

Edição 74

EDIÇÃO ESPECIAL

JOSEPH
RATZINGER

BENTO
XVI

ARTIGOS

NOTAS

DOCUMENTOS

Edição 74

CIBER  **TEOLOGIA**
Revista de Teologia & Cultura

Ciberteologia – Revista de Teologia & Cultura.
São Paulo-SP, Brasil: Paulinas Editora.
Periodicidade quadrimestral – ISSN: 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

Dezembro de 2023 - Edição Especial

Este periódico está indexado na ATLA-Catholic Periodical and Literature Index® (CPLI®)
[www: <http://www.atla.com>], um produto do American Theological Library Association: 300 S.
Wacker Dr., Suite 2100, Chicago, IL 60606, USA. Email: atla@atla.com.
Indexado também pela LATINDEX

Diretoria

Diretora geral: Ágda França
Responsável da área: Vera Ivanise Bombonato

Redação

Editor científico: João Décio Passos
Revisão: Equipe Paulinas
Atualização do portal: Equipe Paulinas

Conselho Científico

PhD. Vera Ivanise Bombonato – Núcleo de Catequese Paulinas – NUCAP
PhD. Pedro Fernández Castela – Universidad Pontificia Comillas – Espanha
PhD. Matthias Grenzer – Pontificia Universidade Católica de S. Paulo – PUC/SP
PhD. José María Vigil – Portal teológico Servicios Koinonía – Panamá
PhD. Antonio Francisco Lelo – Núcleo de Catequese Paulinas – NUCAP
PhD Francisco Aquino Junior FCF/UCP
PhD Wagner Sanchez Lopes – PUC/SP



Rua Dona Inácia Uchoa, 62
04110-020 – São Paulo – SP (Brasil)
Tel.: (11) 2125-3500
<http://www.paulinas.com.br> – editora@paulinas.com.br
© Pia Sociedade Filhas de São Paulo – São Paulo, 2023

SUMÁRIO

PREFÁCIO

Joseph Ratzinger — Bento XVI.....4

FRONTISPÍCIO

A colegialidade dos Bispos: desenvolvimento teológico11

JOSEPH RATZINGER

ARTIGOS

Ratzinger, Chenu e Congar, teólogos pioneiros no Concílio Vaticano II.....37

FREI CARLOS JOSAPHAT, OP

A teologia e o teólogo no pensamento de Joseph Ratzinger-Bento XVI.....67

FRANCIVALDO DA S. SOUSA

O pensamento socioambiental de Bento XVI76

ANTONIO DE OLIVEIRA SIQUEIRA

A renúncia de Bento XVI: fim ou começo?.....92

JOÃO DÉCIO PASSOS

Mítica e religiosidade em Edgar Morin.....105

ROBSON STIGAR

NOTAS

Nota 1 — Dados biográficas de Joseph Aloisius Ratzinger.....127

FERNANDO ALTEMEYER JUNIOR

Nota 2 — Frei Galvão e Bento XVI: duas figuras indissociáveis.....141

LEANDRO FARIA DE SOUZA

RESENHA

Bento XVI: a vida.....146

ELISEU WISNIEWSKI

DOCUMENTOS

O meu testamento espiritual152

BENEDICTUS PP XVI

Missa exequial pelo Sumo Pontífice Emérito Bento XVI.....154



PREFÁCIO

JOSEPH RATZINGER — BENTO XVI

Descrever com exatidão e justiça uma personalidade é sempre um grande desafio. A transitoriedade e a profundidade compõem aquilo que se define como identidade pessoal e impedem qualquer consideração conclusiva e até mesmo unívoca sobre esse território incomunicável e, em certa medida, misterioso. E, quando se trata de uma biografia complexa como a de um personagem público e de longa vida, o problema se amplifica. As camadas temporais que compõem essa personalidade se traduzem igualmente em distintos perfiz: já não se trata apenas de uma única *persona* (palavra latina derivada de *prosopon*, máscara em grego), mas de personagens distintos que cumprem papéis distintos em situações igualmente distintas. Em outros termos as personalidades não nascem prontas nem são entidades fixas e imutáveis, mas resultam de negociações com os contextos presentes.

Não será essa a prerrogativa psicossocial exclusiva dos Papas, mas, de alguma forma, a de todas as pessoas, na medida em que o tempo passa e as personalidades se modificam, acomodando-se ao tempo e ao espaço no esforço de sobreviver e aí cumprir um determinado papel. O ser humano é abertura permanente para incorporar o novo em si mesmo, abertura para o presente e para o futuro, para o mundo, para os outros e para o divino. É nessa abertura que o ser humano se faz e se revela como personalidade original.

As grandes personalidades escrevem publicamente essa saga da construção de si mesmas em etapas e em sucessivas funções e identidades, uma vez que vivem um arco de sociabilidade de tal amplitude onde o papel social desempenhado já não lhes pertence exclusivamente. Qual será o papel do pai, do esposo, do profissional em suas várias funções? Não será o mesmo. As personalidades moldam-se às exigências de cada realidade que se impõe com suas demandas e exigências. “Viver é dar à luz a si mesmo”, dizia Erich Fromm. Quantos partos, quantas personalidades!

A vida humana é mudança permanente. Quais personagens compõem a vida de um Papa, desde a sua juventude? Quantos Joseph Aloisius Ratzinger atuaram desde a criança que nasceu em 16 de abril de 1927, em Marktl? Qual terá sido a personalidade do professor de teologia, do



bispo, do Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, do Papa e do bispo emérito de Roma? Não se trata de afirmar uma liquidez de identidade pessoal, mas de perceber a real dinâmica da vida humana que exige de cada indivíduo um modo de ser distinto para dar conta das exigências existenciais que vão sendo interpostas e, por conseguinte, os papéis sociais e institucionais a serem exercidos.

O Papa, o Prefeito e o Professor! Eis as fases principais desse personagem que marcou a Igreja do século XXI, sobretudo pela decisão inédita de renunciar ao trono de Pedro. Além do mais, estamos diante de um personagem marcado por experiências múltiplas, enquanto exercia a função de professor. Peregrinou por Universidades alemãs, Munique, Bonn, Münster, Tübingen e Ratisbona, nas quais migrou de disciplinas, enquanto exercia o magistério. Durante o Vaticano II foi consultor do Arcebispo de Colônia e Perito conciliar. Aí exerceu a função de pensar como teólogo a renovação desejada por João XXIII, no marco da tradição que exige continuidade e da instituição milenar que busca preservar-se. O princípio *sentire cum ecclesia* exigia, por certo, dos teólogos e peritos pensar para além de muitas convicções individuais, refletir em grupo, negociar o desejável com o possível, na busca do consenso.

O *aggiornamento* promovido pelo Concílio não deixou ninguém isento do desafio da conversão, de modo particular àqueles que, como ele, apostavam na necessidade de grandes reformas da Igreja no mundo que se modernizara sob todos os aspectos. O teólogo do Concílio contribuiu com a construção de uma nova eclesiologia que se deslocou de uma visão hierarcocêntrica para uma visão de comunidade: corpo místico, povo de Deus, comunhão. Joseph Ratzinger foi, sem dúvidas, um dos teólogos axiais do Vaticano II, deixando suas marcas na doutrina da Igreja consignada na Constituição *Lumen Gentium*, que soube articular, organicamente, primado papal e colegialidade episcopal. Nesse ponto eclesiológico crucial, o perito conciliar comentava, ainda em 1965:

De um lado o Papa nunca deverá deixar sem atenção a opinião dos Bispos e com eles a opinião da Igreja inteira. De outro lado deverá haver iniciativas realmente independentes do episcopado; de fato não devemos restringir aos tempos apostólicos e à Igreja dos Padres a incumbência de ajudar, com críticas, o Papa em sua missão (BARAÚNA, Guilherme. *A Igreja do Vaticano II*, p. 777).

Como sabemos, a temática da colegialidade foi a pedra de toque da eclesiologia conciliar. A questão se apresentou como avanço em relação ao Vaticano I e, ao mesmo tempo, como causa pétrea daqueles que não aceitaram a renovação conciliar e romperam com o consenso eclesial e



o magistério conciliar. De fato, o personagem eclesial Ratzinger (o teólogo, o bispo, o Prefeito e também o Papa) foi portador de uma perspectiva original sobre a questão, tendo em vista seus domínios teóricos sobre o assunto, assim como os lugares eclesiais que ocupou.

A nomeação direta do teólogo para o arcebispado de Munique em 1978 abre uma fase inédita e sua vida, função que durou apenas cinco anos. Mas como bispo, no novo lugar eclesial, já não se trata de ensinar teologia como professor, mas como membro do magistério exercido na colegialidade episcopal. No primeiro, o ensino avança nas cobranças mútuas da fé e da razão, sendo a investigação a dinâmica permanente; no segundo o magistério responde pela preservação do consenso eclesial e, por conseguinte, na reprodução vigilante da *traditio*, o primeiro fala de dentro da pluralidade e avança no diálogo, o segundo fala de dentro da unidade e zela por sua organicidade.

Mas, o que para o bispo faz parte do múnus de ensinar no conjunto da Igreja, tornar-se-á função particular para o Prefeito do Dicastério romano dedicado à Doutrina da fé. Dicastério significa juiz em grego (*Dikastés*). Essa função tem suas exigências nem sempre simpáticas, sobretudo para a Igreja que avança na recepção das renovações conciliares. Os tempos de reforma carregam sempre desafios que confrontam conservadores e renovadores, o que, em termos doutrinários, pode ser traduzido, com certa pressa, em ortodoxia e heterodoxia. O então Cardeal Ratzinger esteve no centro dessa luta e pagou o preço de suas decisões, justas ou não, na qualidade de Prefeito responsável pela doutrina católica. Aí não poupou palavras nem posturas como vigilante da sã doutrina e da interpretação legítima das decisões conciliares.

De fato, as funções institucionais têm suas exigências para aqueles que as ocupam, de forma que o personagem impõe sobre os indivíduos valores, padrões e regras de ação a serem cumpridos, para além de suas escolhas pessoais. Os que já ocuparam cargos institucionais sabem disso. Para o teólogo que se tornou Prefeito, a função de julgar – de supervisionar a doutrina da Igreja, no caso – significou, por certo, negociação com novas realidades: a liberdade do ensino e da investigação teológica cede lugar para a função da vigilância, sendo a ordem mais fundamental que a criatividade e a crítica. A identidade católica foi afirmada sempre mais como eixo e bússola capazes de orientar os tempos pós-conciliares, quando as renovações eclesiais tomavam forma nos quadrantes da Igreja.

A eleição como Papa veio como um evento natural para aquele que fora em grande medida o assessor teológico do Papa João Paulo II e o juiz privilegiado das renovações eclesiais. O nome Bento carregava um significado histórico, cultural e eclesial, emprestado daquele que fora o marco da Idade Média e da Europa católica: São Bento de Núrsia. Com efeito, o Papa não é mais o Prefeito, agora bispo de Roma, Patriarca do Ocidente e Sucessor de Pedro.



No discurso aos Cardeais no dia 22 de abril de 2005, manifestava suas expectativas e convicções sobre a nova missão que acabara de assumir:

Se por um lado tenho presente os limites da minha pessoa e das minhas capacidades, por outro sei bem qual é a natureza da missão que me foi confiada e que me preparo para desempenhar com uma atitude de dedicação interior. Não se trata de honras, mas de serviço a desempenhar com simplicidade e disponibilidade, imitando o nosso Mestre e Senhor, que não veio para ser servido, mas para servir (cf. Mt 20,28), e na Última Ceia lavou os pés dos apóstolos dizendo-lhes que fizessem o mesmo (cf. Jo 13,13-14). Portanto, mais não nos resta, a mim e a todos nós juntos, que aceitar da Providência a vontade de Deus e fazer o melhor que podemos para lhe corresponder, ajudando-nos uns aos outros no cumprimento das respectivas tarefas ao serviço da Igreja.

Os sete anos de pontificado mostraram, de fato, o Papa discreto e os desafios de liderar a Igreja nos tempos da globalização e da informação cada vez mais planetarizada e ágil. A Igreja isolada do mundo e autorreferenciada política e juridicamente não tinha mais condições de subsistência. A sucessão de um longo pontificado teve, por certo, seu preço, quando se considera aquilo que havia sido consolidado como poder interno da Cúria Romana e como tendência na Igreja como um todo. Determinados interesses e alinhamentos político-elesiásticos mostraram sua força e influência na Igreja, culminando nos conhecidos escândalos políticos e morais. O pontificado que pareceria simples continuidade do anterior, gestão de uma regularidade segura e baseado em uma sólida teologia, revelou cada vez mais suas agruras, na medida em que eram desvelados fatos que colocavam a público os pecados da Igreja.

O poder do Prefeito da Congregação para a Doutrina da fé, não obstante sua concreta envergadura, permanecia no âmbito das ideias e da doutrina, sem vínculos e incidências no funcionamento regular da Cúria romana; ou seja, controlar as ideias era diferente de controlar o corpo eclesiástico e curial como um todo. As divergências teológicas das quais se ocupava por ofício eram, por certo, pequenas perante os conflitos internos do aparelho curial. A competência teológica não resolvia diretamente os problemas políticos. O Papa de idade avançada e os problemas internos trouxeram a decisão inesperada da renúncia anunciada no dia 11 de fevereiro de 2013. As razões foram expostas de modo sucinto e decidido:

Após ter repetidamente examinado minha consciência perante Deus, eu tive certeza de que minhas forças, devido à avançada idade, não são mais apropriadas para o adequado exercício do ministério de Pedro. Eu estou bem consciente de que esse



ministério, devido à sua natureza essencialmente espiritual, deve ser levado não apenas com palavras e fatos, mas não menos com oração e sofrimento. Contudo, no mundo de hoje, sujeito a mudanças tão rápidas e abalado por questões de profunda relevância para a vida da fé, para governar a barca de São Pedro e proclamar o Evangelho, é necessário tanto força da mente como do corpo, o que, nos últimos meses, se deteriorou em mim numa extensão em que eu tenho de reconhecer minha incapacidade de adequadamente cumprir o ministério a mim confiado.

