? Não é? É um serviço que é reconhecido? Não é? Como é que vocês veem pra vocês e pra família? | P9: "Eu me sinto valorizada, tô fazendo uma boa obra, né? Uma caridade, eu me sinto assim".<br>P4: "Então, pra mim, foi muito bom, pro meu estilo de vida, eu aprendi muito, cê entendeu? Eu era muito rebelde, muito assim, nervosa, essas coisas. Então, pra mim, foi ótimo".<br>P6: "A gente pensa assim, só Deus nos dá a recompensa, né? É só dele que a gente espera, a gratidão, porque se ele dá esse dom pra gente, se a gente pode e deve fazer essas visita, tem que fazer né?".<br>P13: "É, a gente se sente valorizado. Como cristão, né? E a gente sente gratificante, né? A gente tem que pensar assim: 'Deus tá vendo, Deus tá me valorizando, né? Eu tô fazendo a vontade de Deus? Eu tô fazendo aquilo que Jesus pediu né?' Pra ficar em paz, né?".<br>P11: "Pra mim, o trabalho da pastoral é você unir a parte humana, a parte medicamentosa com a parte espiritual. É você unir o humano com o espiritual, com Deus".<br>P1: "Ela é importantíssima mesmo! E eu me sinto muito orgulhosa pela união que nós temos. Então, eu acho importante a pastoral, né? Porque eu moro dentro da igreja, mas tem muitas companheira aqui que vai de pé, sol quente, com chuva, quando poderia tá em casa dormindo, nesse mundão. Eu acho que a pastoral é tudo, eu amo!".<br>P4: Eu também amo!<br>P13: "Então, eu vou visitar com a minha mãezinha, né? Que já tá com 86 anos, que é do apostolado da oração. Então, vai nóis duas, sabe? Fazer a visita! Então, é muito gratificante mesmo, né? Porque aí a gente visita em duas pastoral, da pastoral da saúde e do apostolado. É uma benção, louvado seja Deus". |

Fonte: Elaborado pelo autor (2023).

No Quadro 8, apresentamos os desafios a partir de situações vividas individualmente por cada uma das agentes. Nesse quadro apareceram: visitar uma família que precisa de limpeza, contudo, não a solicitam (P9); visitar alguém que depois reclamou (P1); famílias divididas (P11); e por fim, o desafio de ir e não ser acolhida e não ir e ser cobrada (P6).

Quadro 8 – Desafios a partir de situações vividas pelos agentes de modo individual

| Perguntas | Respostas |
|---|---|
| Mod: “Ah, eu fiquei pensando aqui, qual que é o maior desafio para as mais velhas e para as mais novas? | P9: “Olha, eu tô visitando uma família, que mora dois irmãos. Então, eles tão precisando de asseio, de uma limpeza, e um deles é assim muito fechado. Então, eu fico vendo assim, eu falo ‘meu Deus, mas que que eu posso fazer pra esse povo?’, Eles precisam de um asseio, mas, como é que cê entra numa casa assim? Então, tá complicado! É um desafio!”. |
| Mod: “ Há, o desafio de adentrar na família?” | P1: “Sim. Nós fomos fazer visita numa casa e fomos recebidas. Quando a gente veio embora, ele falou para a mulher e para a empregada: ‘Eu não quero mais receber visita dessas velhas não’. Mas, como a gente não sabia, a pouco tempo a mulher teve um infarto, e nós voltamos a fazer visita, aí ele tornou a dizer: ‘Mas, eu não acredito que essas mulheres estão aqui me incomodando de novo eu vou jogar um balde de água quente nelas’. Ai a moça que trabalhava lá contou para uma de nós, ‘ele não quer mais’”.<br>P11: “Aí eu acredito que nesse ponto que as meninas colocou, a família. Porque as famílias hoje elas tão muito divididas. Tipo assim, dois, três é de uma religião; dois, três é de outra; dois, três é ateu; dois, três é católico”.<br>P6: “Na minha rua, então, veio a falecer um vizinho da gente e a gente foi, lá, né? Tentar dar um suporte, eu ajudei assim, levar ele pro hospital, daí ele foi pro hospital e ele internou lá assim umas 10 horas, meio dia ele faleceu. E daí, a família veio embora pra casa e eu fui pra conversar com a mulher, a filha dela disse ‘não, minha mãe não quer, não vai receber visita agora não, minha mãe tá muito triste, tá muito chorona e você volta outra hora’”. |
| Mod: “Isso é um desafio pra você?” | P6: “É um desafio, porque a gente fica com dúvida, ás vez eu vou, não vou ser bem aceita, né? E se a gente não vai às vezes a pessoa cobra “Uai a pastoral da saúde não vem”, né? “Fazer uma visita, dá um, uma força”. |

Fonte: Elaborado pelo autor (2023).

No Quadro 9, apresentamos os desafios para a PS enquanto grupo de serviço dentro da comunidade local. Nesse quadro apareceram: o desafio de focar a família feito nos anos 70 (P8); fazer um levantamento dos doentes junto aos agentes comunitários de saúde (P11); e a agente que perdeu o esposo e sentiu que o trabalho era focado no doente e não nos familiares (P10).

Quadro 9 – Desafios para a Pastoral da Saúde enquanto todo o grupo

| Perguntas | Respostas |
|---|---|
| Mod: "Vamo ouvir as outras pessoas, quem gostaria de falar? P8, que já tá 50 anos, tem mais desafio?" | P8: A gente aprende, você vai fazer uma visita, às vezes você vai aprender com aquela pessoa. Eu acho que lá em 75, uma vez, a pastoral da saúde fez um desafio, além do paciente em alta, também trabalhar com a família. Mas, nem toda família, recebe a gente! Então, isto é um desafio que a gente tem. Eu acho!".<br>P11: "Um outro desafio que eu acho é assim, a gente fazer um, um levantamento. A gente tá indo trabalhar junto com o agente comunitário de saúde, porque eles sabem quem está doente e quem é a família".<br>P10: "Eu não penso num trabalho de acolhimento e eu acho que talvez fosse um desafio importante pra pastoral. Porque quando eu perdi meu marido, uma das coisas que eu senti muita falta, foi desse apoio pra família, porque quando a pessoa tá doente o foco é ele. Então eu acho que isso seria um desafio pra pastoral, da gente é, fazer um trabalho voltado pra família". |

Fonte: Elaborado pelo autor (2023).

O Quadro 10 traz relatos de experiências vividas pelas integrantes da PS, quando os enfermos são seus próprios familiares. Nesse quadro encontramos: doença e falecimento do esposo que gerou a necessidade de focar a família (P10); dificuldade de se relacionar com a irmã doente (P4); e, por fim, a dificuldade que foi conviver com a mãe idosa e enferma (P9).

Quadro 10 – Situações de doenças na própria família da agente de pastoral

| Perguntas | Respostas |
|---|---|
| Mod: "Fala P10". | P10: "Quando eu perdi meu marido, uma das coisas que eu senti muita falta, foi desse apoio pra família, porque quando a pessoa tá doente o foco é ele. Então eu acho que isso seria um desafio pra pastoral, da gente é, fazer um trabalho voltado pra família". |
| Mod:" Vamos ouvir a P4". | P4: "E eu tô falando isso, pela minha irmã, ela tá com um problema muito sério no coração e ela mora um pouquinho longe e então, eu vou muito pouco. Então eu telefono pra ela de duas a três vezes por dia. E aí ontem não deu tempo de ligar pra ela, então, hoje a hora que eu liguei, ela falou assim 'Não, não, a igreja e levar comunhão é mais importante pra você'". |

| | |
|---|---|
| Mod: “E aí eu vou aproveitar uma situação que a própria P4 tá colocando, né? De uma experiência familiar dela. Vocês vive uma situação de paciente às vezes perguntar pra vocês: “Por que que isso veio pra minha família”? | P9: “A minha mãe. A minha mãe morou comigo 10 anos, então morreu lá em casa e, no começo, ela me agredia achando, que eu tava ali toda hora, né?, Ela queria tudo nas mãos, então, ela ficava brava, muito brava comigo, aí depois eu acho que ela foi acostumando com a situação, ela foi caindo na real, né? Mas é um desafio sim, porque é, eles quer as coisa na hora, e quando cê vai fazer às vezes não quer, aí emburra, né? Essa situação é um desafio!” |

Fonte: Elaborado pelo autor (2023).

Por fim, a partir dos relatos das participantes 11 (sobre um levantamento junto aos serviços de saúde para identificar os enfermos) e 13 (sobre visitar doentes com pessoas de outras pastorais) e de algumas perguntas realizadas pela moderadora do grupo e que as participantes responderam negativamente (Vocês têm encontros formativos sobre o SUS? Sobre estilo de vida saudável? Vocês têm treinamento de escuta?) intuímos alguns aspectos potencializadores (Quadro 11).

Quadro 11 – Aspectos potencializadores

| **Aspectos Potencializadores** |
|---|
| 1) Levantamento junto aos agentes comunitários de saúde;<br>2) Unir as diversas pastorais da Igreja que trabalhem com enfermos;<br>3) Organização de encontros formativos sobre o SUS, direitos do cidadão e estilo de vida saudável;<br>4) Treinamento de escuta dos enfermos para as agentes realizarem as visitas. |

Fonte: Elaborado pelo autor (2023).

Os aspectos potencializadores, como o levantamento dos enfermos a serem atendidos, a união dos grupos paroquiais que foquem à saúde, a realização de encontros formativos e o treinamento de escuta para as agentes da pastoral, auxiliarão a PS da PNSP a realizar a sua missão, de promover e cuidar da saúde junto à comunidade local. Como atesta a Doutrina Social da Igreja (DSI), é um compromisso de todos (Estado, Igreja e Pessoas de Boa Vontade) e em todos os períodos históricos se comprometerem com o Bem Comum, a promoção integral do ser humano e a defesa dos seus direitos fundamentais como o acesso à alimentação, à moradia, ao trabalho, à informação, à liberdade religiosa, e ainda, à saúde. (DSI, 2004, n. 166).