A notícia pegou de surpresa a Igreja e o mundo. A decisão rompia com uma longa tradição no governo geral da Igreja Católica. O gesto provocou e ainda provoca as mais variadas interpretações. Qual terá sido o estopim da decisão de tamanha seriedade? O mundo em rápida transformação e abalado por questões de profunda relevância exigia um Papa mais jovem e com mais forças. Essa justificativa lacônica feita pelo Papa se dava, contudo, no contexto de uma das maiores crises vivenciadas pela Igreja. Os episódios são conhecidos e não necessitam ser lembrados. O fato é que o Pontífice saia de cena confessando humildemente sua incapacidade de governar a Igreja e abria uma era de revisão inevitável de rota, como ficará explícita nas Congregações que prepararam o novo Conclave. A consciência da incapacidade não constitui somente um ato de humildade, mas também uma decisão politicamente calculada que percebe a conjuntura eclesial e histórica, que decide por romper com uma regularidade e por lançar a Igreja para o desafio de construção do novo. Nesse sentido, foi a renúncia de Bento XVI que gerou Francisco com seus projetos de reforma da Igreja. A decisão de renunciar não rompia somente com uma longa tradição, mas também com uma cultura eclesial e um regime eclesiástico que deveria ser refeito de alguma forma. Bento XVI revelou corajosamente uma crise a ser superada pelo sucessor. Se não houve cálculo ou previsão dessa dinâmica política, houve, com certeza, uma confiança na condução divina da Igreja, quando o novo emerge como graça e como projeto. Humildade, confiança ou estratégia política? A atenção aos fatos faz pensar em uma combinação ou unidade dessas atitudes no ato da renúncia.

Sete anos depois o Bispo emérito de Roma ainda recordava os significados e as interpretações sobre sua renúncia:

Foi uma decisão difícil”, explicou o Papa emérito, “mas tomei-a em plena consciência, e acredito que fiz muito bem”. Alguns de meus amigos um tanto “fanáticos” ainda estão irritados, eles não quiseram aceitar minha escolha. Acreditam nas teorias de conspiração: alguns disseram que foi por causa do escândalo Vatileaks, outros por causa de um complô da *lobby gay*, outros ainda por causa do caso do teólogo



conservador Lefebvrian Richard Williamson. Eles não querem acreditar em uma escolha feita conscientemente. Mas minha consciência está limpa (*Vatican News*, de 1º de fevereiro de 2021).

A renúncia fez e faz parte de um processo histórico-eclesial em curso na Igreja. Uma Igreja que se encontra, ainda, nas encruzilhadas dos tempos modernos e se vê desafiada e pensar a si mesma, suas dinâmicas de funcionamento e suas próprias estruturas. O Papa Francisco retomou com força e coragem as reformas empreitadas pelo Vaticano II. Os amigos fanáticos a que se referiu o Bispo emérito de Roma resistem como personagens, como grupos e como frente dentro da Igreja. O fanatismo vive da saudade de Bento e da rejeição a Francisco. Como toda postura tradicionalista, vive de um passado que não existe mais. Nesse sentido, a morte de Bento XVI abre uma nova etapa para os fanáticos, deixando historicamente desamparada a ideia cismática de um Papa alternativo concomitante ao atual. Nos tempos líquidos e da pós-verdade essa heresia católica subsistiu como fato natural dentro da Igreja. Com certeza, de todo o rico percurso biográfico de Joseph Aloisius Ratzinger, ficará marcada para a posteridade a sua renúncia. O teólogo seguro dos dogmas católicos e convicto dos rituais e das disciplinas tradicionais, renunciou sem grandes cerimônias, com convicção e serenidade. Será legítimo considerar que foi precisamente da segurança teológica que adveio a segurança da renúncia? O gesto ensinou que na Igreja as coisas podem mudar sem ferir aquilo que a fundamenta em sua essência. O Pontificado nunca mais foi o mesmo, a Igreja Católica nunca mais foi a mesma.

Bento XVI foi o último Papa que vivenciou a virada conciliar na função de Bispo. Nesse lugar histórico-eclesial escreveu sua história como personagem de grande envergadura intelectual e eclesiástica. No dia 31 de dezembro de 2022 o bispo emérito de Roma concluiu seu itinerário na clausura voluntária, distante dos holofotes públicos e escutando as batidas fortes do coração de seu sucessor reformador, vizinho mais próximo e mais distante. O funeral inédito de um ex-Papa presidido por um Papa revelou a grandeza e a pequenez do humano elevado ao status de sacralidade e repetiu os rituais solenes que atraem multidões. A sepultura na antiga tumba de João Paulo II não podia ser mais natural: comunhão de vida e de memória.

O presente dossiê de *Ciberteologia* quer honrar essa figura ímpar da Igreja que marcou a virada do século na comunidade católica. O dossiê é aberto com um Artigo escrito pelo perito conciliar, em pleno Concílio ainda no ano de 1965, um frontispício que soleniza as reflexões. O formato original foi mantido na publicação pioneira organizada por Frei Guilherme Baraúna pela Editora Vozes (*A Igreja do Vaticano II*). Essa editora autorizou gentilmente a publicação do memorável texto. A ela nossos sinceros agradecimentos. O dossiê resgata ainda um artigo



escrito pelo teólogo Carlos Josaphat, envolvido nas assessorias dos peritos conciliares. Os demais Artigos expõem aspectos do pensamento do teológico e da figura do Papa. O modesto dossiê quer fazer honra a Joseph Aloisius Ratzinger (1927-2022), na ocasião do grande de seu grande encontro com a Sabedoria que lhe encantou durante sua longa existência.



FRONTISPÍCIO

A COLEGIALIDADE DOS BISPOS: DESENVOLVIMENTO TEOLÓGICO

JOSEPH RATZINGER

Entre os objetivos fundamentais do Concílio Vaticano II estava, desde o início, em mira a doutrina do Vaticano I sobre o Primado. Forçado por circunstâncias externas, este Concílio encerrara prematuramente seus trabalhos. Restava uma só coluna do sistema maior planejado referente a uma extensa eclesiologia. E assim estaria completa a doutrina do Primado por uma correspondente doutrina sobre o Episcopado. O terceiro capítulo da Constituição sobre a Igreja realizou esse objetivo; ao mesmo tempo usou, como tema principal, o pensamento sobre a estrutura colegial do *múnus* episcopal. Tentamos, no que segue, desenvolver, mais pormenorizadamente, este pensamento em seu sentido teológico, procurando seguir, passo a passo, as respectivas partes do texto conciliar e realçar seu valor. Em seguida deveremos ocupar-nos com o texto da *Nota praevia* explicativa. Esta foi ajuntada ao terceiro capítulo da Constituição pela comissão teológica, por vontade superior, como uma espécie de interpretação autêntica. No final deveremos pôr-nos ainda a questão relativa a qualificação teológica da doutrina conciliar sobre o *múnus* episcopal.

I. As enunciações do Concílio sobre a colegialidade dos Bispos

1. A PALAVRA "COLÉGIO"

O Concílio começou suas declarações sobre o episcopado com um olhar sobre a atividade de Jesus histórico na fundação da Igreja. Nela encontra obrigatoriamente consolidada a forma fundamental da função espiritual para todos os tempos seguintes. Chamados pelo Senhor como Apóstolos, Cristo organizou os Doze, assim diz o texto, "a maneira de um colégio ou grupo estável" (*ad modum collegii seu coetus stabilis*). Colocou Pedro, escolhido do meio deles, como seu



chefe. Essa frase já contém, em germe, o pensamento fundamental em que todo o mais se baseia: A forma primitiva da função espiritual, estabelecida pelo próprio Senhor – “os Doze”, como a Escritura, repetidas vezes, simplesmente os chama (por exemplo, Mt 11,1; 20,17; 26,14.30; Mc 3,14.16; 4,10; 11,11; 14,10.17.20.43; Lc 8,1; 9,1; 18,31; 22,3; Jo 6,67-71; 20,24; At 6,2; 1Cor 15,5) – é colegial; um dos doze – Pedro – está, todavia, em realce, achando-se a frente dos restantes, mas assim que ainda pertença ao colégio, isto é aos Doze.¹

A esta enunciação em si inteiramente evidente, porque apoiada com firmeza nos textos, se opunha de antemão a principal dificuldade da palavra “colégio”, que demonstra o acréscimo propriamente interpretativo do concílio ao texto escriturístico: a tentativa de transpor o assunto da Escritura para a compreensibilidade da teologia e, assim, explorá-lo para mais amplo estudo teológico. No Concílio Vaticano I ocuparam-se com a ideia de juristas protestantes que falaram de uma estrutura colegial da Igreja universal e com isso expressaram a ideia reformatória da completa igualdade de todos os membros da Igreja.²

Assim a palavra “colégio” tinha um som duvidoso antes de tudo para os padres conciliares, oriundos da tradição curial, apesar de a expressa referência sobre a primazia de Pedro, logo ao primeiro aparecimento da palavra, a transformar num rumo que lhe confere um sentido claramente teológico, determinado pelas realidades da tradição católica. Esse sentido exclui completamente uma confusão com O conceito de colegialidade de direito de Igreja nacional. Devia-se, além disso, ter considerado que a palavra colégio, através de seus precedentes históricos fora do catolicismo, também apresenta uma longa pré-história dentro da Igreja. Daí surgiram claramente, pelas novas pesquisas, sobretudo duas etapas: Nas cartas papais dos séculos IV e V, como também na linguagem litúrgica da época, colégio é uma palavra corrente, tanto para exprimir

¹ O texto esclarece, dizendo, “cui (= collegio) ex iisdem (= duodecim) electum Petrum praefecit”.

² Os capítulos III e X do primeiro esquema *De Ecclesia* explicam o caráter da Igreja como *societas perfecta*, que ao mesmo tempo exclui sua compreensão como *societas aequalium* (Mansi 51, 540 e 543); a isso os planejados cânones 10 e 11: Cân. 10: “Si quis dixerit, ecclesiam non esse societatem perfectam, sed collegium, aut ita in civili societate seu in statu esse, ut saeculari dominationi subiiciatur, anathema sit. Cân. 11: Si quis dixerit, ecclesiam institutam divinitus esse tanquam societatem aequalium, anathema sit” (Mansi 51, 552). Nas *notae* 5 (ibid. 556 ss), 17 (581 ss), 59 (624 s) e 60 (625) dos esclarecimentos, ajuntados ao texto, é relacionada a essência desse texto à jurisprudência protestante dos séculos XVII e XVIII – Pufendorf, Böhmer, Grotius, Heinecke. Vamos citar dois dos lugares tratados: De Böhmer, *sus parochiale*, séc. I, c. I, 15, é reproduzida a seguinte opinião: “Societates, inquit, humanas esse vel aequales ve! inaequales. Aequales, ubi neuter alteri imperat... ut sunt collegia...” (Mansi 51, 556). Sobre Heinecke se diz “qui per ecclesiam intelligit collegium religionis gratia initum”. A colocação da questão se diferencia fundamentalmente da do presente concílio. Cf. I. P. Torrell, *La théologie de l'épiscopat au premier Concile du Vatican* (Paris 1961), principalmente 54-66; P. Rusch, *Die Kollegiale Struktur des Bischofsamtes*, em *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 86 (1964), 257-285, principalmente 257 s. – Uma semelhante limitação do significado de *collegium* para *societas aequalium* não se deixa de resto apontar no direito romano, cf. Paul y – Wissowa, *Realencyklopädie IV*, 1. 380-480 (*Collegium*). Na coluna 380 é afirmado para o conceito de *Collegium* no direito romano ser a designação “para uma união de pessoas de finalidade comum e duradoura; a palavra exclui na verdade as entidades públicas, mas carece no mais de qualquer sólida certeza positiva”. Cf. também P. Rusch, 1. c. 261 s.



a comunidade apostólica como a comunidade Bispo-Presbítero e a comunidade dos Bispos (de Igreja particular ou de Igreja universal.³ Na teologia católica do século XV a XIX, especialmente entre os teólogos italianos, a ideia do caráter colegial do episcopado universal exerce um relevante papel, justamente também entre os doutos, defensores notáveis do primado.⁴ O menosprezo do uso eclesiástico de se expressar através dos séculos e a referência somente a um emprego extraeclesial da palavra, o que exerceu um papel tão depressivo na argumentação de uma parte dos padres conciliares, é significativo para os perigos que provêm de uma espécie de omissão histórica; é ao mesmo tempo, na verdade, também uma indicação sobre a importância da língua para a compreensão adequada do conteúdo da teologia.

Mas voltemos a análise do texto da Constituição. A comissão teológica achou acertado levar em conta as dúvidas que sempre de novo se manifestavam contra a palavra colégio e que finalmente ameaçavam adulterar a discussão do objeto. Aderindo à proposta de alteração, apoiada antes de tudo pelos Bispos italianos, acrescentou ela à designação do grupo dos doze como colégio as palavras “*seu coetus stabilis*”: colégio, isto é, grupo estável. O sentido desse acréscimo não foi, pelo que ficou dito, apagar o caráter, essencialmente relacionado ao grupo (colegial), do múnus apostólico e substituí-lo pela indicação de uma união apenas moral. Seu único valor consiste em afastar os mal-entendidos que possam derivar-se da palavra colégio. Com o mesmo intuito já se havia resolvido, em fases anteriores da redação do texto, empregar a palavra colégio alternadamente com as expressões *ordo* e *corpus*, que são usadas na tradição da Igreja antiga em sentido idêntico a colégio.⁵ A variação dos termos pode, todavia, dar a entender que nenhuma das palavras, postas a nossa disposição pela profana terminologia jurídica, consegue expressar, de modo inteiramente satisfatório, os fatos dentro da Igreja, para os quais há análogos no âmbito profano, mas nenhum paralelo adequado. Não obstante, de fato, a linguagem da teologia permanecerá sempre um laborioso balbuciar. Ela precisa apresentar em palavras a novidade que

³ Provas em J. Lécuyer, *Etudes sur la collégialité épiscopale* (Lyon 1964); P. Rusch, 1. c. 263-280; J. Colson, *L'épiscopat catholique*. Collégialité et primauté dans les trois premiers siècles de l'église (Paris 1963).