## 3 Conclusão

Nossos anseios foram alcançados quando nos propomos a realizar a pesquisa com a PS da PNSP. A identificação das atividades realizadas pelo grupo, as situações vividas pelas agentes e os significados presentes em cada uma delas nos proporcionaram conhecer um pouco mais sobre esse importante serviço prestado pela PS, na PNSP.

Os desafios apontam a necessidade para a PS focar além dos pacientes, o trabalho com as famílias de cada um deles. E ainda, a possibilidade de haver no grupo, momentos de diálogo a partir das histórias de vida das próprias agentes, como fontes de ensino e aprendizados. Já, as potencialidades apontam a possibilidade de unir diversos grupos da Igreja para um serviço conjunto junto aos enfermos, e ainda, a realização de encontros de formação sobre o SUS, estilos de vida saudável e o treinamento de escuta.

Quando pensamos nas dimensões propostas pela CNBB (2011, p. 95) para a PS, a partir dos dados encontrados em campo, é possível afirmar que as agentes possuem a visão de que o serviço que realizam é um meio para que os enfermos sintam a presença de Deus (dimensão solidária); com relação aos encontros de formação sobre estilos de vida saudável (dimensão comunitária), notamos ao mesmo tempo, a ausência dessas modalidades de encontro, bem como a abertura para que possam acontecer; o mesmo podemos dizer sobre encontros de formação sobre o SUS (dimensão político-institucional), notamos também a ausência de formação nesse sentido, todavia, abertura para que sejam realizados. Assim, os aspectos que evidenciam as lacunas referentes às das duas últimas dimensões nos trabalhos da PS junto a PNSP, foram considerados também como necessários e o grupo mostrou-se aberto a saná-los.

Quando pensamos no objetivo geral da PS, em sua parte direcionada à promoção da saúde, é possível afirmar que este grupo de serviço presente na PNSP realiza tal princípio, por exemplo, as visitas e o apoio aos enfermos pertencentes ou não à ICAR, que vivem em suas moradias e ou internados na unidade hospitalar. A parte do objetivo geral da PS, relacionada a educação para a saúde ainda é incipiente, contudo, tais aspectos foram apontados pelo grupo como potencializadores para os trabalhos futuros.

Concluímos, que este estudo pode ser um molde para estudos realizados com outras unidades da PS, e ainda, com as outras pastorais

presentes na ICAR, proporcionando a possibilidade de conhecimento sobre o que esses grupos já têm realizado e o que ainda pode ser feito para o enriquecimento dessas equipes de serviço, pelos quais a Igreja almeja se aproximar das pessoas e das realidades que as cercam.

## Referências

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). *Campanha da Fraternidade 2012:* texto-base. Brasília: CNBB, 2011.

COSTA, Rodrigo Souza da. *Metodologia Científica.* Curitiba: Faculdade UNINA, 2020.

GIBBS, Graham. *Análise de dados qualitativos.* Porto Alegre: Artmed, 2009.

KIND, Luciana. Notas para o trabalho com a técnica de grupos focais. *Psicologia em Revista*, v. 10, n. 15, p. 124-136, 2004. Disponível em: http://periodicos.pucminas.br/index.php/psicologiaemrevista/article/view/202/213. Acesso em: 3 jun. 2023.

MARTINS, Alexandre Andrade. A pastoral da saúde e a sua importância no mundo da saúde: da presença solidária ao transcender a dor e o sofrimento. *Mundo Saúde*, v. 34, n. 4, p. 547-552, 2010. Disponível em: https://pesquisa.bvsalud.org/portal/resource/pt/lil-591045. Acesso em: 3 jun. 2023.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. *O desafio do conhecimento:* pesquisa qualitativa em saúde. 14. ed. São Paulo: Hucitec, 2014.

OLIVEIRA, Guilherme Saramago *et al.* Grupo focal: uma técnica de coleta de dados numa pesquisa qualitativa? *Caderno da Fucamp*, v. 19, n. 41, p. 1-13, 2020. Disponível em: https://revistas.fucamp.edu.br/index.php/cadernos/article/view/2208. Acesso em: 3 jun. 2023.

PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja.* Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_po.html. Acesso em: 14 nov. 2024.

Encontros Teológicos adere a uma Licença Creative Commons – Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional.

# A Teologia dos Titãs: estudo de três músicas da banda considerando sua visão teológica

## The Theology of the Titãs: study of three songs of the band before considering their theological vision

*Luís Henrique Piovezan*[*]

Recebido em: *20/05/2024*. Aceito em: *11/09/2024*.

**Resumo:** *A partir da análise de três composições musicais, com foco na Religião e em Deus, dos Titãs, banda de rock brasileira atuante desde a década de 1980, é verificada a relação entre essas músicas e a Teologia. Essas músicas são "Igreja", "Jesus não tem dentes no país dos banguelas" e "Epitáfio". O artigo analisa o contexto de formação da banda e da composição das músicas para entender o seu significado teológico e a crítica realizada pela banda. Parte-se do pressuposto que a Teologia pode ser tanto acadêmica como popular, ocorrendo em diversas formas de manifestação, inclusive a artística. Assim, pode-se aceitar as músicas que falam sobre Deus e sobre a Igreja como Teologia. Para cada música analisada, verifica-se que a crítica realizada tem relação com questões apontadas por teólogos e por passagens bíblicas. Apesar da demonização que parte dos religiosos faz com o rock, demonstra-se que as músicas analisadas abordam questões teológicas, em especial, questões eclesiológicas. Isso leva a questionar as atitudes de censura do Estado e da Igreja perante a música popular. Considerando a necessidade de diálogo na Teologia, o artigo propõe uma visão mais dialogada e menos recriminatória de parte da Igreja perante a Arte que parece ofender o que muitos religiosos pensam ser dogmas básicos.*

**Palavras-Chave:** *música popular; Titãs; eclesiologia; religião.*

**Abstract:** *From the analysis of three musical compositions, focusing on Religion and God, by Titãs, a Brazilian rock band active since the 1980s, the relationship*

* Mestre em Engenharia de Produção (Escola de Engenharia de São Carlos da Universidade de São Paulo, São Carlos, 2000). Graduado em Teologia (Centro Universitário Claretiano, Batatais, SP, 2019). Graduado em Engenharia Civil (Escola Politécnica da USP, São Paulo, SP, 1988).

E-mail: lhpiovezan@terra.com.br.

*between these songs and Theology is verified. These songs are "Igreja", "Jesus não tem dentes no país dos banguelas" and "Epitáfio". The article analyzes the context of the band's formation and the composition of the songs to understand their theological meaning and the criticism carried out by the band. It is assumed that Theology can be both academic and popular, occurring in various forms of manifestation, including artistic. Thus, one can accept songs that talk about God and the Church as Theology. For each song analyzed, it is verified that the criticism made is related to issues pointed out by theologians and biblical passages. Despite the demonization that part of the religious makes with rock, it is demonstrated that the songs analyzed address theological issues, especially ecclesiological issues. This leads to questioning the censorship attitudes of the State and the Church towards popular music. Considering the need for dialogue in Theology, the article proposes a more articulated, dialogued and less recriminatory view on the part of the Church towards Art, which seems to offend what many religious people think are basic dogmas.*

**Keyword:** *popular music; Titãs; ecclesiology; religion.*

## Introdução

Temas religiosos são comuns na música popular. Os Titãs, grupo de rock brasileiro formado nos anos 1980, não deixou de abordar temas religiosos. Pelas suas características, foram críticos, com algumas músicas consideradas ofensivas à Igreja. A questão que se coloca é se músicas consideradas ofensivas à Igreja podem ser objeto de análise teológica dentro da Igreja. A alternativa é considerar que essas músicas e seus conjuntos musicais devem ser alvos de proibições e censura, mesmo que veladas e discretas.

Associar o rock a uma Teologia soa, a princípio, como algo estranho, sem uma possibilidade aparente. O rock normalmente se revela como uma atitude rebelde e, no extremo, como uma atitude considerada diabólica, no sentido de ser contrário, divisional, opositor. Como indicam Paiva e Benatte (2017),

> *Em linhas gerais, o rock é um meio de expressão de críticas e uma forma de transgressão comportamental de valores e normas da sociedade, pois, a partir dele, muitos jovens manifestaram (e manifestam) seu grito de repúdio a um sistema historicamente instituído: o capitalismo. A resposta dos segmentos sociais conservadores, em especial os religiosos, foi a sua condenação. Levando em conta que durante décadas o rock esteve no campo da marginalização e da negação pela sociedade devido à sua associação com o diabo e com o ocultismo, é que foi batizado como "criação do diabo" para perverter a juventude.*

A associação do rock a uma cultura diabólica, que deve ser condenada por sua vocação em se direcionar para o mal, surge da posição crítica de muitas bandas de rock. Mais do que proposições, as bandas apontam desilusões e vazios existenciais nem sempre bem resolvidos pela sociedade e por suas instituições, inclusive pela Igreja. Essa atitude leva à desordem que caracteriza as bandas e as músicas. Segundo Jorge (2012),

> *É um estilo musical, em certa medida, barroco. Alimenta-se do excesso e do desassossego, dos sentimentos profundos e das andanças errantes. Toma pé a partir da desmesura, do desperdício, do exagero, da boemia, do erro e da incerteza das experiências de seu público e de seus compositores. É movido pela paixão e pela desordem, seus músicos colecionam histórias de experiências com excessos envolvendo drogas e comportamento socialmente inadequado, são protagonistas de vidas errantes, repletas de desencontros e calorosas acolhidas entre fracassos e sucessos.*

E essa desordem acaba gerando a busca por uma mestiçagem, por uma mistura de estilos, símbolos e críticas. As bandas tentam encontrar o diferente, o inusitado, o impactante. Beiram o ofensivo, o exótico. Como indica Jorge (2012),

> *O rock é um estilo musical e comportamental mestiço aberto à participação de uma ampla gama de elementos, trabalha seus temas entre os fatos da cultura da qual fala e o que há de mais exótico para a mesma, traduz o som das ruas e os acordes imaginários, assim como busca na cultura do outro a sonoridade distinta daquela que conhece. Essa busca incessante pela expansão sonora e temática do rock, que traz elementos filosófico-religiosos de sociedades "distantes" para a cultura de massa, aparece, de forma clara, tanto nas composições dos Beatles como nas obras de Raul Seixas, está presente, também, nas músicas do Led Zeppelin, nas viagens de Jimmy Page e Robert Plant ao Oriente, e nas inovações sonoras do Pink Floyd.*

O rock é um início de debate, um grito, com o sistema filosófico-religioso da sociedade. O rock aponta problemas, indica situações. Mostra o caos que incomoda seu público.

Embora menos caótica que o rock, a Teologia também é algo que debate com os elementos filosófico-religiosos de uma cultura. E dialoga para encontrar com o diferente, com o diverso, com o outro. A Teologia usa algum método mais organizado e científico, mas isso não impede que se realize o diálogo entre o rock e a Teologia. Para mostrar a viabilidade desse diálogo, vão ser analisadas três músicas da banda Titãs

que apresentam temas teológicos. As músicas são "Igreja", "Jesus não tem dentes no país dos banguelas" e "Epitáfio". As letras dessas músicas estão disponíveis em vários sites e não serão reproduzidas nesse texto.

Esse artigo não trata da relação entre Teologia e Arte, mas da manifestação de conteúdo teológico pela Arte. A questão que se pretende atingir é se o conteúdo simbólico gerado por letras musicais tem qualidade para suscitar debates teológicos aprofundados ou se são apenas protesto contra a Igreja ou contra Deus. Em outras palavras, se o debate da Arte com a Teologia é possível.

O método de análise das três músicas da banda Titãs se inicia pela caracterização do contexto social da criação banda e detalhes da composição de cada música. Para isso, foi usado como base a biografia da banda Titãs escrita por Marmo e Alzer (2022). Descrever esse contexto é importante para entender algo a mais que não foi colocado nos versos da composição.

Numa segunda etapa, é analisada a estrutura do poema, indicando o significado que o compositor quis dizer com a música. É feita uma análise literária do poema, de forma a interpretar o que os autores quiserem manifestar com a composição. O resultado dessa análise é comparado com uma posição de um teólogo e de um trecho do Antigo Testamento, que mostram a proximidade das posições dos Titãs com conceitos teológicos. Observa-se que não se trata de dizer que a banda Titãs fez Teologia da forma acadêmica, mas que os assuntos tratados em suas composições abordam temas teológicos.

Por fim, apresenta-se o embasamento dessa proximidade dos Titãs com a Teologia: o debate teológico é parte da vida das pessoas. Isso leva que a atitude da Igreja não deve ser a de censurar, mas a de dialogar com a realidade vivida e cantada. A Teologia não pode ser apenas um instrumento clerical e eclesial, mas deve estar atenta às alegrias e às esperanças, às tristezas e às angústias da vida nas suas mais diversas manifestações, inclusive na Arte (Concílio Vaticano II, 1965, GS 1).

## 1 A Banda Titãs: contexto e atuação

Como muitas outras bandas de rock, os Titãs surgem no fim da Ditadura (1964-1985) e no início da redemocratização. Com a abertura política, processo de liberalização da ditadura militar que governou o Brasil entre 1964 e 1985, havia a esperança de um país melhor, mas não

era um cenário bom para a juventude. Essa situação de transição levava a um descontentamento como indica Fabricio (2023):

> *O cenário político da década de 1980 era de instabilidade, falta de perspectiva e incertezas [...]. A transição de governo para a democracia era incerta e as melhorias ao povo eram desacreditadas. Os jovens roqueiros pareciam negar o sistema [...] numa postura quase anarquista. Anarquista no sentido de não querer ser governado, não querer ser comandado, visto que quem fazia isso estava comandando mal e não ao menos haviam sido escolhidos por eles.*

Na história dos Titãs, essa situação nacional se mesclou com uma educação diferenciada em termos de questionamento e ensino da Arte. Quase todos os componentes dos Titãs estudaram em séries próximas no Colégio Equipe, que utilizava processos próprios para a construção do conhecimento. Além da proximidade pessoal, a didática adotada pela escola priorizava uma maior socialização. Por sua origem na Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo, o Colégio Equipe apontava-se como um local de resistência à Ditadura. Como indica o site da escola (Colégio Equipe, 2024),

> *O Equipe teve início no final de 1968, inicialmente como curso preparatório para vestibular, formado por professores saídos do Cursinho do Grêmio da Filosofia, da USP. Desse núcleo, em 1972 formou-se o Colégio Equipe [...]. Espaço privilegiado de ensino e resistência democrática nos anos de autoritarismo, o Colégio Equipe foi uma referência importante no processo de abertura política do país, através de seus posicionamentos e, principalmente, do seu trabalho educacional fundamentado no pensamento crítico e participativo de alunos e professores.*

Fornecendo esse ambiente de debate e de resistência democrática, o Colégio Equipe estimulava a apreciação das Artes. Como Ana Mae Barbosa indica, eram raras as oportunidades de alunos apreciarem Arte (Barbosa, 1989):

> *Apreciação artística e história da arte não têm lugar na escola. As únicas imagens na sala de aula são as imagens ruins dos livros didáticos, as imagens das folhas de colorir, e no melhor dos casos, as imagens produzidas pelas próprias crianças. Mesmo os livros didáticos são raramente oferecidos às crianças porque elas não têm dinheiro para comprar livros.*

A autora cita o Colégio Equipe como um dos dois únicos colégios, em 1989, em que o ensino da Arte buscava, entre outros fatores, a apreciação. No caso, a escola chegava a ter shows de artistas consagrados em seus pátios. Esse ambiente escolar moldou a forma como os Titãs atuavam e compunham. Como indicam Marmo e Alzer (2022, p. 26),

> *os shows no Equipe, se por um lado davam a oportunidade rara de os alunos terem frente a frente pesos-pesados da MPB, por outro traziam um certo desconforto para a direção da escola. Duas eram as preocupações, embora não se tivesse muito o que fazer: a garotada que se espalhava pelos telhados vizinhos para assistir de graça as apresentações e os inevitáveis baseados que rolavam de mão em mão no pátio, sem tanta repressão, já que o proibido na escola, caracterizada pela liberdade dada aos alunos, ficava do lado de lá do muro.*

Essa liberdade dos alunos surgia do estímulo aos debates dentro da escola, de viés totalmente contrário à repressão advinda da Ditatura que definhava. Repressão que atuava, inclusive, pela censura às Artes. Como indicam Marmo e Alzer (2022, p. 23),

> *os alunos do Equipe se dividiam basicamente em dois grupos. Um tinha forte orientação política de esquerda [...]. O outro, menos preocupado com questões ideológicas do país, estava mais interessado em produzir e digerir qualquer manifestação artística que viesse pela frente. Os futuros Titãs faziam parte desse segundo grupo. Tanto um quanto outro tinha um líder informal: Serginho Groisman. Serginho estudou na primeira turma do cursinho do Equipe, em 1971. Mas logo após entrar para a faculdade de Comunicação, voltou ao colégio, a convite da direção, para promover todo tipo de evento, como já fazia informalmente nos tempos de aluno.*

A consequência foi o surgimento da banda Titãs com um número excessivo de componentes, mas que agiam democraticamente com harmonia. As músicas dos Titãs eram escolhidas e avaliadas em grupo. Sabiam debater a necessidade de melhoria de uma canção ou de um arranjo. Outra característica foi a facilidade de fazerem críticas e experimentos.

Embora Rosa (2022) indique que os Titãs se localizam no "mainstream" em função das origens financeiras de suas famílias, isso não impede que, por uma educação voltada ao trabalho em grupo e à crítica social, possam apontar os problemas que surgem da concentração de riqueza. Apesar das condições econômicas iniciais, o senso crítico foi

desenvolvido o suficiente para permitir a banda fazer críticas profundas ao sistema vigente.