⁴ Isso expôs com uma abundância de fontes, cuidadosamente elaboradas por G. Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella chiesa universale* (Roma 1964); cf. também M. J. Le Guillou, *Le parallélisme entre le Collège apostolique et le Collège épiscopal*, em *Istina* 10 (1964), 103-110, principalmente 106-110. Um breve esboço da história da ideia da colegialidade desde os inícios até à atualidade, oferece G. D. ei aifve, *Les douze Apôtres et leur unité dans la tradition catholique*, em *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 39 (1963), 760-778.

⁵ Provas, para *collegium* (começando com Cipriano) e *corpus*, veja em Lécuyer, 1. c. (nota 4); para *ordo* que já aparece em Tertuliano (Adv. Marc. IV 5,2 Corpus Christianorum I 551: ... Nam etsi Apocalypsim eius (= Iohannis) Marcion respuit, ordo tamen episcoporum ad originem recens in Iohannem stabit auctorem. De praescr. 32, 1. Corpus Christianorum I 212: ... edant ergo origines ecclesiarum suarum, evolvant ordinem episcoporum suorum...); B. Botte, *Presbyterium et ordo episcoporum* em *Irénikon* 29 (1956) 5-27; o mesmo, *Caractère collegial du presbytérat et de l'épiscopat*, em *Etudes sur le sacrement de l'Ordre* (Paris 1956).



por Cristo veio ao mundo; mas apenas o pode por meio das antigas palavras que lhe oferece a linguagem humana, e que se tornam tanto mais insuficientes quanto mais elevada é a ordem dos fatos que devem reproduzir.

2. PRIMEIRAS EXPLICAÇÕES SOBRE O PRINCÍPIO DA SUCESSÃO APOSTÓLICA

No texto da Constituição Conciliar sobre a Igreja segue ao trecho sobre a instituição da sucessão apostólica aquela que culmina na declaração: “Mas assim como permanece o *múnus* que o Senhor concedeu singularmente a Pedro, primeiro dos Apóstolos, *múnus* esse que deve ser transmitido aos seus sucessores, da mesma forma permanece o *múnus* dos Apóstolos de apascentar a Igreja, o qual deve também ser exercido para sempre pela sagrada ordem dos Bispos” (III,20). Que os Bispos são sucessores dos Apóstolos é uma declaração fundamental da teologia católica, confirmada expressamente pelo Vaticano I⁶ e sobre a qual não pode haver nenhuma séria contestação. Poder-se-ia apenas discutir sobre a questão se também a sucessão dos Apóstolos é estruturada mesmo colegialmente em igual sentido como o *múnus* apostólico. Sobre isso se manifesta aqui o texto pela formulação comum do princípio da sucessão, ainda não inteiramente claro, embora a duplicidade da sucessão afirmada (Pedro – Papa, Apóstolos – Bispos) logo insinue essa ideia e a palavra “sagrada ordem dos Bispos” expresse amplamente o caráter comum do *múnus*, por eles administrado.

3. SACRAMENTO E DIREITO

Inicialmente será, contudo, intercalado num trecho mais extenso (111,21) um novo pensamento: a sacramentalidade do *múnus* episcopal. Não é objeto dessa contribuição seguir essa questão nos seus pormenores; queremos unicamente focalizá-la nos limites do problema da colegialidade, para o que ela de fato exerce um papel significativo. Sem dúvida também de outro lado somente a inclusão dessa questão revela o sentido da declaração conciliar sobre a sacramentalidade da sagração episcopal em seu verdadeiro significado.

Uma comparação com o primeiro esboço da Constituição sobre a Igreja, apresentado no outono de 1962, deixa particularmente claro esse contexto. Aí constavam a sacramentalidade e a colegialidade do *múnus* episcopal em dois capítulos separados, como dois estudos independentes, para acentuar mais nitidamente a dignidade do episcopado. No texto final, promulgado

.....
⁶ Denzinger 3061 (Vaticanum 1): *Tantum autem abest, ut haec Summi Pontificis potestas officiat ordinariae ac immediatae illi episcopalis iurisdictionis potestati, qua episcopi, qui positi a Spiritu Sancto (cf. Act. 20,28) in Apostolorum locum successerunt...*



pelo Concílio, entretanto, o trecho sobre o sacramento da sacração episcopal está de um lado entre a instituição do *múnus* episcopal na função dos doze e no princípio da sucessão, como de outro entre a exposição propriamente dita do conceito de colegialidade. O todo apresenta um único curso de ideias, firmemente conexas e inseparáveis. O elemento unificador aparece muito mais claro na passagem do número 22, que diz: “Alguém é constituído membro do Corpo Episcopal pela sacração sacramental e pela hierárquica comunhão com o Chefe e os membros do Colégio”. Essa frase, tirada da exposição do conceito de colegialidade, refere-se, por sua vez, as seguintes formulações do trecho sobre a sacramentalidade da sacração episcopal: “A Sacração Episcopal, juntamente com o *múnus* de santificar, confere também os *múnus* de ensinar e de reger. Estes, todavia, de per si não podem ser exercidos a não ser em hierárquica comunhão com o Chefe e os demais membros do Colégio” (III,21). Nessas duas passagens expressa-se um fato, difícil de ser avaliado em sua importância. Transparece o rigoroso limite que na ideia da maioria dos teólogos ocidentais desde séculos se tinha inserido entre o poder da sacração e o poder do direito. Aparece também a vista o estreito entrelaçamento de ambas as realidades, que em última análise são apenas uma única coisa. A separação de ambas apresentou o fundamento essencial por que a teologia medieval achou dever rejeitar o caráter sacramental da sacração episcopal. Essa separação formou também o ponto de partida para a posição heterogênea que ocupou o direito na constituição da Igreja (latina) no segundo milênio em relação ao primeiro. Foi, enfim, também um elemento determinativo no desenvolvimento da condição do Papa e dos Bispos em que ela ameaçou sufocar, no decorrer do tempo, a ideia de colegialidade da era patrística.⁷

Esse assunto ficará mais claro se encararmos, ao menos parcialmente, um pouco mais exatamente a diferença entre o texto de 1962 e aquele de 1964. O esboço de 1962 tinha esclarecido, relativo a participação no colégio episcopal, que são *suo iure* membros desse colégio os Bispos residenciais que vivem em paz com a Sé Apostólica. Como verdadeira e única raiz da colegialidade apareceu assim a jurisdição episcopal só sobre determinada diocese. Com isso estava por completo separada a colegialidade do plano sacramental e deslocada para o campo exclusivamente jurídico. Visto que na atual praxe da Igreja latina a jurisdição é efetivamente consignada

⁷ Cf. Y. Congar, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII siècle et le début du XIV*, em *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 28 (1961) 35-151; o mesmo, *Ordre et juridiction dans l'Eglise*, em *Sainte église* (Paris 1963) 203-237; M. J. Le Guillou, *Les structures sacramentelles et collégiales de la communion et de la mission*, em *L'église en marche* (Desclée 1964) 91-146, especialmente 125s; W. Bertrams, *De relatione inter episcopatum et primatum* (Roma 1963); J. Ratzinger, *Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe*, em *Concilium* 1 (1964) 16-29. Que de fato a consciência da estreita afinidade de *ordo* e *iurisdictio* no *múnus* episcopal também de maneira alguma está extinta nos tempos atuais, se torna claro em G. Alberigo, 1. c. (nota 4).



aos Bispos pelo Papa,⁸ tornou-se evidente a dedução de considerar o colégio dos Bispos, por fim, como uma simples criação do direito papal, e assim novamente dissolver, na base, a grande ideia antes que fosse pensada até o fim. O texto final nomeia, em oposição a isso, como já vimos, duas raízes da colegialidade, que na verdade formam uma unidade inseparável. Diz ele que membro do colégio se torna alguém pela sacração sacramental e pela comunhão com o Chefe e membros da comunidade episcopal. Isso significa:

- a) Uma raiz sacramental mesmo na sacração episcopal, que de modo algum se refere só ao indivíduo como indivíduo, mas é, conforme sua natureza, inserção num todo, numa unidade de serviço; para isso é essencial vencer o individualismo e participar numa tarefa comum. Como demonstra o chamamento para o apóstolo no simbolismo dos “doze”, que forma uma parte imprescindível da missão apostólica, assim é a sacração episcopal, em sua essência, inserção na comunidade do ministério episcopal.
- b) Daí resulta, por si, a segunda condição para pertencer ao colégio episcopal: A efetiva comunhão com o Chefe e com os restantes membros desse colégio. Esse fato não aparece como acréscimo exterior ao sacramento da ordem, mas como seu desenvolvimento essencial em que somente chega a seu sentido pleno. Observemos também que essa comunhão recíproca, em que se completa a realidade do múnus episcopal e que daí é co-constitutivo para a permanência plenamente autorizada no colégio episcopal, tem de modo igual como ponto de referência não apenas o Bispo de Roma, mas todos os demais Bispos: o Chefe e os restantes membros do colégio. Não se pode jamais ter comunidade com o Papa somente, mas estar em comunidade com ele se chama necessariamente ser “católico”, isto é, estar igualmente em relação de comunhão com todos os outros Bispos que pertencem à *Catholica*. Em outras palavras: se o segundo critério da colegialidade, de que tratamos há pouco, exige a paz com o Bispo de Roma como pressuposto de plena colegialidade, compreende assim, de modo muito expressivo, justamente por essa exigência, a dimensão horizontal do plano católico, a inter-relação dos Bispos.

O que mudou realmente agora por essas declarações em relação ao texto elaborado em 1962? Duas coisas caem logo na vista:

- a) Fica inequivocamente claro que o colégio dos Bispos não é apenas uma criação do Papa, mas provém de uma realidade sacramental. Demonstra assim um irrevogável precedente da estrutura da Igreja, que dimana da própria natureza da Igreja, estabelecida pelo Senhor, – se bem que o concreto desempenho da colegialidade necessite então de mais de-

.....
⁸ Cf. a conhecida observação de Pio XII em *Mystici Corporis*, Denzinger 3804: ... episcopi... non plane sui iuris sunt, sed sub debita Romani Pontificis auctoritate positi, quamvis ordinaria iurisdictionis potestate fruuntur, immediate sibi ab eodem Pontifice Summo impertita. Tratando da *Nota praevia*, voltaremos à questão.



talhada regulamentação através do direito positivo da Igreja; disso se falará ainda ao tratar sobre a *Nota praevia*.

- b) Tanto o conceito de Sacramento como aquele da jurisdição aparece sob nova luz, ou antes, ambos surgem novamente sob a luz original da teologia dos Santos Padres, que esteve temporariamente ofuscada pelos mais recentes progressos.⁹ A teologia da alta escolástica recusara a sacramentalidade do *múnus episcopal* principalmente com a argumentação de que o sacramento da ordem está ordenado ao *corpus verum* do Senhor, portanto ao ministério eucarístico. Sob esse aspecto a sagração episcopal não conferia nova autoridade, uma vez que já a ordenação sacerdotal proporciona o pleno poder da transubstanciação. O poder conferido na sagração episcopal relaciona-se ao *corpus mysticum* – mas o poder sobre o *corpus mysticum* é descrito pelos teólogos medievais como *iurisdictio* e excluído do *Ordo*, referente à Eucaristia.¹⁰ Para a teologia hodierna se evidenciou novamente que *corpus verum* e *corpus mysticum* estão associados mutuamente; o *corpus verum* do Senhor nos é doado para que dele se constitua o *corpus mysticum*, e que apenas na edificação do *corpus mysticum* se completa o sentido da dádiva do *corpus verum*. Assim também não se separe o serviço em prol de um do serviço em prol de outro; ambos são, ao contrário, um único ministério em prol do único Corpo do Senhor.

Apliquemos, agora, essas considerações concretamente ao *múnus episcopal*. Podemos assim dizer: De fato esse *múnus* está ordenado ao “*corpus mysticum*”; mas justamente por sê-lo, tem a ver, de maneira específica, com a Eucaristia e com a verdadeira natureza do sacramento da ordem. Ao servir a unidade da comunhão na Igreja e se encarregar da comunhão da Igreja particular com as outras Igrejas episcopais e por cima com a Igreja de Roma, o Bispo serve ao requisito essencial da própria comunhão. O Senhor quis essa comunhão como vínculo de união e, só quando é cumprida como tal, retém sua legitimidade interna. Assim justamente a sagração episcopal está no lugar onde se compenetraram insolúvelmente sacramento e direito, colegialidade dos portadores do *múnus* e unidade da Igreja universal. O *múnus episcopal* é constituído de modo colegial e o deve ser, porque por natureza representa o serviço na unidade da Igreja que não é apenas por sua vez

⁹ O Arcebispo Parente o expôs num importante artigo em *L'Avvenire d'Italia* de 21/01/1965: Fu un eccessivo influsso del Diritto sulla Teologia che mano mano portò a concepire la potestà di giurisdizione come avulsa dalla potestà di Ordine, sostenendo che la prima deriva al Vescovo da una estrinseca concessione del Papa, mentre l'altra scaturirebbe dalla stessa consecrazione. Il Concilio ritorna alla concezione primitiva...

¹⁰ Cf. S. Tomás de Aquino, *Comm. in Sent. IV*, q. 3, qn 2 (S. theol. Suppl. q. 40, a. 5 c); S. theol. 3, q. 82 a 1 ad 4. Cf. além de S. Tomás nessa questão E. Dolan, *The Distinction Between the Episcopate and the Presbyterate According to the Thomistic Opinion* (Washington 1950); H. Boués, *Episcopat et Sacerdoce: l'opinion de St. Thomas*, em *Revue des Sciences Religieuses* 1956, 240-257; 368-391; J. Lécuyer, *Les etapes de l'enseignement thomiste sur l'épiscopat* 57 (1957) 29-52 (quer constatar um desenvolvimento em direção à compreensão sacramental do *múnus episcopal* em Tomás). M. J. Le Guillou, em *L'église en marche* 125-143. Valiosa é a dissertação ainda não impressa de S. Ryan, *The Sacramental Distinction between Bishop and Priest* (St. Patrick's College, Maynooth, Ireland 1963).



nivelamento organizativo de cima, mas comunidade horizontal dos que creem e comunham juntos. Exatamente como tal múnus da união em que está incluída a reciprocidade dos portadores do múnus, apresenta não somente externa incumbência de organização, mas é execução do próprio plano sacramental: A ordem na Igreja brota do Sacramento e o Sacramento abrange o encargo da ordem Assim, porém, o Sacramento não aparece apenas como dádiva nos indivíduos, mas, partindo de seu sentido interno, como inserção num “Ordo”¹¹ isto é, na sociedade daqueles que juntos exercem o múnus ministerial na Igreja de Deus e só juntos o podem exercer. Inversamente está aí a jurisdição como o concreto desdobramento do que foi disposto no Sacramento, o qual de fato deve ser determinado legalmente nos pormenores pela positiva consignação de domínios jurisdicionais certos e por toda a legislação positiva na Igreja como tal. Considerando-as mais de perto, as relações descritas conduzem assim a uma mais ampla compreensão de que trata igualmente o texto da Constituição.