## 2 Primeira música analisada: Igreja

A primeira música a ser analisada é "Igreja", composta por Nando Reis e gravada no álbum Cabeça Dinossauro (1986). Era o terceiro álbum da banda que iniciava sua carreira de sucesso. Um episódio marcante antecede esse álbum, que vai influenciar em sua forma. É a prisão, em 13 de novembro de 1985, de Arnaldo Antunes por tráfico de drogas. Segundo Marmo e Alzer (2022, p. 79),

> *durante os 27 dias em que Arnaldo ficou preso, os Titãs tiveram doze shows cancelados, no pior momento para isso acontecer. Afinal, era com os cachês das apresentações que pagavam os salgados honorários dos advogados do cantor. Não bastasse a agenda esvaziar da noite para o dia, o empresário Aldo Gueto ainda sofria um boicote de produtores, que não queriam associar seu nome ao de um traficante de heroína.*

O grupo encarou essas prisões como uma violência desnecessária e as músicas apresentavam as indignações dos membros da banda. Nesse sentido, o álbum Cabeça Dinossauro incorporou músicas como "Polícia", "Estado Violência" e "Família". Após a escolha das primeiras músicas do disco pela banda, Nando Reis foi instigado a compor, pois tinha contribuído pouco para o álbum. Segundo Marmo e Alzer (2022, p. 97),

> *Nando foi para a casa dos pais, no Butantã, e com o violão de náilon da mãe criou "Igreja". A inspiração partiu de uma declaração de Roberto Carlos a favor da censura sofrida pelo filme Je vous salue, Marie, de Jean-Luc Godard. O baixista juntou a indignação com a posição do Rei à sua própria relação dúbia com religião e em apenas uma hora compôs a canção. Tudo às pressas porque àquela altura o repertório do novo álbum estava praticamente fechado.*

Mas a acolhida da nova composição não foi unânime pelo grupo. Alguns membros da banda, por sentimentos religiosos, não enxergaram a música como adequada. Segundo Marmo e Alzer (2022, p. 97),

> *"Igreja" abriu uma polêmica inédita no grupo. A música dividiu a banda – o que era comum pela quantidade de compositores em comparação ao número de canções que entram num disco –, mas pela primeira e única vez na história dos Titãs a razão da resistência era uma questão moral e*

> *não musical. Os versos "Eu não gosto de padre/ Eu não gosto de madre/ Eu não gosto de frei [...] Eu não gosto do papa/ Eu não creio na graça/ Do milagre de Deus" foram recebidos como tragos de genialidade pela maioria, mas Paulo e Arnaldo ficaram receosos.*

A democracia venceu e "Igreja" entrou no álbum. Arnaldo Antunes chegou a sair do palco em algumas apresentações.

A agressividade era clara pela estrutura da letra de Nando Reis, que se caracteriza pela repetição do mote "Eu não gosto". Nos 18 versos da música, a frase aparece 10 vezes. E pelo uso de uma conjunção, são 11 situações que o autor não gosta. Além de não gostar, o autor não "monta presépios" e nem diz "amém". Essas duas ações são associadas ao não questionamento na Igreja. Deixando de lado o mote "Eu não gosto", a letra indica a crença do autor com a frase "Eu não creio na graça do milagre de Deus". Por isso, o autor não gosta e não entra na Igreja. Não tem religião.

O significado original do verbo "gostar" vem do latim "gusto", que significa apreciar o sabor, saborear. O autor não aprecia a estrutura da Igreja, que não permite questionar. Ele não diz "amém", não "monta presépios". Quer questionar. Uma graça que não permite o questionamento não é a graça que ele procura. Ele não entra na Igreja porque não crê numa graça em que o "milagre" é uma submissão.

A censura do filme "Je vou salue, Marie", de Godard, que foi o motivo da crítica de Nando Reis, mobilizou o país. A polêmica culmina com a decisão do então presidente Sarney, apoiado pela Igreja Católica e por Roberto Carlos, de proibição do filme, que foi considerada autoritária (Tribuna da Imprensa, 1986). Carlos Drumond de Andrade, poeta famoso na época, reflete sobre a situação (Tribuna da Imprensa, 1986):

> *Sou contrário ao filme e à proibição. Pelo que li a respeito do filme, é de mau gosto, não gosto de Jean Luc Godard como cineasta. [...] Mas, de qualquer maneira, não se pode proibir o filme.*

Mais do que um protesto contra Roberto Carlos, a letra de "Igreja" protesta contra um modelo de Igreja autoritária, que promove a censura de um filme para toda a sociedade sem permitir o questionamento. Ivone Gebara, teóloga brasileira, também combate essa Igreja autoritária (Gebara, 2022, p. 137):

> *É nessa linha que podemos abrir algumas reflexões na linha da responsabilidade das religiões, não apenas na questão da laicidade do Estado, mas na linha da educação para a dignidade humana, educação para os direitos civis, proclamação renovada de nossas tradições religiosas e éticas em conversa com nosso mundo atual, e não como substituto para uma política de Estado. A conversa com as nossas tradições religiosas deve ser uma conversa também a partir de nosso tempo, a partir de nossas formas atuais de compreensão do mundo, de nossas epistemologias atuais inclusivas, e, por isso, não há lugar para imposições, para a repetição do que foi ensinado em sentido dogmático [...]. A pura repetição de uma tradição leva à sua morte ou à violência contra as novidades e as pessoas que as representam.*

Censurar um filme, proibindo o debate sobre ele, nega a possibilidade de questionamento e de crescimento da Fé. No preâmbulo da Gaudium et Spes, por exemplo, a Igreja se pretende diálogo com os homens de hoje (Concílio Vaticano II, 1965, GS1) e um pedido de censura mostra que esse diálogo não é pleno, ainda que se considere as ações sociais geradas pelo Concílio.

Questionar Deus e a religião não é algo surgido apenas na Teologia moderna. O livro de Jó traz um exemplo deste questionamento. Jó, um homem justo, questiona a Deus sobre a razão de seu infortúnio e sofrimento. Os amigos de Jó mostram a ideia de que os justos são prósperos. Jó, segundo os amigos, precisava confessar um pecado, ainda que não cometido. Jó quer entender a razão do sofrimento apesar de ser justo. Por exemplo, em Jó 6,2-4:

> *Ah, se pudessem pesar minha aflição e pôr na balança meu infortúnio, seriam mais pesados que a areia do mar, por isso as minhas palavras são desvairadas. Levo cravadas as flechas de Shaddai e sinto absorver seu veneno. Os terrores de Deus assediam-me.*

Jó apresenta seu infortúnio e questiona o motivo. Coloca esta questão para Deus responder. Como considera Terrien (1994, p. 94) sobre o trecho citado,

> *Os sofrimentos agiram como um veneno pernicioso em seu espírito. Deus é comparado ao caçador sem escrúpulos que usa flechas envenenadas. Foi ele quem provocou a deterioração mental e religiosa de Jó. O problema do mal está presente no espírito do poeta.*

Os amigos não ajudam Jó. Esses amigos condenam Jó e pedem que ele se cale. Jó não pode pensar sobre sua angústia e não pode questionar. Uma mensagem do Livro de Jó é a necessidade de pensar e isso leva a questionar. Jó quer entender. Como coloca Rossi (2017, p. 45),

> *Nem só de revelação vive a teologia dos amigos de Jó! Também existe uma tradição que insiste na impossibilidade de pensar. Pensar, nesse caso, seria proibido. O totalitarismo não se apresenta apenas com cortes e cores de ordem política. Podemos falar também de um totalitarismo que nos leva a criar sistemas teológicos que dão voltas ao redor de si mesmos e, consequentemente, estabelecem o fundamentalismo como premissa básica de seu edifício.*

Assim, apesar de Nando Reis parecer colocar uma mensagem ofensiva contra a Igreja, o que o autor faz é uma crítica contra uma Igreja autoritária, que incita a proibição de um filme. Essa proibição não permite a cada um pensar e avaliar o filme, como se as pessoas não pudessem avaliar por si mesmas as qualidades e os defeitos. Essa infantilização leva o autor a não crer que, sendo autoritária, a Igreja proporciona a alguma graça. É um questionamento teológico.

A Teologia que a música apresenta, muito próxima da Eclesiologia, mostra que a Igreja deve ser um lugar em que as pessoas gostem de ficar, em que possam dialogar sobre Deus e não apenas ser um lugar de proibições. Igreja é lugar de pensar.

## 3 Segunda música analisada: Jesus não tem dentes no país dos banguelas

Outra música que pode ser considerada teológica é "Jesus não tem dentes no país dos banguelas". Essa música dá nome ao quarto álbum da banda, de 1987. Apesar de ser uma canção minimalista, foi composta por Nando Reis e Marcelo Fromer. Ao contrário da música anterior, a letra de "Jesus não tem dentes no país dos banguelas" surge de forma mais caseira e cotidiana. Como indicam (Marmo e Alzer, 2022, p. 115),

> *A frase que virou a música-título do álbum [...] surgiu numa conversa corriqueira, mais uma vez dentro do ônibus que trazia a banda de uma apresentação. Nando, que àquela altura já era pai de Theodoro, o primeiro de seus quatro filhos com a psicóloga Vânia Passos, estava às voltas com um problema doméstico: precisava arrumar uma diarista.*

> *Observadora, a mulher do baixista percebeu que quase todas as candidatas que apareceram para o emprego não tinham dentes e comentou com o marido: "Este é o país dos banguelas". "Jesus não tem dentes no país dos banguelas" – devolveu Nando, encerrando a conversa por hora.*

A frase acabou sendo usada em uma parceria com Marcelo Fromer. Pretendiam incluir na letra mais uma frase que teria uma crítica política, que acabou sendo tirada da música pela análise do grupo. Como indicam Marmo e Alzer (2022, p. 115),

> *Mas a frase era forte demais para ficar naquele papo à toa. E Nando teve certeza disso quando fez a base da música com Fromer, no quarto da casa na rua Artur de Azevedo, em Pinheiros [...]. A dupla acrescentou ainda o recado "Ninguém acredita em você, senhor Ulysses", mas o restante do grupo não gostou. Além de simpatizarem com o deputado federal e presidente da Assembleia Nacional Constituinte, Ulysses Guimarães, eles acharam que a segunda frase empobrecia a música.*

O empobrecimento estaria na mistura de uma crítica política direta e de pouco impacto semântico com uma frase de efeito com várias possibilidades de interpretação. O trocadilho dos sinônimos "sem dentes" e "banguelas" cria a força da frase que ficou na música.

"Dente" é uma palavra de origem latina, normalmente associada a uma estrutura culta, formal e correta. "Banguela" tem sua origem num topônimo africano, uma região de Angola chamada Benguela, um dos locais de origem dos povos escravizados no Brasil. Em Benguela, havia o hábito de limarem os dentes incisivos das crianças como indicam Almeida e Murakawa (2023),

> *Essa unidade passou a referenciar ainda aqueles indivíduos que eram desprovidos de dentes na arcada dentária em alusão a uma prática comum entres os benguelas de limarem os dentes incisivos de suas crianças. Com o passar dos anos, tal unidade léxica perdeu sua primeira conotação e passou a referenciar unicamente aqueles que não têm dentes e/ou que não articulam muito suas falas.*

A ausência ("sem dentes") é comparada com uma característica ("banguela"). Descreve-se Jesus por um termo culto, europeu, colonizador. Descreve-se o povo do país por um termo popular, africano, escravizado. Enquanto o rico olha a ausência, o pobre olha a característica. No "país" de quem tem dentes, Jesus "tem dentes". Numa visão a

partir da elite, os cultos populares sempre apresentam falhas. Algo como ocorre, por exemplo, com as críticas à Teologia da Libertação. Como indica Libanio (2013),

> *A dominação e a opressão, explicitadas pelas análises sociais de cunho dialético, provocaram as críticas à TdL como produto marxista. Naturalmente, isso supõe enorme confusão entre a objetividade da realidade, que alguns dados da análise marxista desvendam, e o sistema marxista, como um todo, com projeto, estratégia, visão filosófica ateia e regime ditatorial nos países do Leste europeu. A TdL assumiu alguns dados da análise marxista e afastou-se do sistema na totalidade.*

Ao apresentar um Jesus sem dentes, banguela, que atende os banguelas, os mais pobres, Nando Reis e Marcelo Fromer indicam a necessidade de uma Igreja com a face dos mais pobres, como também pede o Concílio Vaticano II. Porém, ainda há uma divisão entre uma "Igreja com dentes" e uma "Igreja banguela". Como indica Sung (2019),

> *Para o Papa Francisco os direitos sociais dos pobres são direitos dados por Deus, para que eles possam viver como seres humanos em condições sociais dignas. Para Mises, Hayek e outros neoliberais, não há direitos humanos, mas somente direitos de proprietários e consumidores. Pois, para eles, nada de justo pode nascer fora do "mercado livre". O nosso mundo globalizado está se dividindo em dois grandes blocos em conflito. [...] O conflito entre os que defendem ou negam os direitos fundamentais de todos os seres humanos.*

A Igreja deve voltar-se para os mais pobres, para os que não possuem (os "banguelas"). A Igreja deve ser contra a exploração da religião como instrumento de domínio e acumulação. E isso não é novo na Igreja. Por exemplo, tem-se o questionamento dos profetas como Amós (Am 7,10.12-15):

> *Então Amazias, sacerdote de Betel, mandou dizer a Jeroboão, rei de Israel: "Amós conspira contra ti no seio da casa de Israel: a terra não pode mais suportar todas as suas palavras". [...] Amazias disse então a Amós: "Vidente, vai, foge para a Terra de Judá; come lá o teu pão e profetiza lá. Mas em Betel não pode mais profetizar, porque é santuário do rei, um templo do reino". Amós respondeu e disse a Amazias: "Não sou um profeta, nem filho de profeta; eu sou vaqueiro e cultivador de sicômoros. Mas Iahweh tirou-me de junto do rebanho e me disse: 'Vai profetiza ao meu povo, Israel!'"*

O profeta Amós indica os problemas de uma religião oficializada, ligada ao poder político e econômico. O objetivo do santuário de Betel é desviar o povo do norte das peregrinações a Jerusalém, pois o Reino de Israel tem uma disputa política com o reino do sul, Judá. O Rei de Israel não quer profetas que critiquem sua posição política. A apresentação dos problemas do reino de Israel é vista como uma conspiração. Segundo Xavier (2019),

> *A profecia de Amós permanece atual quando passamos a analisar a realidade do pobre [...]. A luta por uma sociedade mais justa, onde todos tenham acesso aos direitos mais básicos, permanece a sendo a mesma que o profeta tinha quando o seu povo padecia na mão dos poderosos. A voz de Amós permanece viva porque o pobre ainda sofre e Deus sofre a injustiça dos necessitados. A ofensa ao pobre é ofensa contra Deus e, o que difere deste pensamento não pode estar de acordo com a fé cristã. Amós não era um reformador religioso somente, mas defendia também a reforma social, trazendo uma visão conjunta.*

Apesar de Nando Reis e Marcelo Fromer apresentarem uma música com uma frase de efeito, essa frase traz uma crítica contundente a uma Igreja que pretende ser perfeita, que "tem dentes", que se separa dos que são pobres. É necessário um Jesus que "perca os dentes", que se torne "banguela", pobre. É o que o debate sobre a Teologia da Libertação da época trazia para a sociedade. É um tema da Teologia.

Como na música anterior, trata-se de um tema muito próximo da Eclesiologia. O que se apresenta é que a Igreja deve ser um lugar em que o diálogo não se restrinja a apenas um grupo econômico, mas se volte para a inclusão de todos.

## 4 Terceira música analisada: Epitáfio

A terceira música é Epitáfio. Ela é parte do álbum "A melhor banda de todos os tempos da última semana", de 2001. Durante a preparação do álbum, já com as músicas escolhidas para o álbum, Marcelo Fromer é atropelado na Av. Europa e morto alguns dias depois, em São Paulo. Embora esse fato tenha abalado os músicos, a composição de Sérgio Britto já existia antes do acidente.

Ainda na escolha do repertório, Sérgio Britto apresentou a música. Após apresentar ao grupo, teve que fazer alguns aperfeiçoamentos no refrão. Marmo e Alzer (2022, p. 300) descrevem:

> *Quem ouvia Epitáfio não tinha dúvidas que seria um sucesso. Caetano Veloso conheceu a canção ainda na fita demo que recebeu de Paula Lavigne. Ficou encantado com o refrão. Quando Charles masterizava o disco no estúdio Sterling Sound, em Nova Iorque, Caetano voltou a ouvir a música agora pronta e se encantou de vez. O apresentador Serginho Groisman também farejou que Epitáfio seria um hit e logo que o CD foi lançado, pediu à banda Altas Horas para ensaiar a canção. Serginho queria que a plateia de seu programa aprendesse a letra. Já Liminha a conheceu ao ouvir o novo álbum dos Titãs numa loja de discos. Dias depois, numa festa na casa de Tony, comentou com Brito: "Cara, fiquei chapado com essa música!"*

O tema é uma pessoa refletindo sobre a morte. O verbo "dever" no pretérito imperfeito impressiona por parecer que o cantor da música está falando do além-túmulo como o personagem Brás Cubas de Machado de Assis. Machado descreve um epitáfio no Capítulo CLI – Filosofia Dos Epitáfios (Machado de Assis, 1994):

> *E, aliás, gosto dos epitáfios; eles são, entre a gente civilizada, uma expressão daquele pio e secreto egoísmo que induz o homem a arrancar à morte um farrapo ao menos da sombra que passou. Daí vem, talvez, a tristeza inconsolável dos que sabem os seus mortos na vala comum; parece-lhes que a podridão anônima os alcança a eles mesmos.*

Essa reflexão pretérita dos versos contrasta com o uso do tempo futuro do refrão: "O acaso vai proteger" indica que o personagem dessa música não está morto. Ele faz o propósito de amar mais, de ver mais o Sol, de trabalhar menos, de arriscar e errar. Ou seja, de deixar de lado as questões de poder mundano para saborear a vida.

Com isso, o personagem da música pode apreciar os outros respeitando a individualidade. "Cada um sabe a alegria e a dor que traz no coração". Aceitar os outros é entender seu sofrimento e suas alegrias. Mas isso só ocorre se o foco da pessoa for menos "complicado". Ou seja, que a pessoa deixe de criar nós em sua vida, que viva mais sua espiritualidade. Como indica Arantes (2019, p. 112-113).

> *Ao longo desse tempo cuidando de tantas pessoas incríveis, percebi que o que faz girar esse eixo de espiritualidade dentro de cada um de nós é o Amor e a Verdade que vivemos com integridade [...]. Não importa qual é a nossa religião, não importa se acreditamos ou não em Deus. Se a nossa espiritualidade estiver sobre uma base de Amor e Verdade,*

*vivenciados e não somente conceituados, não importa o caminho que escolheremos, a vida dará certo. Sempre.*

Isso indica a imposição de limites à vida e às pretensões. Um limite representado pela morte e que a Humanidade quer fugir. Para Anselm Grün, essa necessidade de fuga da morte se materializa na ideia de um guru salvador (Grün e Robben, 2010, p. 175):

*Glorificamos um ser humano e tentamos estar sempre ao seu redor. Acreditamos que em última instância fazemos parte de sua qualidade de superar a morte. Projetamos no Guru a expectativa de nossa própria imortalidade. Ignoramos os seus limites, as suas fraquezas e imperfeições humanas, endeusando-o ao mesmo tempo. Desse modo, porém, esquivamo-nos de um passo fundamental de nossa vida: o encontro com a nossa própria morte e limitação. Pessoas que negaram as próprias limitações à sombra de um guru sentem mais dificuldades de se reconciliar com os seus limites quando são frustradas em suas expectativas ou quando se sentem ameaçadas de abandono.*

"Epitáfio" se coloca diante da mensagem cristã dos limites da vida pessoal. A religião apenas tem valor se essa limitação é considerada. Igreja não é seguir líderes, "apóstolos" e "bispos". Igreja é refletir sobre a própria limitação. Essa limitação está indicada desde o Antigo Testamento. Por exemplo, em Ecle 12,1-8:

*Lembra-te do teu criador nos dias da mocidade, antes que venham os dias da desgraça e chegam os anos dos quais dirás: "Não tenho mais prazer". Antes que se escureçam o sol e a luz, a lua e as estrelas, e que voltem as nuvens depois da chuva; no dia em que os guardas da casa tremem e os homens fortes se curvam, em que as que moem, pouco numerosas, param, em que as que olham para pela janela perdem o seu brilho. Quando se fecha a porta da rua e o barulho do moinho diminui, quando se acorda com o canto do pássaro e todas as canções emudecem; quando se teme a altura e se levam sustos pelo caminho, quando a amendoeira está em flor e o gafanhoto torna-se pesado e alcaparra desabrocha, é porque o homem já está a caminho de sua morada eterna, e os que choram sua morte começam a rondar pela rua. Antes que o fio de prata se afrouxe e a taça de ouro se parta, antes que o jarro se quebre na fonte e a roldana arrebente no poço, antes que o pó volte à Terra de onde veio e o sopro volte a Deus que o concedeu. Vaidade das vaidades – diz Coélet – tudo é vaidade.*

O livro de Eclesiastes é polêmico. A polêmica surge porque o livro apresenta uma visão que muitos consideram pessimista, mas que tem um tom realista. O livro parte da ideia de um fim igual para todos que leva a refletir como a vida deve ser levada pelas pessoas. Como indica Leandro (2022),

> *Talvez seja a certeza do fim que relativiza tudo e torna inúteis os excessos, as fadigas que impedem de desfrutar os momentos de alegria, descritos por Coélet como as atividades mais simples da vida, tais como comer, beber, repousar do trabalho, estar com pessoas amadas. Nisto está a alegria de viver, todo o resto é afano inútil, vazio, nada. Envelhecer é, por isso, um processo que começa a ser preparado na juventude e tem seu verdadeiro início quando as forças começam a faltar, quando o que antes proporcionava prazer e alegria a não mais apetecer.*

Essa forma de ver a vida vai contra uma religiosidade mercantilizada, que busca a felicidade apenas nos bens materiais. A teologia da retribuição e a teologia da prosperidade não têm sentido diante de realidades em que bons e maus têm o mesmo fim: a morte. Como indica Líndez (1999, p. 31),

> *Ele enfrenta, de rosto descoberto, os mais graves problemas que atormentam o homem, e põe por escrito sem melindres o resultado de suas investigações sobre o escasso valor das coisas, até as mais estimadas, sobre a mentira da vida em família e na sociedade, sobre a concepção mercantilizada da religião e os supostos conhecimentos do ser misterioso de Deus, sobre a fria realidade da morte e sua repercussão na maneira de conceber a vida etc. Por isso causa escândalo tantas vezes e tem, todavia, razão no que diz.*

Nesse sentido de finitude, de limite, Sérgio Britto propõe visões de vida e de Igreja mais voltadas para as relações pessoais. Essa posição deixa de lado a ideia de que há alguma "proteção material" que Deus supostamente daria aos bons em detrimento aos maus. Ainda que não seja tão explícito como nas duas outras músicas, o tom crítico é bem aparente na música.

Assim, "Epitáfio" também tem um tema de Eclesiologia. Propõe, como o Eclesiastes, uma Igreja que aceite a diversidade, que se estruture em um lugar de diálogo mais do que um lugar de separação dos "puros" definidos a partir de seus bens materiais, de suas posições sociais.

## 5 A Teologia na vida das pessoas

A Teologia não é algo exclusivo dos teólogos. Qualquer pessoa pode fazer sua proposição sobre Deus e a relação de Deus com as pessoas. E isso pode ocorrer de várias formas. Isso é Teologia. Como indica Boff (2015, p. 606),

> *Os teólogos não são cristãos de classe superior. Eles têm a mesma fé que os simples. Eles não sabem outras coisas que os demais fiéis. Sabem a mesma coisa, só que de outro modo, isto é, cientificamente. O que têm a mais não é a substância da fé, mas apenas uma forma de compreensão mais elaborada da mesma. A teologia não representa uma fé superior, mas somente uma fé mais desdobrada, justamente na forma do discurso.*

Assim, o conhecimento teológico, ainda que não elaborado cientificamente, está disperso entre as pessoas e em manifestações artísticas. Teologia não é apenas um conjunto de tratados acadêmicos. Conforme indica Boff (2015, p. 132),

> *Essa tradição da "sabedoria dos simples" está na verdade enraizada nas Sagradas Escrituras. Aí se diz que é Deus mesmo que ensina a sabedoria aos pequenos [...]. Paulo afirma que a "sabedoria de Deus" por ele pregada está escondida aos "príncipes deste mundo" [...]. Jesus mesmo louva o Pai porque ocultou os mistérios do Reino aos "sábios e doutores" e os revelou aos "pequeninos". O Espírito é o mestre dos fiéis.*

Por esse motivo, não é estranho que um grupo musical como o Titãs apresente músicas relacionadas com questões teológicas. Todas as pessoas podem participar dos debates da Teologia. A Teologia é um diálogo com a realidade humana diante da Fé em Deus. Como indica Wolff (2022),

> *A teologia produzida na academia sofre de um significativo déficit de engajamento eclesial [...]. Não significa que não se pesquisa sobre questões do interesse da igreja. Mas a teologia científica discute seus postulados na academia e seus resultados não aterrissam nas comunidades. Estas, órfãs de teólogos/as competentes, são orientadas por lideranças que transformam a mídia, as plataformas digitais e o púlpito em cátedras do ensino da fé, apoiando-se no sobrenaturalismo, num deísmo intervencionista, no pietismo, no fundamentalismo.*

Para essa aproximação, a academia deve reconhecer que sua fonte para a Teologia também envolve a vida prática. Esse envolvimento exige a abertura ao novo e ao diferente, ainda que a forma desse novo e diferente não seja a esperada academicamente. Essa Teologia não é a imposição da ideia cristã ou católica travestida de apologia em defesa de fundamentos. Com indica a Comissão Teológica Internacional (2012, § 53),

> *A teologia tem uma competência específica e uma responsabilidade a esse respeito. Através de um diálogo constante com as correntes sociais, religiosas e culturais do tempo, e com abertura a outras ciências que, utilizando seus próprios métodos, examinam esses desenvolvimentos, a teologia pode ajudar os fiéis e o Magistério a ver a importância das evoluções, acontecimentos e tendências da história humana, e a discernir e interpretar as formas através das quais o Espírito possa estar falando para a Igreja e para o mundo.*

O diálogo na Teologia começa pelo entendimento das correntes e das evoluções sociais. Esse entendimento exige discernir, ou seja, conhecer e estabelecer claramente a diferença que se apresenta no pensamento do outro.

Assim, no caso das três músicas analisadas, o diálogo teológico nunca poderá propor a proibição ou desaconselhar que não sejam escutadas. Isso fecha o diálogo e a Teologia se perde. É preciso entender que "Igreja" é uma mensagem contra uma Igreja autoritária e passiva, que não permite a crítica. "Jesus não tem dentes no país dos banguelas" é uma crítica a uma Igreja que não se importa com os mais pobres. "Epitáfio" é uma crítica a uma Igreja que se propõe santa e exclui a diversidade.

A simples censura da Arte leva à impossibilidade do diálogo gerado pela obra de arte. E isso afeta toda a possibilidade de diálogo na sociedade como um todo, impedindo o crescimento pessoal. Como indicam Baldin e Ramos (2023),

> *Além dos prejuízos econômicos e financeiros causados pela censura, priva-se a sociedade do debate potencialmente gerado pela obra de arte, enclausurando-a. Esse dano é mais evidente no enquadramento nacional em que a censura ocorre, mas, apesar disso, argumentamos que a censura também prejudica a cena de arte internacional, coibindo a experimentação artística baseada na troca e no diálogo.*

Isso não quer dizer que se aceitem pretensas expressões artísticas que, por exemplo, defendam a ofensa aos Direitos Humanos ou à

dignidade da pessoa. A arte não pode promover discriminação racial ou incentivar o assassinato. Isso é um dos critérios que separa a Arte da ofensa à dignidade humana. Por sua vez, a ausência de censura gera o respeito à individualidade. E é esse respeito à individualidade que gera o diálogo. Como indicam Costa e Sousa Junior (2019),

> *A censura é tão antiga quanto a cultura humana. A oposição existente entre nossa subjetividade e a vida coletiva faz com que nos sintamos sempre como dissidentes, buscando entender nossa identidade que nos faz fiéis à nossa interioridade e, ao mesmo tempo, pertencentes à coletividade. Essa oposição é sentida e vivida pelos indivíduos como limites à plena realização de nossa individualidade. A pressão da cultura dominante sobre a dissidência, que é própria da vida social, levou à criação de mecanismos censórios que, com o passar dos séculos, resultou na criação de órgãos censórios e práticas rotineiras de censura.*

Ouvir as vozes dissidentes é tarefa da Teologia. Ainda que essas vozes dissidentes venham de fora da academia. Ela não pode deixar de escutar a dissidência, sob pena de apagar o diálogo e se tornar apenas uma cultura acadêmica, fechada em seus próprios conceitos.

## Conclusão: É preciso proibir?

A ideia de censura é o fechamento ao diálogo. Porém o diálogo é a tarefa fundamental da Teologia. O diálogo com o "homem de hoje" está reforçado no Concílio Vaticano II (1965, GS1). Não é um diálogo apenas intramuros, mas com a sociedade, que deve ser considerada parte da Igreja, com seus diversos dons (cf. 1Cor 12). Uma Igreja que não consegue viver com ideias divergentes ou ideias em exterioridades diferentes, perde a capacidade de articular, de relacionar-se com a realidade atual, fechando-se a um conjunto de dogmas e proibições. Sem essa articulação, torna-se hermética, fechada em suas apologias e ritos. Tudo o que diverge vira perseguição, contrariedade e ameaça, abrindo caminho para ações fundamentalistas. E a Igreja se torna perseguidora dos que pensam diferente.