- c) Deste ponto de vista algo se torna claro sobre a natureza da unidade da Igreja e assim sobre a natureza da Igreja em si. A natureza da unidade da Igreja se delinea nos quatro conceitos *communio – collegium – caput – membra*. Encontramo-los na segunda metade da passagem em que se define quem pertence ao colégio episcopal.¹² Na junção desses conceitos se torna óbvio qual é propriamente o eixo da unidade: a “*communio*”¹³ no seu pleno sentido espiritual como comunidade dentro e em volta do Corpo do Senhor, que na verdade se deve realizar como *communio hierarchica* na forma obrigatória da comunhão da Igreja, hierarquicamente organizada. Este conceito já inclui a multiplicidade de *communiones* locais, ou, para falar a linguagem da Igreja antiga, a multiplicidade de *ecclesiae (locales, episcopales)*, e exclui que a unidade poderia ser determinada unicamente pela relação ao “caput”. Ela exige antes a estrutura da ordem do colégio como sinal das *ecclesiae* e de seu conjunto interno. A Constituição sobre a Igreja recorre, desta maneira, a estrutura da Igreja antiga e o expressa também claramente nas passagens imediatamente precedentes, nas quais elucida e fundamenta a natureza da ideia da colegialidade da Igreja desde a patrística. Refere-se expressamente a comunhão “no vínculo da unidade, do amor

.....
¹¹ Para o conceito Ordo (= classe), cf. os trabalhos de Botte, citados na nota 5.

¹² Seja lembrada novamente a formulação: “*Membrum corporis episcopalis allquis constituitur vi sacramentalis consecrationis et hierarchica communionem cum Collegio Capite atque membris*”.

¹³ Cf. para o conceito de *communio* da Igreja antiga, principalmente L. Herling, *Communio iind Primat, eni Una Sancta* 17 (1926) 91-125 (forma mais ampliada de contribuição do mesmo teor em *Misc. Hist. Pont. Rom.* 1943); J. Ral zinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (München 1904! Y. Congar, *De la communion des églises à une ecclésiologie de l'église universen* em Y. Congar – B. D. Dupuy, *L'épiscopat et l'église universelle* (Paris 1962) 227 260, com literatura mais vasta.



e da paz”.¹⁴ Aponta para a praxe dos concílios particulares, como foi oficialmente regulamentado no Concílio de Niceia, o qual prescreveu dois sínodos por ano para todas as províncias eclesiásticas.¹⁵ Com isso pôde pressupor já uma vasta experiência conciliar da Igreja, em que se tinha verificado o encontro sinodal dos Bispos como concreta execução da unidade da Igreja. Niceia atribui a esses concílios de assuntos disciplinares uma pronunciada importância espiritual, quando ordena que os sínodos da primavera devam ser realizados na véspera da quaresma, “para que seja removida toda a discórdia e a dádiva seja oferecida pura”:¹⁶ em alusão a palavra do Senhor sobre a reconciliação com o irmão como da suposição do culto divino cristão aparece aqui o Concílio como a preparação pascal da Igreja na celebração de seu encontro com o Senhor ressuscitado. Finalmente lembra o texto o fato dos concílios ecumênicos e a praxe antiga de que a sagração episcopal deve ser realizada por mais Bispos. O concílio de Niceia, ainda, regulou, mais pormenorizadamente, essa praxe ao fixar que a sagração episcopal deva ser realizada, o quanto possível, por todos os Bispos de uma província; se isso não pode ser, devem efetuá-la ao menos três Bispos, mas os restantes devem declarar por escrito seu consentimento. Assim surge a sagração episcopal quase como um pequeno Concílio; é a admissão a um colégio e se realiza através do colégio.

O todo conjuntamente exprime algo como uma conciliaridade essencial da Igreja: claro que os concílios particulares como tais permanecem acidentais e resultam da livre resolução daqueles que os convocam. Mas o princípio conciliar como tal existe incluído na essência da Igreja e urge sempre de novo para sua realização.^{17 18}

d) Finalmente resta ainda considerar, neste conjunto, uma realidade mais extensa. M. J. Le Guillou chamou oportunamente a atenção para isso: é importante livrar-se de uma visão apenas cúltica e conseguir uma perspectiva mais fortemente pastoral e missionária.¹⁹ Vale

.....
¹⁴ A Constituição assume essa formulação de Eusébio, Hist. Eccl. V 24, GCS II, 1 p. 495, onde aparece em conexão com a discussão sobre a festa da Páscoa, na qual um grupo de Bispos advertiu a Vítor, que tencionava excomungar os da Ásia Menor: τὰ τῆς εἰωνίου καὶ τῆς νουοῦς Τους ὁνολοῦ ἐβοῦεος Τε μαὶ δϋαρνς Qgov□iv – sem dúvida uma notável forma de prática da “colegialidade”.

¹⁵ Cãnon 5: Conciliorum Oecumenicorum Decreta (Herder 1962), p. 7: ... xalos ἔχειν ἔδοξεν ἐκάστου ἐνιαυτοῦ καθ’ ἐκάστην ἐπαρχίαν δις τοῦ ἐνιαυτοῦ συνόδοϋς γίνεσθαι.

¹⁶ Para a praxe sinodal pré-nicena W. de Vries, Der Episkopat auf den Synoden vor Nicäa: Theol-prakt. Quartalschrift 1963, 263-277; o mesmo, Die kollegiale Struktur der Kirche in den ersten Jahrhunderten, em *Una Sancta* 19 (1964) 296-317.

¹⁷ Canon 4, ibid. 6 s. Un maior número de Bispos sagrantes já é pressuposto por Hipólito, *Traditio apostolica* 2 (ed. Botte, Paris 1946, p. 265): Episcopus ordinetur electus ab omni populo; quique cum nominatus fuerit placuerit omnibus conveniet populus una cum presbyterio et his qui praesentes fuerint episcopi die dominica. consentientibus omnibus imponant super eum manus et praesbyterium adstet quiescens. U. Os trabalhos de B. Botte, citados na nota 5; além disso J. L. écuyer, Episcopat et presbytérat dans les écrits d’Hippolyte de Rome, em *Recherches de Science Religieuse* 41 (1953) 30-50.

¹⁸ Cf. Y. Congar. Konzil als Versammlung und grundsätzliche Konziliarität r Kirche (comprovado com ricas fontes!), em *Gott in Welt*. Festgabe für K. Rahner (Freiburg 1964) 135-165; H. Küng, Strukturen der Kirche (Freiburg 1962).

¹⁹ Em *L’église en marche*. 132.



isso justamente também na consideração do múnus episcopal que não pode ser compreendido suficientemente de um ponto de partida apenas cúltico. Na Constituição conciliar já se revela este ponto de vista pela definição do múnus apostólico, quando é proposto seu encargo, “propagando desta forma a Igreja; e guiados pelo Senhor a apascentarem como ministros, todos os dias até a consumação dos séculos” (III,19). O múnus apostólico (inclusive o episcopal) aparece antes de tudo em sua vinculação cristológica: incessantemente precisa submeter-se a orientação do Senhor; aparece em seu caráter ministerial e em sua correlação salvífica: E ministério para o homem que na imitação de Jesus Cristo se transformou em sentido muito eminente para o serviço de Deus e confere ao culto na religião cristã um bem outro significado, qual jamais pôde ter nas religiões pagãs e também no povo de Deus do Antigo Testamento.²⁰ Com a indicação para a duração desse encargo até ao fim do mundo já faz lembrar o pensamento da sucessão, que o número 20 então fundamentalmente entrelaça com a noção do Evangelho: Porque o Evangelho deve fixar para todos os tempos como princípio vital da Igreja, permanece também o poder e a missão, que foi instituído para o serviço do Evangelho, de existir até o fim dos tempos. O múnus episcopal está aqui inteiramente compreendido em coordenação com o ministério da pregação; resulta da incondicionalidade do Evangelho que intrinsecamente exige o múnus dos pregadores e assim contém em si mesmo o princípio da sucessão apostólica.²¹

4. O COLÉGIO EPISCOPAL COMO SUCESSOR DO COLÉGIO APOSTÓLICO

a) *Interpretação do texto.* Desta maneira chegamos novamente ao problema da sucessão que, imediatamente após a exposição sobre a sacramentalidade da sagração episcopal como introdução para a formulação definitiva do sentido da colegialidade, é formulado no início do número 22 com as seguintes palavras: “Assim como por disposição do Senhor São Pedro e os outros Apóstolos constituem um Colégio Apostólico, paralelamente o Romano Pontífice, Sucessor de Pedro, e os Bispos, Sucessores dos Apóstolos, estão unidos entre si” (III.22). O objetivo fundamental dessa passagem, que foi corroborada pela *Nota praevia*, é notório: A proporção Pedro Apóstolos prossegue na relação Papa-Bispos na história da Igreja. O sentido e os limites dessa declaração são elucidados por duas alterações de palavras que diferenciam o texto final de suas fases anteriores. Externamente aparecem diminutas, quase como questão de palavras; mas para a correta compreensão do texto são de alguma importância. Tratamos originalmente de Pedro e dos outros Apóstolos. Agora falaremos de Pedro e dos demais Apóstolos para caracterizar mais

.....
²⁰ Agostinho expôs isso grandiosamente em sua análise do culto cristão em *De civitate Dei X.* cf. J. Ratzinger. *Volk Haus Gottes* (München 1954); Lécuyer. *Le sacrifice selon Saint Augustin: Augustinus Magister II* (Paris 1951) 905.014.

²¹ Cf. K Rahner; J. Ratzinger, *Episcopatus und Primatus* (Freiburg 1961), principalmente 45-51.



claramente a comunidade de apostolado e a pertença de Pedro a sociedade dos doze: ele está dentro e não fora desse colégio primitivo. Numa frase cujo objetivo todo está orientado para a apresentação da ideia da sucessão, compete naturalmente, a uma tal acentuação, peculiar importância. O que vale para Pedro, vale também para o Papa. Assim como Pedro é Apóstolo com os restantes Apóstolos, assim o Papa é Bispo com os outros Bispos, e exatamente como Bispo de Roma é ele Papa.²² E como tal está ele não fora, mas dentro do colégio dos Bispos, ainda quando – como não se cansa a Constituição de acentuar – como chefe deles, provido de todos os direitos de chefe supremo.

A segunda alteração diz respeito a formulação da precisa proporção entre a relação fundamental Pedro – Apóstolos de um lado e a seguinte relação Papa – Bispos de outro. Originalmente foi dito que a relação prossegue “da mesma maneira” (*eadem ratione*); agora se diz em lugar disso que continua “paralelamente” (*pari ratione*). A diferença não é grande, e não fosse especialmente esclarecida pela *Nota praevia*, não se conseguiria compreendê-la de modo algum. Esta diz tratar-se de expor ainda mais claramente que o paralelismo não significa uma transmissão do singular poder apostólico, próprio apenas dos Apóstolos, nem deve declarar uma igualdade entre o Papa e os Bispos, mas quer afirmar somente a continuação da proporcionalidade Pedro – Apóstolos na dualidade eclesial Papa – Bispos. Pela formulação precedente também isso, sem mais, era claro ao que possui bom senso. Mas pelo gosto ao mal-entendido que se mostrou em toda a discussão, pareceu necessária alguma medida de precaução possível. O referido esclarecimento da *Nota praevia* agora faz, na verdade, necessária de sua parte uma observação: Os “poderes extraordinários” dos Apóstolos, isto é, a absoluta coordenação de cada um à Igreja toda (sem restrição a um determinado bispado), relacionam-se a singularidade do Apostolado, que como tal não é transmitido. Os Bispos são Bispos e não Apóstolos – o sucessor é outro que aquele de quem procede a sucessão.²³

Esta interação vale, por princípio, tão exatamente também na relação Pedro-Papa. Também o Papa não é Apóstolo, mas Bispo. O Papa também não é Pedro, mas apenas Papa; não está na ordem da origem, mas na ordem da sucessão. A diferença entre Papa e Bispos repousa, portanto, não numa outra relação ao múnus apostólico, mas na diferença do assumido: O Papa segue ao Apóstolo Pedro e assim recebe o múnus de Pedro do ministério para a Igreja universal. O

.....
²² Cf. a discussão de Th. Strotmann com K. Rahner: Primauté et céphalisation, em *Irénikon* 37 (1964) 186-197. Instrutivo para a questão é a história dos títulos dos Papas de que H. Marot no mesmo fascículo pp. 198-226 apresenta dois importantes estudos.

²³ Isso expôs com especial ênfase G. Söhngen, *Überlieferung und apostolische Verkündigung* (München 1952) 305-323; igualmente O. Karrer, *Um die Einheit der Christen* (Frankfurt 1953) 116 e outras.



Bispo, ao contrário, não segue a um único Apóstolo, mas, com o colégio episcopal e por meio dele, ao Colégio Apostólico; somente com a inserção nesse todo e a participação nesse todo tem ele parte no múnus espiritual, que para ele necessita, por isso, determinação mais próxima, relativa a posição no todo.²⁴ Isso não significa por sua vez que o Papa se encontre fora do colégio, mas sua posição para com o colégio é essencialmente bem outra que a de um Bispo individual.