As três músicas analisadas fazem uma crítica eclesiológica que pode ser encontrada, inclusive, em textos do Antigo Testamento como foi apresentado anteriormente. Assim, é preciso não demonizar manifestações artísticas em suas mais variadas formas, seja pela censura, seja pela falta de compreensão. É preciso sair da análise da forma para

entender o conteúdo da Arte. É preciso entender a Arte em seu contexto como elemento para a criação da articulação com a sociedade. É dessa articulação que nasce o diálogo.

Articular significa, no caso das músicas, o entendimento do contexto social e pessoal da composição. Um poema não é apenas o que está escrito em poucas palavras, mas todo um contexto social, que deve ser entendido para estabelecer o diálogo com esse poema e entender seu significado. Se uma música diz "não gosto de Igreja", essa frase tem um contexto maior do que a simples preferência do autor. No caso, o autor não gosta de Igreja porque a Igreja proíbe que se argumente.

O que se observa, considerando a intepretação contextualizada, é que as três músicas dos Titãs trazem questões teológicas atuais. Essas questões, portanto, devem ser debatidas no mundo atual e dentro da vida da Igreja. Igreja não é lugar de censura, mas lugar de questionar e pensar. A Igreja é lugar de diversidade de dons (cf. 1Cor 12) e, portanto, deve ser lugar de diálogo e não de censura. A Teologia dos Titãs alerta para essa necessidade dentro da Igreja.

## Referências Bibliográficas

ALMEIDA, M. A. R. e MURAKAWA, C. A. A. Um estudo sobre as mudanças semânticas das lexias banguela, freguesia, freguês e jornal. *Moara* – revista eletrônica do programa de pós-graduação em Letras. n. 63, p. 10-30, 2023. DOI: http://dx.doi.org/10.18542/moara.v0i63.15332.

ARANTES, A. C. Q. *A morte é um dia que vale a pena viver:* e um excelente motivo para se buscar um novo olhar para a vida. Rio de Janeiro: Sextante, 2019. Edição do Kindle.

BALDIN, V. P. e RAMOS, D. O. Novas perspectivas de censura às artes na cena internacional. *Revista VIS*: revista do programa de pós-graduação em Artes Visuais, v. 22, n. 1, p. 6-17, 2023. DOI: http://dx.doi.org/10.26512/vis.v22i1.

BARBOSA, A. M. Arte-educação no Brasil: realidade hoje e expectativas futuras. *Estudos avançados*, v. 3, p. 170-182, 1989. DOI: https://dx.doi.org/10.1590/S0103-40141989000300010.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

COLÉGIO EQUIPE. *História*. 2024. Disponível em: https://colegioequipe.g12.br/a-escola/historia/. Acesso em: 6 maio 2024.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Teologia hoje:* perspectivas, princípios e critérios. Vaticano, 2012. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_teologia-oggi_po.html. Acesso em: 9 maio 2024.

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição pastoral Gaudium et Spes*. Vaticano, 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html. Acesso em: 8 set. 2024.

COSTA, M. C. C. e SOUSA JUNIOR, W. Censura e pós-censura: uma síntese sobre as formas clássicas e atuais de controle da produção artística nacional. *Políticas culturais em revista*, v. 11, n. 1, p. 19-36, 2019. DOI: https://dx.doi.org/10.9771/pcr.v11i1.28154.

FABRICIO, L. B. música e política: o rock dos anos 80 e as representações sobre a sociedade brasileira. *Cordis:* revista eletrônica de história social da cidade, v. 2, n. 30, p. 126-164, 2023.

GEBARA, I. A responsabilidade das religiões na defesa da laicidade do estado e da democracia. *In:* KUZMA, C.; BINGEMER, M. C. L.; SERRATO, A. C. (org.). *Religião, laicidade e democracia:* Cenários e perspectivas. São Paulo: Paulinas, 2022. p. 127-143.

GRÜN, A.; ROBBEN, R. *Estabelecer limites – respeitar limites:* segredos para relações interpessoais bem-sucedidas. Petrópolis: Vozes, 2010.

JORGE, C. S. Raul Seixas, Rock e Mestiçagem. *Algazarra*, n. 1, 2012.

LEANDRO, C. A. C. O envelhecimento em perspectiva sapiencial: um estudo de Eclesiastes 11,7-12,8. *Revista brasileira de interpretação bíblica*, v. 3, n. 5, p. 159-180, 2022. DOI: https://dx.doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.ReBiblica.2596-2922.2022v3n5p159.

LIBANIO, J. B. Teologia em revisão crítica. *Horizonte* – revista de estudos de teologia e ciências da religião, p. 1328-1356, 2013. DOI: http://dx.doi.org/10.5752/P.2175-5841.2013v11n32p1328.

LÍNDEZ, J. V. *Eclesiastes ou Qohélet.* São Paulo: Paulus, 1999.

MACHADO DE ASSIS, J. M. Memórias póstumas de Brás Cubas. *In:* MACHADO DE ASSIS, J. M. *Obra completa:* Machado de Assis, Rio

de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1994. Disponível em: https://machado.mec.gov.br/. Acesso em: 5 maio 2024.

MARMO, H.; ALZER L. A. *A vida até parece uma festa:* a história completa dos Titãs. 2. ed. São Paulo: Globo Livros, 2022.

PAIVA, M. L. P.; BENATTE, A. P. Rock e religião: algumas metamorfoses do Diabo. *Plura*, revista de estudos de religião, v. 7, n. 2, p. 347-363, 2017.

ROSA, T. B. Entre o mainstream e o underground: origens, trajetórias e capitais nos dois polos do rock brasileiro dos anos 1980. *Revista sem aspas*, v. 11 esp.1. p.e022020-e022020, 2022. DOI: https://dx.doi.org/10.29373/sas.v11iesp.1.17060.

ROSSI, L. A. S. *A origem do sofrimento do pobre:* teologia e antiteologia no livro de Jó. São Paulo: Paulus, 2017.

SUNG, J. M. Direitos humanos, neoliberalismo e religião. *Caminhos* – revista de ciências da religião, v. 17, p. 81-95, 2019. DOI: https://dx.doi.org/10.18224/cam.v17i4.7858.

TERRIEN, S. *Jó.* São Paulo: Paulus, 1994.

TRIBUNA DA IMPRENSA. *Sarney pensa pelo Papa e proíbe "Marie".* Rio de Janeiro: Tribuna da Imprensa, 5 fev. 1986, p. 3.

WOLFF, E. A teologia na academia: valores, desafios e possibilidades. *Teología y vida*, v. 63, n. 2, p. 149-177, 2022. DOI: http://dx.doi.org/10.7764/tyv/632/1/149-177.

XAVIER, L. O esmagamento do pobre a partir do profeta Amós: violações sociais em lugar da justiça. *Caminhos* – revista de ciências da religião, v. 17, p. 771-790, 2019. DOI: https://dx.doi.org/10.18224/cam.v17i2.7154.

Encontros Teológicos adere a uma Licença Creative Commons – Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional.

# DOMÍNGUEZ, Luis María García SJ. *O Livro do Discípulo:* O acompanhamento espiritual. Tradução de Raniéri de Araújo Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2024.

*Gustavo de Souza Araujo*[*]
PUC-SP

*Reuberson Ferreira, MSC*[**]
PUC-SP

Recebido em: *21/03/2025*. Aceito em: *23/04/2025*.

A obra **O Livro do Discípulo:** *O acompanhamento espiritual*, escrito por Luis María García Domínguez, SJ e publicado em 2024 pela Edições Loyola, é direcionado ao *discípulo*, à pessoa que, conforme indicado na apresentação, inicia ou continua um itinerário espiritual com a ajuda de outra pessoa. Domínguez é jesuíta e há muito tempo se dedica ao acompanhamento espiritual, sempre se baseia na escuta, no respeito e no acompanhamento personalizado, princípios que inspiraram Domínguez a escrever esta obra. Ao longo de sua vida, teve a oportunidade de vivenciar o exercício do acompanhamento espiritual, na posição de acompanhante e de acompanhado, e agora busca transmitir essa experiência para que outras pessoas se beneficiem e tenham a oportunidade de compartilhar seus desafios que diariamente enfrentam.

* Graduando em Teologia (Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, PUC-SP e Vice-Presidente do Centro Acadêmico Dom Helder Câmara na Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, PUC-SP. Graduado em Filosofia pelo Centro Universitário Assunção/UNIFAI (2023). Graduado Gestão de Recursos Humanos pela Universidade de Santo Amaro (2020). Obtendo bolsa pelo Programa Universidade para Todos (ProUni). Estudante pesquisador no Projeto de Pesquisa Ética Cristã e Pluralismo Antropológico: Estudo Hermenêutico e Crítico dos Desafios Contemporâneos, do Prof. André Luiz Boccato de Almeida.

E-mail: gustavoaraujo.puc@gmail.com.

** Doutor em Teologia pela PUC-SP. Membro do Grupo de Pesquisa Religião e Política no Brasil Contemporâneo (CNPq) da CEHILA-BR e do Observatório Eclesial Brasil. Professor da Graduação e do Programa de Estudos Pós-graduados em Teologia da PUC-SP.