Ainda é mister uma observação para podermos avaliar bem, sob todos os aspectos, o conteúdo dessas declarações. Constatamos que o Bispo individual não recebe nenhum poder sobre a Igreja universal; pode exercer o poder episcopal apenas de acordo com o colégio, em relação a seu chefe, o que inclui necessariamente a restrição desse poder a um âmbito parcial da Igreja universal. No entanto, isso não significa que o Bispo particular exista inteiramente sem coordenação a Igreja universal. Pelo contrário, uma vez que ele é em primeiro lugar Bispo pela sua inclusão na comunidade de todos os Bispos, é essencialmente próprio de seu múnus uma coordenação fundamental a totalidade de uma só Igreja: É orientado de conformidade com a Igreja universal, e a delimitação a um território determinado não significa exclusão da responsabilidade da Igreja universal, mas a concreta inserção no ministério em seu todo. G. Alberigo chamou a atenção a isso, quanto o conhecimento a respeito da orientação do múnus episcopal na Igreja universal esteve presente também na teologia católica dos tempos modernos. Nas discussões do Concílio de Trento vem de algum modo expresso, com especial clareza, no *Votum* do Bispo de Nicastro, G. A. Fachinetti (mais tarde Papa Inocêncio IX), de que aqui vamos citar apenas as seguintes passagens: “Se somos nomeados e sagrados Bispos, contraímos um duplo vínculo: um com a Igreja particular a cuja frente somos colocados... e outro com a Igreja universal que é uma única e cujo Episcopado é um só... O vínculo contraído com a Igreja particular é dissolúvel pela vontade do Papa; o contraído com a Igreja universal não o é de maneira alguma, mas é perpetuamente indissolúvel...”²⁵

Na verdade, deve-se constatar, nessas explicações, uma falta de sentido para o significado de Igreja local que aqui é considerada apenas sob o aspecto de Igreja particular, apesar de lhe ser essencial, em oposição a divisão administrativa do Estado governado centralmente, não só a parte, mas de ser realização (central em Eucaristia e Pregação do Evangelho) do todo, tanto que

.....
²⁴ G. Söhngen, l. c. 307.

²⁵ CT IX 179, 15-20 e 32-52, citado em Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina...* 59 ss; cf. o mesmo, *Le potestà episcopali nei dibattiti tridentini*, em *11 Concilio di Trento e la riforma Tridentina*, em *Atti del convegno storico internazionale* (Trento 1963) 1-53; M. J. Le Guillou, em *Istina* 10 (1964) 108 (cf. nota 4). Para a questão também W. Bertrams, *De quaestione circa originem potestatis iurisdictionis episcoporum in Concilio Tridentino non resoluta*, em *Periodica de re morali canonica liturgica* 52 (1963) 458-476.



na linguagem da Escritura e dos Padres pode chamar-se simplesmente “Igreja”. A perda do sentido para o significado de Igreja local é, aliás, bem característico para a teologia da Igreja latina do II milênio e um dos principais contrastes com as Igrejas do Oriente; nestas, inversamente, a avaliação das Igrejas locais na ideia da autocefalia ameaça levar agora quase a uma destruição da consciência de Igreja universal.²⁶

b) *Consideração sobre dois tipos de teologia da colegialidade.* – Talvez se possam, daqui em diante, distinguir dois tipos na construção da ideia da colegialidade (e também do primado). Um procede da Igreja universal e do Colégio universal. Sua ideia dominante é a unidade de todos os Bispos num colégio da Igreja universal; o múnus episcopal se define daí como o múnus daqueles que possuem tal responsabilidade para a Igreja universal, que possam ser contados, com razão, no colégio que dirigem. Assim define mais ou menos K. Rahner a função do Bispo, procedente inteiramente desse componente “superior” do múnus episcopal, do colégio da Igreja universal: “... Os sócios do grêmio de governo superior devem ser tais homens que governem uma parte tão considerável da Igreja que esta possa em tal grêmio considerar, com razão, uma representação pessoal”.²⁷ A moderna tentativa é aqui levada a sua extrema radicalidade. A partir da teologia dos Padres o desenvolvimento do pensamento tomaria o caminho justamente inverso: Porque cada “Igreja particular” não é apenas parte, mas verdadeiramente Igreja (o que demonstra a principal propriedade da Igreja de Jesus Cristo, que não se compara a nenhum Estado, e é determinada pela palavra e Eucaristia, que resiste a construções especulativo-constitucionais); por isso aquele que está a testa de uma Igreja tem necessidade também de um significado para a Igreja toda como tal, que vive nas Igrejas particulares. O Papa não está então ao mesmo tempo junto com sua missão na Igreja universal, de maneira estranha, ainda que Bispo de uma comunidade particular; mas somente porque é Bispo de uma Igreja, por isso

.....
²⁶ Cf. por exemplo P. Evdokimov, *L'orthodoxie* (Paris 1959) 123-135.

²⁷ Em *Das Amt der Einheit* (Stuttgart 1964) 272. E mais as explicações 253-257. Ali está fundamentada essa opinião com o pensamento de que também o colégio apostólico não seja constituído por apóstolos locais (255). Daí resulta a compreensão “que o colégio episcopal como tal deriva sua existência e seu direito de um colégio que não era formado de homens com missão e poder circunscritos territorialmente, e que o colégio episcopal não pode em todo caso ser constituído formalmente de Bispos particulares, desde que eles tenham poder limitado territorialmente” (256). Em oposição a essas palavras Rahner apresentou, em *Episkopat und Primat* 13-36, uma fundamentação do múnus episcopal, simplesmente de Igreja local. De fato se destaca na consciência da Igreja antiga, como se expressa de modo muito evidente nos textos litúrgicos da Sagração, a coordenação à Igreja local, que na verdade como “Ecclesia” é a Igreja toda a se realizar localmente. Cf. a exposição feita pelos Cônegos Regulares de Mondaie: *L'évêque d'après les prières d'ordination*, em *L'épiscopat et l'église universelle* 739-769, textos 770-780. A referência da Igreja universal que aparece nas preces do *Sacramentarium Veronense* (ed. Mohlberg, Roma 1956, p. 119 s) e do *Gelasianum* (ed. Mohlberg, n. 770; cf. Colson, *L'épiscopat catholique* 130) (“Tribuas ei[s] cathedram episcopalem ad regendam ecclesiam tuam et plebem universam”), supõe a base da Igreja local e a compreensão da Igreja antiga quanto à Igreja local como concretização da Igreja universal.



pode realmente ser *episcopus*, de tal maneira que todas as Igrejas têm que orientar-se pela única Igreja de Roma.

De acordo com a forma de construção de que agora procedermos, ligaremos bem outros interesses e problemas a ideia da colegialidade e veremos bem distintamente seus pontos de gravidade. Para a Igreja antiga a ideia do colégio universal era secundária; aliás apareceu bem mais tarde. O pensamento concentrado de que o colégio episcopal todo como tal seja sucessor do colégio apostólico, procuraremos inutilmente ao menos nos primeiros quatrocentos anos. Em primeiro plano estão muito mais os colégios particulares, nas Igrejas Orientais²⁸ e nas províncias eclesiásticas;²⁹ por isso também os concílios particulares precedem os concílios ecumênicos e representam a “via ordinária” em relação aos últimos como a “via extraordinária”. Segundo isso o principal interesse da ideia da colegialidade na perspectiva patrística será a restauração do organismo das Igrejas particulares na unidade da Igreja universal, enquanto a moderna doutrina especulativa da colegialidade se dedicará principalmente a “*plena et suprema potestas*” do colégio sobre a Igreja universal e sua compensação com a “*plena et suprema potestas*” do Papa. – Um problema: aquele que pensa a modo da patrística, considerará como sintoma de uma mentalidade que se afasta do cerne da ideia da colegialidade, e dessa discussão pouco de frutuoso se pode esperar. Até que profundidade alcança o contraste de ambos os tipos, ficará sobretudo claro nas formulações (sem dúvida exageradas e altamente unilaterais, mas assim mesmo ricas em doutrina) do teólogo ortodoxo N. A. Nissiotis. Encontrando-se na tradição da colegialidade na Igreja oriental, achou ele dever dizer o seguinte sobre os projetos do presente Concílio: “Antes de tudo colegialidade é um termo muito obscuro que carece de fundamento bíblico e histórico”.³⁰ “Para os ortodoxos é o indício de um perigoso mal-entendido eclesiológico, quando um Concílio põe em discussão essa concepção da colegialidade, que não é bíblica nem histórica, e decide sobre sua aceitação.”³¹ Por isso é preciso dar atenção a tais opiniões para que uma doutrina,

.....
²⁸ Provas minuciosas, disso, do Novo Testamento e dos Padres Apostólicos em P. Rusch, l. c. 269-273. O costume da Igreja local é, no entanto, também ainda perfeitamente usual em época relativamente posterior, como mostram os documentos em Lécuyer, *Etudes sur la collégialité...* Vamos citar apenas dois exemplos. O Papa Celestino I, Epist. 4 aos Bispos das Províncias de Viena e Narbond. “Nec emeritis in suis ecclesiis clericis peregrini et extranei... praeponantur, 1 novum quoddam, de quo episcopi fiant, institutum videatur esse collegium” (50. 434 b: Lécuyer 13). Leão Magno, Epist. 12, 2 aos Bispos africanos: “Sicut en boni operis sibi comparat fructum, qui rectum tenet in eligendo sacerdote iudicium ita gravi semetipsum afficit damno, qui in suum collegium assumit indignum” (54, 647 BC; Lécuyer 36 s).

²⁹ Provas disso são fáceis de encontrar em Lécuyer, l. C.

³⁰ N. A. Nissiotis, *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils orthodoxer Sicht und ihre oekumenische Bedeutung*, em *Kerygma und Dogma* (1964) 157.

³¹ *Ibid.*, p. 158.



redescoberta a partir do plano ecumênico, não leve por um tratamento unilateral-sistemático afinal de contas a um novo empecilho para o ecumenismo.

No tocante ao atual texto do Concílio, poderemos encontrar nele ambos os tipos de construção, como também mesmo corresponde a questão que exige uma complementação das duas concepções. A acentuação entre ambos os tipos ficará, contudo, mais amplamente uma questão de interpretação de que sempre depende, em alto grau, o modo da repercussão histórica de um texto: torna-se aqui sumamente clara a grande responsabilidade dos que a interpretam.

5. PODER COLEGIAL E PRIMACIAL

Assim chegamos à segunda parte do número 22 do capítulo III da Constituição sobre a Igreja. É a parte provavelmente mais discutida de todo o texto; aí está exposta a relação entre o poder papal e colegial sobre toda a Igreja. O texto começa com uma constatação negativa: O colégio episcopal não tem nenhuma autoridade, se não é compreendido em união com sua cabeça, o sucessor de Pedro, cujo Primado sobre todos os pastores e fiéis permanece inviolável. Com isso deve ser afastada uma oposição do poder colegial e primacial, como se o colégio episcopal pudesse constituir-se em um poder concorrente com o Primado: não se realiza de modo algum como colégio sem o Bispo da prima sedes e pode daí operar sempre só a seu favor, nunca contra ele. Então se cumpre a contraprova: Enquanto o colégio episcopal é apenas juntamente com o Papa verdadeiro colégio (a modo da Igreja universal), o Papa é também pastor da Igreja universal sem o colégio e pode exercer livremente o seu poder sem que se deva deixar primeiramente autorizar para isso pelo colégio. A relação não é, portanto, reversível: O Papa pode agir sem o colégio, mas não o colégio sem o Papa. De fato, é de considerar que essas declarações repousam sobre um plano puramente jurídico e descrevem exclusivamente a autorização existente ou ausente para decisões válidas. Um modo de ver que respeitasse mais o aspecto moral dos fatos levaria sem dúvida a bem outros resultados: De um lado o Papa nunca deverá deixar sem atenção a opinião dos Bispos e com eles a opinião da Igreja inteira. De outro lado deverá haver iniciativas realmente independentes do episcopado; de fato não devemos restringir aos tempos apostólicos e a Igreja dos Padres a incumbência de ajudar, com críticas, o Papa em sua missão. Talvez mesmo só começasse o verdadeiro problema, se agora quiséssemos considerar mais de perto a coordenação interna do plano jurídico e moral; em todo caso, porém, se forma uma imagem unilateral, quando se começa a abstrair inteiramente de um dos dois aspectos.

Com essas exposições negativas está traçado o duplo limite da colegialidade: a dependência do colégio da cooperação do Papa e a independência do Papa da cooperação do colégio. Em



seguida o texto se volta para o lado positivo da questão. Suas declarações sucedem-se aqui em estreito prosseguimento às relações oficiais do Vaticano I de que algumas formulações são assumidas literalmente: quase houve penoso receio em pôr as claras a completa identidade da doutrina do presente Concílio com a do passado.³² O essencial do que foi dito pode mais ou menos ser resumido no seguinte: o colégio episcopal, que sucede ao colégio apostólico no múnus doutrinal e pastoral, está em união com seu chefe, o Papa, do mesmo modo (como este) sujeito do poder mais elevado e pleno sobre a Igreja inteira. Para isso se anexa uma espécie de prova escriturística em que de um lado são citados os textos fundamentais da doutrina sobre o Primado – Mt 16,18-19 e Jo 21,15ss; a eles é confrontado como seu anexo colegial – Mt 18,18 e 28,16-20. Sobre a força comprovante desses textos não vamos tratar aqui; que a Escritura tampouco conhece a noção da jurisdição eclesiástica no nosso sentido como um conceito especificado da colegialidade ou do primado, não deve ser um argumento contra a correspondência objetiva do conteúdo significado. Só então resultam interpretações falhas sem saída, quando se ignoram essas diferenciações históricas e se transferirem modernos conceitos, sem crítica, para a Escritura, e esta é, além disso, submetida a uma sistemática que lhe é radicalmente estranha.³³

Como as provas escriturísticas no texto conciliar têm menos um sentido comprobatório do que explicativo, assim também a seguinte proposição que concede ao colégio uma dupla função de se expressar: Uma vez que é composto de muitos, representa a variedade e a universalidade do povo de Deus; uma vez que está unido sob um chefe, expressa a unidade do rebanho de Cristo. Importante é também a referência da seguinte frase sobre o poder do Espírito Santo, que fortifica incessantemente a estrutura orgânica e a concórdia do colégio. Desse pensamento se ressentem um pouco a falta, quando, como por exemplo, Bertrams deduz o primado (que não necessita de tais provas), de entre outras coisas, da impossibilidade de no colégio se chegar a uma opinião uniforme.³⁴ Se se quisesse chegar a convicções humanas absolutas, seria também o

.....
³² O esquema de 1963 trazia, nas notas, citações especificadas das relações de Zinelli e Kleutgen. Quase foi assumido literalmente o texto do segundo esquema da Igreja do Vaticano I, revisto por Kleutgen conforme o desejo dos Padres, c. 4, Mansi 53, 310: “Verum etiam supremi muneris docendi et gubernandi universam ecclesiam episcopi expertes non sunt. Illud enim ligandi et solvendi pontificium, quod Petro soli datum est, collegio quoque apostolorum, suo tamen capiti coniuncto, tributum esse constat, protestante Domino: ‘Amen, dico vobis, quaecumque alligaveritis super terram, erunt ligata et in caelo; et quaecumque solveritis super terram, erunt soluta et in caelo’” (Mt 18,18). Cf. para isso J. P. Torrell, 1. c. (nota 2!) 256-265.

³³ Um exemplo crasso para isso fornece H. Lattanzi, Quid de episcoporum “collegialitate” ex Novo Testamento sentiendum sit, em *Divinitas* 1964; 41-75; como se a tese de que a missão dos Apóstolos para a pregação dos Evangelhos em todo mundo não demonstre nenhuma “jurisdição”, entre outras coisas seja provada com a forma parenética da pregação paulina: “Obsecramus pro Christo, reconciliamini Deo” (2Cor 5,20). É difícil de dizer o que se deva considerar como parte mais estranha dessa dedução singular.

³⁴ W. Bertram s, Vicarius Christi. Vicarii Christi. De significatione potestatis episcopalis et primatialis (Edizioni “La Civiltà Cattolica”. 1964) 13. Interessante que Zinelli aos 05/07/1870, em sua resposta às propostas de reforma dos Padres conciliares, teve ainda que debater-se com o receio contrário: “Nec validum pondus habent hypothetici prorsus casus de pontifice in



primado um assunto altamente inseguro em vista de todos os riscos humanos com que se deve contar. Sem a confiança no Espírito Santo e na sua força protetora, cada constituição eclesial estaria irremediavelmente sob risco.

A última parte do texto se dedica as realizações práticas do princípio da colegialidade. Cita duas: o Concílio do colégio universal. No que compete ao Concílio, escolheu-se uma nova terminologia para assinalar seu lugar no todo da vida eclesial. Até hoje se designava nos manuais, tal qual o supremo poder doutrinário do Papa, como sendo o magistério extraordinário, para diferenciá-lo do magistério ordinário que consiste na constante pregação unânime de todos os Bispos católicos.³⁵ Agora se travou discussão para saber se o magistério ordinário é considerado como ato colegial. Decidiu-se finalmente deixar aberta essa questão; mas, uma vez que na designação do concílio como ato colegial extraordinário parece estar latente uma referência ao ato ordinário do magistério ordinário, resolveu-se renunciar a palavra “extraordinário” e em lugar dela caracterizar simplesmente o concílio como uma realização “solene” da colegialidade. Não se vai avaliar, em demasia, essa discussão. Em todo caso não é sem importância para a questão sobre até que ponto o plano colegial juntamente com o ordinário está na Igreja. Importante é que ambas as soluções – a colegial e a que nega a colegial – ficaram abertas nesse contexto. Assim como consta do texto, está claro que pode haver atos extraconciliares do colégio universal, não, porém, que os tenha havido e como se configuraram.

Também nesta questão das formas práticas da colegialidade da Igreja universal, é consagrado grande cuidado a posição do Papa. Em ambos os casos: no Concílio e no ato extraconciliar, estão previstas duas formas de participação imprescindível do chefe. No Concílio a forma mínima da participação papal é a simples aceitação; a forma normal hoje prescrita abrange convocação, presidência e confirmação. Na colegialidade extraconciliar aparece novamente, como a forma mínima exigida, em todo caso, a livre aceitação do Papa; como forma integral a convocação e a aprovação. Significativo nesse texto é que a simples praxe da patrística em que o Papa, possivelmente só através da aceitação das resoluções havidas, cooperava constitutivamente na formação de determinações da Igreja universal, aparece realmente também como uma possibilidade mais vigente na Igreja, mesmo que seja difícil de imaginar na atual situação como isso deva suceder. Deve, contudo, não ser difícil de compreender que essas declarações ainda possam alcançar significado histórico de grande alcance.

.....
haeresim ut privata persona lapsus aut incorrigibilis, qui casus aequiparari possunt aliis de pontifice habitualiter in demeritum lapsus etc. Haec, providentiae supernaturali confisi, satis probabiliter existimamus numquam eventura...”.

³⁵ Cf. por exemplo a exposição de A. M. Liégé, em *Initiation théologique* 1 (Paris 1952).



II. A *Nota praevia* explicativa

1. OS FATOS

Aos 16 de novembro de 1964, o Secretário-Geral do Concílio comunicou aos Padres uma notificação que abrangia três pontos. O terceiro ponto começava com as palavras: “A Autoridade superior comunica aos Padres uma nota explicativa prévia relativa aos *Modos* que foram apresentados sobre o capítulo III do esquema *De Ecclesia*. A doutrina exposta neste capítulo III deve ser explicada e compreendida segundo o espírito e o sentido desta nota”. A isso então segue o texto da *Nota praevia* explicativa. O todo dessas notificações foi entregue aos Padres numa folha impressa a parte, que está assinada pelo Arcebispo Felici. Na edição do *L’Osservatore Romano*, de 25 de novembro de 1964, que contém o texto da Constituição sobre a Igreja, elas estão reproduzidas em prosseguimento à Constituição sob o título *Ex actis Concilii* e igualmente assinadas pelo Secretário-Geral do Concílio (p. 5).

Para apreciar acertadamente a importância desse texto, é importante considerar que aos Padres era desconhecido o texto, a existência da *Nota praevia*, até 16 de novembro de 1964, dia em que lhes foi entregue o fascículo com os modos, elaborados nesse meio tempo pela Comissão Teológica para o capítulo III da Constituição sobre a Igreja. O texto da Nota tinha sido elaborado – não sem influência de autoridade superior – pela Comissão Teológica de acordo com seus esforços em prol de uma adequada consideração dos modos para esse capítulo; a isso ela não estava aliás obrigada juridicamente, visto que o texto todo do capítulo e todas as suas partes já tinham sido aceitos na primeira série da votação que passou com maioria de dois terços. A 17 de novembro de 1964 foi expressamente esclarecido aos Padres na votação sobre os modos que esta se realizaria da mesma maneira como com todos os outros capítulos. Mesmo que, com a distribuição mais uma vez por escrito do texto, pela sua impressão no *L’Osservatore Romano* e pela sua menção na alocução final do Papa³⁶ a Nota tenha conseguido junto a textos da Comissão outrora usuais uma medida peculiar em solenidade e importância para a interpretação do texto, ela é e permanece um texto da Comissão, não um texto conciliar.³⁷ No mais ela também se diferencia por isso de um verdadeiro texto conciliar, não sendo incluída na fórmula de ratificação do concílio, mas sendo assinada exclusivamente pelo Secretário-Geral como publicação dada

.....

³⁶ “... ita quidem ut minime dubitemus - ratione habita explicationum quae addita sunt sive ad verba usurpata interpretanda, sive ad vim theologicam doctrinae propositae tribuendam secundum Concilii mentem – minime dubitemus, dicimus..., hanc... Constitutionem promulgare”. Texto conforme *L’Osservatore Romano*, de 22 de novembro de 1964, p. 2.

³⁷ Inicia-se expressamente com as palavras: *Commissio statuit expansioni Modorum sequentes observationes generales praemittere*.



por ele. Também o estilo deixa sem mais conhecer seu “gênero literário”: A Nota não apresenta linguagem conciliar, mas a linguagem dos manuais, de distinção e elucidação científicas, e não de desenvolvimento autoritativo de uma doutrina. Este caráter da Nota sobre o qual depois dos fatos precedentes não pode existir dúvida alguma, foi ainda, há pouco, acentuado com ênfase por um tão proeminente membro da Comissão Teológica como o é o Arcebispo Parente, quando diz: “Ma la votazione dei Padre ebbe per oggetto non la Nota (peraltro non necessaria), ma il testo della Costituzione... La Nota resta nota chiarificatrice, compilata dalla stessa Commissione autrice del testo e approvata dal Santo Padre come tale”.³⁸

2. O CONTEÚDO

Qual é o exato conteúdo de tão falada Nota? Ela é constituída de quatro pontos, cujas declarações queremos analisar brevemente uma após outra. O conteúdo do primeiro ponto já temos antecipado em outras oportunidades. Ele se refere em primeiro lugar a problemática da palavra “collegium” que deve ser entendida de maneira eclesíastica, não de maneira estritamente jurídica (no sentido de sociedade dos que têm os mesmos direitos), como claramente se manifesta pelo acréscimo de “*coetus stabilis*” no n. 19 e pela alternância dos termos collegium, ordo, corpus no restante do capítulo. Fica então demonstrado o sentido da proporção Pedro: Apóstolos = Papa: Bispos, de que acima falamos pormenorizadamente.

a) *Sacramento e jurisdição*. – O segundo ponto diz respeito a questão da relação do sacramento e jurisdição que, como dissemos, se levanta em prosseguimento a passagem de alguém se tornar membro do colégio episcopal pela sagração episcopal e pela comunhão hierarquicamente ordenada com o chefe e os membros do colégio. Se essa passagem e ainda mais claramente algumas passagens anteriores do texto sobre a sacramentalidade da sagração episcopal expressam a convicção de que a jurisdição é acrescentada ao múnus episcopal não apenas de fora, mas existe intrinsecamente a estrutura do sacramento, parece resultar disso uma dificuldade em relação a verdadeira situação do múnus episcopal na Igreja latina. Nesta a distinção entre *ordo* e *iurisdictio* não surge como afirmação arbitrária, mas como interpretação de fatos existentes. De fato são separados hoje (e desde há muito) sagração e poder de regime: Há o simples “Bispo auxiliar” que na verdade é sagrado sob o “título” de uma determinada diocese, mas realmente não pode exercer nenhuma jurisdição. E os Bispos residenciais de fato possuem sua jurisdição, porque lhes é consignada pelo Papa para seu Bispado. Portanto, a questão não é nova. Já figurou

.....
³⁸ Parente, I. C. (nota 9).



no centro das discussões do Tridentino sobre o múnus episcopal. O problema do episcopado e do primado se colocou nessa forma em que estava absolutamente incluído o urgente problema prático da reforma da Igreja. Os Padres do Tridentino estavam muito bem conscientes que a jurisdição episcopal não se deixa simplesmente restringir a uma consignação externa pelo Papa, quando não se vai reduzir mesmo completamente o múnus episcopal a uma atribuição do Papa. – De modo tão estrito e intimamente necessário está também ligada ao múnus episcopal a função de alguma forma de governo, que não se pode prescindir inteiramente dela. Dessa compreensão resultaram, na discussão de então, uma série de distinções que aqui não precisam ser discutidas mais de perto: Distinguiu-se entre *iurisdictio* e *usus iurisdictions*,³⁹ ou também entre uma *iurisdictio* interna e uma jurisdição mais externa que é consignada pelo Papa.⁴⁰

A *Nota praevia* podia retomar, nessa questão, as posições já conquistadas, mas expressa-as sem dúvida com outros termos. Ela acentua que a sagração confere uma participação própria nos santos poderes, a qual no entanto ainda precisa da determinação jurídica para poder produzir o ato, como já resulta simplesmente da necessidade do conjunto de muitos detentores de jurisdição. Esta determinação é consignada conforme as normas aprovadas “pela suprema autoridade”. O texto deixa aqui uma porta aberta para os vários modos em que de fato na história foi garantida a integração do Bispo particular no todo do ministério episcopal. Evidencia assim simultaneamente que a forma, usual desde há muito na Igreja latina, da nomeação exclusiva pelo Papa não representa a única maneira possível da determinação jurídica da área de ação do Bispo. Põe assim também a declaração muito notada da encíclica *Mystici Corporis* na respectiva maior conexão teológica e histórica; diz ela ser o poder da jurisdição concedido aos Bispos diretamente pelo Papa.⁴¹ Semelhantes manifestações, diz a Nota, referem-se ao plano da determinação jurídica do poder episcopal na Igreja e não excluem, portanto, uma fundamental participação ontológica no múnus pastoral, que é comunicada pelo próprio sacramento.

.....
³⁹ Assim o Bispo de Segovia: Habent igitur episcopi a pontifice non iurisdictionem, sed usum (CT IX 138, 42-43); o Bispo de Montemarano: Aliudque esse ius, aliud usum iuris; ius igitur in hoc casu est potestas faciendi, quae a Christo est, usus autem iuris est a summo pontifice (CT IX 148, 36-37); o Bispo de Cádiz: Habet igitur episcopus auctoritatem a Deo, a pontifice habet usum. Pontifexque potest moderari, auferre, etc., usum hunc, non ad libitum, sed iusta subsistente causa (CT IX 195, 7-8). Citações conforme G. Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina...* 41 s. Ali outros textos.

⁴⁰ Assim na alocação do abade cisterciense francês G. Souchier: Omnisque iurisdictio interna episcoporum est a Christo, nullaque eius pars est a summo pontifice ... Iurisdictio igitur, qua dantur bona illa interna, est a Christo; sed requiritur vocatio pontificis, ut eam exercere valeat (CT IX 218, 12-17). Interessante nesse contexto um Votum do já citado Bispo de Segovia: Quod autem certum sit, episcopos a Christo esses institutos immediate, tam quoad potestatem ordinis, quam quoad potestatem iurisdictionis (sumendo potestatem iurisdictionis non pro illa usuali, quae politica potius est, quam evangelica, licet sit etiam necessaria...). variis viis certo probatur... (CT IX 140, 25-30). Ambos os textos em Alberigo, l. c. 49 e 54.