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

Em seu primeiro capítulo, Domínguez tenta responder à pergunta: "O que é o acompanhamento espiritual?" Ele nos convida a refletir sobre o papel do diálogo entre duas pessoas na vida cristã, destacando que "o acompanhamento espiritual cristão não nos exime do exercício adulto da nossa liberdade" (p. 13). O autor enfatiza que esse caminho de acompanhamento é uma jornada de liberdade, e não uma simples imposição de direções ou respostas prontas. Cada um é convidado a viver sua fé de maneira autêntica e pessoal. E, claro, existe uma terceira pessoa que deve conduzir o diálogo entre o acompanhado e o acompanhante, assim como a vivência e a prática do acompanhado. A terceira pessoa é o Espírito Santo, o próprio Deus, aquele que dá força, discernimento e guia os passos do acompanhamento espiritual.

O autor explica que o acompanhamento deve ser uma ajuda àquele que busca crescer espiritualmente de forma autêntica e pessoal e que sente a necessidade de um discernimento em suas ações diárias. O acompanhamento não é um processo técnico, mas uma jornada que envolve o coração e a espiritualidade, convidando o discípulo a refletir sobre suas relações.

A obra é dividida em cinco capítulos e um epílogo que abordam diferentes aspectos do acompanhamento espiritual. No primeiro capítulo, Domínguez começa esclarecendo "*O que é o acompanhamento espiritual*" (p. 11). Iniciar com essa definição é fundamental, pois ela estabelece as bases conceituais e orienta toda a estrutura da obra. Domínguez propõe uma compreensão, que antes de tudo, é um caminho de escuta e discernimento, em que duas pessoas buscam a vontade de Deus. Ele define essa prática como: "uma relação permanente entre duas pessoas, em que uma delas, por meio de conversas frequentes, ajuda a outra a buscar e a realizar a vontade de Deus, vontade essa buscada por meio do discernimento espiritual" (p. 14). A partir dessa definição, o autor apresenta diferentes tipos de acompanhamento, como os centrados na pessoa, na resolução de problemas e no processo espiritual (p.19). Ampliando a compreensão e oferecendo subsídios para que cada discípulo, a partir do seu objetivo, encontre o caminho mais adequado à sua realidade.

O segundo capítulo: *Sobre o que falar no encontro*, Domínguez traça um percurso que se estende desde os primeiros encontros até as fases mais maduras do processo de discernimento, perpassando temas fundamentais da vida. O autor apresenta que nos primeiros encontros, a interação entre o acompanhado e o acompanhante podem ser mais

espontâneas, conforme as necessidades e as motivações que cada pessoa traz. Ao longo dos encontros, o diálogo pode abranger diversas questões como a vida cristã, a espiritualidade, a sexualidade e afetividade até os conflitos existenciais e eclesiais. Uma das reflexões centrais do capítulo é a afirmação de que a história pessoal é o espaço privilegiado da manifestação de Deus: "Podemos dizer que a história pessoal de cada um é o lugar onde Deus se manifestou" (p. 43). Assim, o acompanhamento espiritual torna-se um espaço privilegiado de discernimento, atento à história pessoal e à busca de responder ao chamado do Deus que se revela.

Terceiro capítulo: *Discernir a vocação*, o autor dedica-se exclusivamente ao tema do discernimento vocacional. Para Domínguez, esse importante tema ocupa diversos encontros, pois Deus chama a todos de maneiras diferentes e para projetos diferentes. "O sinal principal de uma vocação é sempre a experiência pessoal do Deus cristão que chama" (p. 75), afirma o autor, ressaltando que a vocação nasce, antes de tudo, de um encontro pessoal com Deus. Cabe, portanto, o dever de todo cristão descobrir o que Deus deseja, "exigindo sempre a livre decisão da pessoa" (p. 65). O acompanhamento espiritual é o espaço privilegiado para fazer com segurança e clareza, esse discernimento, justamente porque é tratado o sentido da vida e a decisão vocacional envolve a vida de cada discípulo. A tarefa do acompanhante, neste contexto, é ajudar o acompanhado a escutar e discernir os sinais de Deus, dos quais ele ainda não está consciente. Domínguez destaca três fases do discernimento, a primeira consiste em experimentar ou sentir as moções; a segunda é analisá-las individualmente e com outra pessoa experiente; e a terceira fase é a tomada de decisão. O discernimento feito a dois busca encontrar uma verdadeira clareza, que talvez, uma única pessoa, fechada em si mesma, não conseguiria. Assim, o acompanhamento espiritual torna-se o lugar onde, partindo desse encontro pessoal, é possível responder com liberdade e generosidade ao seu chamado.

Quarto capítulo: *Como falar: o desenvolvimento do encontro*. O autor afirma: "se devemos escutar, no encontro também é conveniente que falemos." O acompanhamento espiritual é, portanto, uma via de mão dupla, onde se trata de expor sentimentos e pensamentos, ao mesmo tempo em que se acolhem os ensinamentos e orientações, sejam no âmbito espiritual, moral ou humano. Domínguez apresenta algumas dificuldades que o acompanhado pode encontrar ao longo dos encontros, destacando que o pior é não ter nenhum acompanhamento (p. 89). Já durante os encontros é comum sentir certo desconforto diante da novidade que se

inicia ou dos temas pessoais que serão abordados. O silêncio também aparece como uma dificuldade. Quando estamos diante de alguém que irá nos escutar, nem sempre conseguimos expressar com clareza ou temos palavras para descrever o que sentimos ou pensamos. Para o autor, o silêncio pode ter diversas causas: a dificuldade de externar algo que acontece, dificuldade de nomear algo interno, o desconhecimento sobre o que está acontecendo consigo mesmo, ou até mesmo o desânimo. Ainda assim, o silêncio é também uma forma legítima de comunicação, e o acompanhado tem o direito de permanecer em silêncio, se assim desejar. Outra dificuldade é falar demais ou falar sem dizer algo significativo. Isso revela uma falta de profundidade e certa ansiosidade (p. 98), e dificulta a comunicação entre o acompanhante e o acompanhado, perdendo sua fluidez. Por fim, Domínguez menciona a dificuldade de relacionamento, como um obstáculo possível ao longo do processo, que pode comprometer o vínculo necessário para que o acompanhamento espiritual frutifique.

Quinto capítulo: *Praticar o que foi dito no encontro*, Domínguez propõe uma perspectiva prática da experiência do acompanhado, destacando que o acompanhamento espiritual só se realiza plenamente quando seus frutos se manifestam concretamente na vida cotidiana da comunidade. Ele afirma que "cada pessoa deve vivê-la segundo a própria vocação" (p. 119), em comunhão com a Igreja e com o chamado que ela dirige aos fiéis para caminharem juntos na via comunitária da fé. A vocação pessoal, portanto, não é isolada, mas se realiza no seio da comunidade cristã, sendo este o espaço privilegiado onde o chamado de Deus se reconhece, amadurece e floresce (p. 119).

Um dos temas centrais do livro é a reflexão sobre o papel do cristão como Filho de Deus, com Domínguez afirmando que "saber-se e sentir-se filho de Deus e pessoa plenamente humana pode ser cada vez mais central na consciência de todo cristão" (p. 47). Para o autor, o cristão deve estar consciente de sua identidade divina e humana, reconhecendo em si mesmo o reflexo da espiritualidade cristã em suas ações cotidianas.

Ao longo da obra, Domínguez explora a ideia de que o acompanhamento espiritual é um processo contínuo, que não se limita a uma série de encontros ou apenas um momento de orientação, mas que faz parte de um caminho mais amplo de crescimento espiritual, pessoal e que gera transformação. Ele reflete que o acompanhamento espiritual não é um processo técnico, mas uma jornada que envolve decisão, coração e oração, momento em que a pessoa se sente chamada a refletir sobre a

sua relação com Deus, com o próximo e consigo mesma. Como também o trabalho, os estudos e outras áreas da vida cotidiana são momentos de encontro com Deus, afirmando que o principal da vida é "saber-se e sentir-se filho de Deus e pessoa plenamente humana (p. 47). Em suas palavras, a história pessoal de cada cristão é o local em que Deus se revela e no acompanhamento espiritual é fundamental reconhecer sua identidade como filho de Deus e ser plenamente humano, buscando viver essa verdade nas relações com o próximo e com o mundo ao seu redor.

No epílogo: *Deus nos acompanha em nossa vida espiritual*, nos lembra que o verdadeiro acompanhamento espiritual vai além de um simples processo de orientação: trata-se de uma experiência contínua e dinâmica de encontro com Deus, que se revela e acompanha a história pessoal de cada um. O convite é feito para que os leitores repensem a espiritualidade de forma contínua e integrada à vida, sem se limitar a momentos ou encontros pontuais, mas como uma vivência integral e dinâmica da fé.

O autor, de maneira consistente, propõe um caminho de liberdade, enfatizando que o acompanhamento não deve ser uma imposição, mas uma ajuda para que o discípulo cresça de forma autêntica na sua fé. Um dos pontos mais interessantes do livro é a ênfase na história pessoal como lugar de manifestação de Deus, o que dá uma dimensão muito humana e acessível à experiência cristã. Por outro lado, pequenas partes da obra podem parecer abstratas ou distantes para leitores que esperam uma abordagem mais prática e direta sobre como realizar o acompanhamento espiritual. Mas, claro, não é possível reduzir a uma fórmula escrita uma experiência tão subjetiva e esgotá-la de dúvidas. A reflexão sobre a liberdade do discípulo, sua relação com Deus e a importância de um acompanhamento são aspectos bem trabalhados no livro, que podem enriquecer quem já vive essa experiência ou quem quer e está disposto a viver o acompanhamento espiritual.

# 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, negritado 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, negritado 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:* ZIZIOULAS, 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/defaut.jspx?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

ISSN 2525846-X