⁴¹ Denzinger 3804. Importante para essa questão é novamente a relação de F. M. Zinelli na Congregação Geral de 5-7-1870 do Vaticano I: ... ne putetis nos definire quaestionem tam in Concilio Tridentino agitatam de derivatione iurisdictionis in episcopos, quam alii immediate a summo pontifice, alii immediate ab ipso Christo derivant.



b) *Communio hierarchica*. – Além disso, o segundo ponto da Nota oferece um esclarecimento da expressão “*communio hierarchica*”. Originariamente se tinha chamado sempre apenas *communio* (assim mais ou menos: O múnus episcopal pode ser exercido apenas *in communione* com o chefe e os membros do colégio, etc.). Com a elaboração dos *modos* se acrescentou por toda a parte o adjetivo *hierarchica* para se opor a um mal-entendido que agora apareceu. Uma porção dos Padres aparentemente entendera a palavra *communio* apenas no sentido de uma relação não obrigatória, enquanto que para a Comissão se tratava de aproveitar o acentuado realce dessa palavra em lugares importantes do texto para uma renovação da eclesiologia da *communio* da Igreja antiga;⁴² para esta a palavra *communio* representava muito mais a expressão da forma jurídica obrigatória da Igreja, realmente no sentido de um direito com base absolutamente sacramental que encontrava seu fundamento na comunhão do mistério eucarístico e assim simultaneamente (com a pluralidade dos lugares de comunhão das *ecclesiae*) abrangia a pluralidade na Igreja como sua unidade incondicional quais elementos fundamentais da formação jurídico-eclesiástica. Aclarar esse pensamento e assim um interesse básico do texto, foi o único objetivo do acréscimo da palavra *hierarchica*; é, todavia, estranha, nesse contexto, a terminologia cristã antiga e por isso linguisticamente não muito feliz. Não corresponde, por conseguinte, a verdade quando se afirmou ter sido criado, com esse acréscimo, um sentido totalmente novo que agora suscitava oposição entre a Constituição *De Ecclesia* e o decreto *De oecumenismo*.⁴³ O último, ao expressar mais vezes que não existe a plena *communio* entre a Igreja Católica e as comunidades separadas, evidencia que existe *aliqua communio*. Tendo-se exigido, porém, agora a *communio hierarchica* como condição da colegialidade, foram os orientais excluídos da colegialidade. Antes se pôde vê-los incluídos mediante a ajuda de um conceito mais amplo de *communio*. Certo está que a definição de colegialidade na Constituição sobre a Igreja levanta a questão em relação ao legítimo múnus episcopal dos orientais; todavia não pôde ter sido dissolvida com a vaga alusão de um conceito mais amplo de *communio*. Sobretudo a constante referência a comunhão com o chefe teria de antemão desfeito sem mais um tal pretexto. A *Nota praevia* faz no fim ainda uma bem breve alusão a essa questão, no tratado da qual deveremos voltar ao tema.

c) *Papa e Colégio*. – Mais importante do que as explicações dos primeiros dois pontos que se podem designar no todo como meros esclarecimentos, são os problemas referidos através do terceiro e do quarto ponto. Trata-se neles mais uma vez da relação entre a colegialidade e o

.....
⁴² Cf. para isso a literatura citada na nota 13; além disso a notável síntese sistemática de M. J. Le Guillou, *Mission et unité. Les exigences de la communion*. 2 vol. Paris 1960.

⁴³ Essa opinião encontrei várias vezes no correr de conversas.



primado. Um certo clima de desconfiança e de receio, surgido de duas maneiras na discussão, se reflete claramente nas penosas e complicadas explicações des se texto. Visto que a questão sobre a qual se discorre, é tratada em uma contribuição especial dessa obra, podemos ser breves. Inicialmente se estabelece que, ao afirmar que o colégio possui total e supremo me der sobre toda a Igreja, ainda assim deve-se sempre tomar em conta que ao colégio pertence o Papa, e que negar consequentemente esse poder ao colégio significaria negá-lo, num certo sentido, ao próprio Papa. Em todo caso o poder pleno colegial não é nada que se oponha ao Papa, mas dado apenas em união com ele.

O Papa, porém, se deixa inversamente confrontar com o colégio como detentor independente do poder pleno, mesmo sem o consentimento do colégio. Daí se deduz uma dupla diferença entre o poder papal e o colegial:

- a) Se e de que maneira o colégio como tal pode e deve exercer a função, repousa nas mãos do Papa, que nisso “procede em vista do bem-estar da Igreja conforme sua própria *discretio*”.
- b) Enquanto o Papa pode exercer seu poder sempre “a vontade”, “assim como é exigido do seu *múnus*”, põe o colégio apenas temporariamente estritos atos colegiais e também isso só como consentimento do Papa.

Não se poderá negar que ambas as formulações são pouco felizes. Naturalmente tem o Papa sozinho e por si, “*ex sese*”, o total e supremo poder sobre a Igreja universal; católico algum pensa sequer em negar isso. Mas que o exercício desse poder esteja simplesmente em sua “*propria discretio*” e em seu *placitum*, ainda não foi dito até agora nessa forma em nenhum documento eclesiástico. De fato então também a Nota colocou ambas as formulações num certo corretivo no qual junto a “*propria discretio*” está acrescentado “*intuitu boni Ecclesiae*” e a “*ad placitum*” o suplemento prossegue com “*sicut ab ipso suo munere requiritur*”. Com isso se reduzem ambas as enunciações realmente ao esclarecimento de que o Papa não está sujeito a nenhum tribunal externo, embora sim as exigências internas de seu *múnus* e das necessidades da Igreja universal, mais profundamente a exigência da revelação que se pronuncia na Escritura e na tradição, principalmente nas ordenações e normas da patrística. Importante ainda é uma mais ampla distinção a que o texto se propõe: A restrição do proceder colegial a certas distâncias temporais nas quais o colégio se torna ativo, se refere apenas ao *actus stricte collegialis*, ao *actus plenus* do exercício colegial do poder da Igreja toda; com isso, por conseguinte, não se diz que a colegialidade de Igrejas particulares não possa a qualquer tempo ser eficaz, ou até o deva ser.⁴⁴

.....

⁴⁴ P. Rusch, l. c. 284, nota 5 afirma, com razão, em disputa com a posição de W. Bertrams: “A colegialidade é, aliás, afirmada *iure divino*, mas o exercício da colegialidade com respeito aos assuntos que devem ser tratados colegialmente, como



Bem se poderá dizer que se torna evidente nesse texto que não tem solução um conceito de colegialidade, concentrado exclusivamente sobre a colegialidade da Igreja toda do *actus stricte collegialis*. É difícil de compreender o que uma colegialidade ainda deve significar de positivo a que só por isso se pode atribuir *plena potestas*, porque a sua contestação resultaria em injustiça para a plena *potestas papal*. O sentido da colegialidade não pode estar de fato em colocar um parlamento em lugar de uma monarquia, mas em pôr novamente em relevo e em atividade as *Ecclesiae* na *Ecclesia*, portanto, se assim se quiser, de exigir a “colegialidade particular”, que na verdade justamente como tal é de importância central também para o todo e deixa sobreviver a estrutura conciliar da Igreja, a qual então se pode realizar em tempo oportuno e será em concílios ecumênicos como suprema forma de atividade colegial na Igreja de Deus.

d) *A questão das Igrejas Orientais*. – Ao quarto ponto da Nota ainda está ajuntado um *Notabene* que antes de tudo mais uma vez lembra a diferença entre o aspecto sacramental-ontológico e o canônico-jurídico do múnus episcopal, e depois diz: “No entanto, a Comissão entende não dever entrar em questões de *liceidade e validade*; deixa-as a discussão dos teólogos, em especial no que diz respeito ao poder que, de fato, é exercido pelos Orientais separados e em cuja explicação as opiniões divergem”. Isso expressa uma total abstenção do voto quanto a problemática eclesiológica das Igrejas Orientais, que se deverá avaliar positivamente em vista dos trabalhos preliminares ainda não suficientes neste setor. Fica sobretudo claro, quando se vê que na própria constituição algumas passagens realmente parecem excluir inteiramente as Igrejas Orientais da colegialidade e com a concepção fundamentalmente colegial do episcopado poderiam dificultar uma compreensão do múnus episcopal dessa maneira aí existente. Pelo *Notabene* se esclarece que o texto não toma, nesse assunto, nenhuma decisão, de modo que a discussão permanece inteiramente aberta. Ela poderá justamente numa colegialidade, orientada pelas Igrejas locais, encontrar importantes novos pontos de partida que poderiam ajudar a sair das teorias não-históricas com as quais é mister haver-se até agora em grande parte.

no tocante ao modo, é esclarecido inteiramente em dependência do direito humano. Isso não se admite. Também uma *collegialitas sine exercitio est nulla*. Deveria, portanto, dizer-se, completando, que a *collegialitas* admite bem *plus et minus*, mas apenas a tal ponto que ela pelo menos não pareça praticamente anulada”. Nesse sentido cabe especial importância ao número 23 da Constituição da Igreja na qual a colegialidade horizontal é descrita de modo inteiramente evidente como uma realidade estável na vida da Igreja.



III. A questão da qualificação teológica⁴⁵

1. A QUESTÃO

Durante todo o tempo das deliberações sobre o esquema da Igreja, foi sempre de novo levantada pelos Padres e teólogos conciliares a questão sobre a qualificação teológica dos esperados textos. Estes representam um *novum* na história conciliar, pois lhes faltam os cânones e respectivamente os anatematismos, até agora empregados como norma de interpretação para a questão sobre o definido realmente obrigatório. Acrescem a extensão excepcional dos textos e o sempre de novo realçado caráter pastoral de todo o Concílio, como agravações adicionais de uma interpretação que pergunta pelo valor dogmático. A isso devemos observar que de outro lado foi rechaçada a tentativa de por isso conduzir as declarações do Concílio a um plano exclusivamente pastoral e que se procurou riscar a palavra “dogmático” do título do texto para apenas simplesmente falar de uma “constituição”: O texto publicado se chama novamente “Constituição dogmática” e expressa com isso uma exigência claramente dogmática.

Com esse esclarecimento do “gênero literário”, realizado ainda pelo próprio Concílio, está antes de tudo excluída uma repulsa ao só plano de edificação que de resto também seria contra a noção positiva da pastoral, como ela se formou durante o Concílio no desenvolvimento das intenções de João XXIII. Esta pastoral que retorna a ideia de cura d’almas dos Padres da Igreja, não é nenhum afastamento da verdade dogmática. Baseia-se justamente na inteira redescoberta do caráter salvífico da verdade bíblica que por sua vez não é nada de puramente escolar e teórico. “Pastoral” é daí diretamente a expressão para a irmanação da verdade e do amor, do *logos* e *ethos*; devia ser também a lei fundamental, impressa em cada trabalho teológico.

2. O ESCLARECIMENTO DA COMISSÃO TEOLÓGICA

Importantes que sejam, tais conhecimentos não revogam, contudo, a questão da exigência exata do texto apresentado e não bastam para resolvê-la. Quanto a isso, deve-se de fato considerar que também em textos anteriores a questão do caráter obrigatório se encontra em situação mais problemática do que é muitas vezes propalado, como aliás ainda estaríamos para escrever uma história da noção de dogmatização e textos dogmáticos, e teríamos que afastar diversos mal-entendidos muito divulgados.⁴⁶ Dentro das mencionadas notificações de 16 de novembro

.....
⁴⁵ Cf. para esse problema o artigo de U. Betti nessa obra, pp. 300 ss.

⁴⁶ Cf. A. Kolping, Qualifikationen, em *Lexikon für Theologie und Kirche VIII* 914-919 e os trabalhos importantes aí realçados por A. Lang, principalmente *Der Bedeutungswandel der Begriffe “fides” und “haeresis” und die dogmatische Wertung der*



de 1964, cuja terceira parte – a *Nota praevia explicativa* – examinamos há pouco, ocupa-se a segunda parte com o problema da qualificação teológica. Diz a isso primeiramente: “Como é evidente, um texto conciliar deve ser interpretado sempre de harmonia com as regras gerais que todos conhecem”. – E, a propósito, a Comissão Doutrinal chama a atenção para a sua Declaração de 6 de março de 1964, cujo texto passamos a transcrever: “Atendendo a praxe conciliar e tendo em conta a finalidade pastoral do Concílio Vaticano II, este Santo Concílio só entende pronunciar, em matéria de fé e costumes, aquelas definições que abertamente declarar Como tais. Tudo o mais que o Concílio propõe, na qualidade de doutrina do Magistério Supremo da Igreja, devem todos e cada um dos fiéis acatá-lo e segui-lo, conforme a intenção do mesmo Concílio, que transparece quer da matéria versada quer do modo de expressão, segundo as normas da interpretação teológica”.

3. O RESULTADO

Depois disso está bem claro que apenas existe uma verdadeira “dogmatização” pela qual se declara um pronunciamento como objeto da *fides divina et catholica*, onde constar expressamente. Não é o caso em lugar algum na parte do texto, analisada por nós, isto é, nos números 19 a 22 do III capítulo da Constituição da Igreja. Portanto não contém nenhum novo dogma. Bem de imediato ainda lembra uma dogmatização na passagem com a qual se profere, no número 21, a sacramentalidade do *múnus episcopal*: “E o Santo Sínodo ensina que pela sagração episcopal se confere a plenitude do Sacramento da Ordem...” Mas, uma vez que falta a referência sobre o caráter de revelação dessa doutrina, também não se deve ver aqui nenhuma verdadeira dogmatização, mas a expressão de uma comum convicção doutrinal do Concílio; por ela, contudo, não se afirma a pertença imediata da doutrina apresentada ao depósito apostólico, ou se propõe para a aceitação com obrigação de crer.

Com o que foi dito, conseguiu-se um esclarecimento negativo: Não há dogmas, tampouco na passagem sobre a sacramentalidade do *múnus episcopal*. Aberta permanece a questão positiva qual categoria então ocupam realmente os textos publicados. Isso também não se torna completamente claro pelas palavras de teor um tanto enigmático da Comissão Teológica que oferecem duas espécies de critérios:

- a) O todo é expressão do mais alto magistério eclesiástico. Inclui juntamente, em todo o caso, uma certa medida de obrigatoriedade, sobre o que ainda devemos refletir.

Konzilsentscheidungen von Vienne und Trient, em *Münchener Theologische Zeitschrift* 4 (1953) 133-146 e a nova resumida investigação: *Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik* (Freiburg 1964), principalmente 184-195.



b) Valem as leis usuais de interpretação que encontram sua norma no modo do assunto tratado e no gênero literário do texto. Daí também resulta necessariamente uma forma de obrigatoriedade não pequena do texto, cujo assunto está no âmbito do dogmático e é mantido inteiramente em formulação magistral-autoritativa, em especial nas partes acima consideradas. Com a determinação do modo literário tome-se em conta que se trata de um texto pelo qual todo o episcopado mundial, o colégio dotado do supremo poder doutrinário dos Bispos em comunhão com o Papa, se empenhou por três anos intensivamente, palavra por palavra, para cujo amadurecimento o próprio Papa contribuiu com um não pequeno número de propostas de textos e o qual finalmente confirmou solenemente: “E nós, [...] no Espírito Santo a aprovamos, decretamos e estatuímos”. Se considerarmos tudo isso, fica indubitavelmente claro que o texto está bem acima das comuns manifestações do magistério papal, inclusive das encíclicas no que diz respeito a medida de sua obrigatoriedade teológica. É um documento amadurecido através de anos de mais intensiva autoexpressão da presente consciência de fé de toda a Igreja Católica, reunida no Concílio, que formulou este texto como profissão de sua fé, como pregação ao mundo de hoje e como base de sua renovação espiritual, que não pode estar sobre fundamentos vacilantes. Não significa que o texto seja talvez irreformável nas particularidades de suas formulações e direções de ideias, ou mesmo de suas citações da Escritura e dos Padres. Significa, porém, que no conjunto dos textos doutrinários dos tempos mais recentes a essa Constituição cabe um significado preferencial, como espécie de ponte para a interpretação.

Assim deverá a Constituição nos decênios vindouros e mais além chamar sobre si, em alta medida, a atenção dos teólogos cuja missão é possibilitar sua aceitação na teologia e por ela na pregação. Contudo, seria errado se toda a força utilizável dos teólogos se esgotasse agora na interpretação do Concílio: Justamente o sentido desse texto não é absorver as forças dos teólogos; seu sentido é antes de levá-los acima deles e guia-los mesmo as fontes do perpétuo rejuvenescimento de toda a teologia: a Sagrada Escritura e aos ricos tesouros que dos escritos dos Padres devem ser explorados como novos, de geração em geração.

(Tradução de Frei Maximino Kerber, O.F.M.)



ARTIGOS

RATZINGER, CHENU E CONGAR, TEÓLOGOS PIONEIROS NO CONCÍLIO VATICANO II

FREI CARLOS JOSAPHAT, OP

Resumo: O autor destaca as contribuições de três dos mais importantes teólogos a participarem do Concílio Vaticano II, (um deles haveria de se tornar o atual papa Bento XVI) para que esse evento, que marcou a trajetória da Igreja Católica no século XX, assumisse uma postura de diálogo com o mundo moderno, na perspectiva sonhada por aquele que o convocara, o papa João XXIII, e conseguisse superar os obstáculos para alcançar tal fim, oriundos principalmente da Cúria Romana.

Palavras-chave: Chenu. Congar. Ratzinger. Vaticano II. Teologia. Teólogos.

Abstract: This paper underlines the contributions of three of the most important theologians participating in Vatican II (one now the current Pope, Benedict XVI). Their efforts helped institute a dialogue with the modern world (thus realizing the dream of John XXIII, the Pope who convened this event, an event that has influenced the trajectory of the Catholic Church in the twentieth century), and they also helped overcome obstacles placed in the way of achieving this goal (obstacles originating primarily within the Roman Curia).

Keywords: Chenu. Congar. Ratzinger. Vatican II. Theology. Theologians.

O êxito, as grandes orientações renovadoras, o impacto surpreendente de Vaticano II emanam da conjunção de três fatores, que se encontraram e uniram em uma colaboração cada vez mais estreita e fecunda: a inspiração do papa João XXIII, que convoca o Concílio, a liderança de bispos eminentes, muitos deles cardeais, e o trabalho discreto, paciente e criativo dos teólogos.

Evocaremos de início a importância da assessoria dos teólogos nos Concílios ecumênicos da modernidade, destacando em seguida a situação dos bispos e teólogos entre os sonhos do Papa



e os projetos da Cúria Romana. Afirma-se então a autonomia do Concílio com a preponderância dos bispos e teólogos renovadores. Nesse contexto, avulta toda uma plêiade de teólogos que juntam seus projetos pessoais no projeto da Igreja: Marie-Dominique Chenu, tecendo laços e viabilizando encontros; Yves Congar, o mais preparado, “o que mais trabalhou”: Joseph Ratzinger, em sintonia com os teólogos franceses, colabora de maneira ativa e mesmo inventiva na busca de um novo paradigma da Igreja em sua realidade interna e em suas relações com o mundo moderno. É claro que esses três pioneiros só nos interessam aqui como teólogos renovadores durante o Concílio, sem que os possamos acompanhar – sobretudo o último deles – em suas evoluções ulteriores. *Non omnia possumus omnes*, “tudo fazer não nos é dado a todos”, gostava de lembrar com algum humor o grande mestre da exegese bíblica, o Padre M. J. Lagrange, citando por prazer o poeta Virgílio.

Essa exposição buscará fidelidade as fontes, sempre na atenção aos documentos e aos bons autores. Mas terá também o aspecto de testemunho pessoal, sem recalcar a imensa gratidão aos mestres que souberam passar a paixão pelo Vaticano II, mais o gosto de viver e certa coragem para lutar por uma Igreja digna de Cristo e a serviço do mundo.

1. Teólogos nos Concílios de Trento, Vaticano I e III¹

Ao convocar um concílio, os papas do passado, em geral ajudados e apoiados pela Cúria romana, visavam objetivos bem claros e determinados, buscando os meios e recursos para dar-lhes uma formulação doutrinal e operacional em um quadro histórico, por hipótese, problemático. Com efeito, salvo a exceção notável e notória de Vaticano II, como veremos, os concílios são provocados por crises, levando bom tempo até que a reunião da assembleia dos bispos se torne viável.

É o que se vê com toda clareza no caso do Concílio de Trento (1545-1563), cuja convocação foi penosamente protelada, durante uns vinte anos, sua celebração, entrecortada de longas

.....
¹ A participação ampla, qualificada e mesmo decisiva dos teólogos no Concílio Vaticano II deu ensejo a uma reflexão mais apurada sobre o papel exercido pelos teólogos nos concílios do 2o milênio, sobretudo a partir do Concílio de Lyon na França em 1274, para o qual foram convidados S. Boaventura e S. Tomás de Aquino. Nessa época, a teologia já vinha adquirindo direito de cidadania na cultura, na Universidade e Concílios dos séculos XIV e XV – de Viena (1311-1312); de Constança (1414-1415); de Basileia, Ferrara, Florença (1431-1445) – enfrentaram os problemas da eclesiologia e da união entre Igreja Latina e Oriental dentro de um confronto de canonistas e teólogos, grandemente prisioneiros de suas opções ou dependências diante das autoridades eclesiásticas ou civis que os acreditavam. O tema da urgente reforma da Igreja é abordado já na aurora século XVI, pelo V Concílio de Latrão. Dominado por interesses, sem qualidade doutrinal, acabou perdendo a chance de realizar a reforma na Igreja sem ruptura. Neste artigo, abordamos o papel dos teólogos no Concílio Vaticano II, evocando a situação herdada dos dois Concílios anteriores, Trento e Vaticano I. Como amostra das reflexões suscitadas por esse tema na fase pós-Vaticano II, ver: Les quatre fleuves, Cahiers de recherche et de réflexion religieuses, 12: Les théologiens et l’Eglise, Beauchêne, Paris, 1980, especialmente: Yves CONGAR, “Les théologie dans l’Eglise d’aujourd’hui”; G. EPINEY-BURGARD, “Le rôle des théologiens dans les conciles de la fin Moyen-Age”; Joseph HOFFMANN, “Théologie et Magistère. Un ‘modèle’ issu de Vatican I”.



interrupções, se estendeu quase por outro tanto. E teve uma aplicação lenta e difícil, barrada por interesses eclesiásticos e políticos, precisamente nos países católicos, cujos governos, como o da França, não reconheciam as decisões conciliares que pudessem arranhar mesmo de leve seus privilégios e prerrogativas.

Vaticano I (1869-1870) convocado para enfrentar os erros e desafios do “mundo moderno”, especialmente o racionalismo, e para afirmar a autoridade suprema do Papa, foi interrompido pela invasão dos Estados Pontifícios, definindo apenas os dogmas da infalibilidade papal e da revelação divina, insistindo sobre a harmonia da fé e da razão.

Trento e Vaticano I são concílios com objetivos prioritários senão exclusivamente eclesiológicos, visando elucidar a natureza e as características próprias da Igreja católica, em um contexto de controvérsias, em uma visão e uma linguagem polêmicas. Note-se que a Igreja posta em xeque por adversários religiosos e devendo reformular sua doutrina para fazer face a “hereges”, tinha ainda que negociar o apoio de Estados e instâncias políticas; pois ela mesma era um Estado temporal e territorial, de que o papa era soberano temporal como era chefe espiritual da Igreja. Esses concílios, como os papas, como a Cúria romana, como os bispos e os teólogos tinham de encontrar a boa rota para a Igreja, “barca de Pedro”, navegando por entre densas nuvens de intrigas políticas e rompendo as vagas de ambiguidades de toda sorte.

Os concílios em geral e especialmente os papas que os convocam se veem na necessidade de escapar a politização da orientação e da marcha da assembleia. Pois, os bispos e os teólogos vindos de regiões oficialmente católicas são influenciados pelos reis que se julgam defensores da fé. Eles tendem a ver nos seus súditos que são membros do concílio outros tantos representantes dos interesses e das vontades dos soberanos respectivos. Assim, no Concílio de Trento, há posicionamentos do Imperador da Espanha, do Rei da França em tudo quanto diz respeito a reforma protestante, que constitui a grande referência de todos os trabalhos conciliares. Semelhante jogo de influências terá um aspecto diferente no Vaticano I, quando o Papa espera apoio da França, da Áustria para conservar os Estados Pontifícios, mas tem que enfrentar as oposições dos bispos e da opinião pública dos vários países, contrários a definição da infalibilidade pontifícia.

Os teólogos se mostram a serviço seja da Santa Sé, seja de forças ou de tendências de seus países, outros são mais independentes, mas contribuem todos a uma melhor elaboração das doutrinas, o que permite diálogo e favorece o encontro de uma formulação de consenso. Graças a esse empenho dos teólogos as doutrinas aprovadas em Trento sobre o pecado original, a justificação, os sacramentos constituem um verdadeiro progresso e facilitam certo diálogo até



com os adversários protestantes. Algo de parecido se vê no Concílio Vaticano I. A definição da infalibilidade do papa foi objeto de uma reflexão e de estudos apurados que levaram a elaboração de uma fórmula lapidar, bem precisa, fruto dessa colaboração dos teólogos a serviço da Sé Apostólica e dos bispos. No entanto os objetivos e os limites dessa colaboração permanecem restritos e na total dependência da suprema autoridade na Igreja.

Aqui se revela uma das grandes originalidades do Concílio Vaticano II. Ele avança, na consciência e na autonomia do corpo episcopal sob a presidência do Papa, desvincilhando-se da influência preponderante da Cúria Romana. Na mesma medida ampliam e estreitam as relações com os teólogos, estabelecendo redes de consultas e de cooperação constante e orgânica nas comissões e subcomissões bem como nos contatos pessoais dos líderes entre bispos e dos grandes teólogos. Estes por suas intuições e doutrinas tinham antecipado as aspirações proféticas de João XXIII e dos grandes pioneiros, como os Cardeais Bea, Montini, Lercaro, Suenens, Alfrink, Frings, Léger, Liénart, sem esquecer os bispos brasileiros, pois Dom Helder foi a grande correia de ligação entre os bispos e os teólogos do mundo inteiro. Aliás, Dom Helder é o símbolo mais vistoso da grande capacidade de diálogo e de acolhida do episcopado brasileiro em seu conjunto, pois sabia promover os encontros dos maiores teólogos do momento com as Conferências dos bispos dos vários Continentes, reunindo-os na *Domus Mariae*, o grande estabelecimento onde estavam hospedados.²

2. Entre os sonhos do Papa e a burocracia da Cúria

Tal é o espaço que Bispos e teólogos serão chamados a ocupar durante o Concílio.

A situação dos teólogos no início do Vaticano II é análoga a dos seus colegas nos antigos concílios. São simples assessores, cujos conhecimentos devem estar a serviço, elucidando questões colocadas e enquanto possível comprovando as doutrinas ou posições sustentadas pelos representantes da autoridade superior.

Essa condição de teólogo de serviço se realiza de forma clara e rígida na etapa preparatória do Concílio, a qual corre por conta e sob a autoridade da Cúria Romana, comandada pela Suprema Congregação do Santo Ofício. O maior número de teólogos convidados segundo o critério da confiança da Cúria, em geral ligados as Universidades romanas, colaborando sem dificuldade com os propósitos e projetos dos organizadores. Por sugestão dos bispos, uns poucos

.....
² Ver entre outros valiosos estudos de J. O. BEOZZO, *Presença e atuação dos bispos brasileiros no Vaticano II*. In: P. S. L. GONÇALVES e V. I. BOMBONATTO (Org.) *Concilio Vaticano II: análise e perspectivas*, pp. 117-162. E sobretudo esta obra monumental, talvez única do gênero: J. O. BEOZZO, *A Igreja do Brasil no Concilio Vaticano II, 1959-1965*.



teólogos de renome e de fora do âmbito romano são associados aos trabalhos de preparação conciliar. É o caso típico de Y. Congar, chamado a colaborar nos campos mais importantes, como a eclesiologia, e que se declara então muito pouco à vontade e se mostra decepcionado com os medíocres primórdios do Concílio sonhado por João XXIII.

Hoje, lançando um olhar de conjunto sobre o que foram a convocação, a preparação, a celebração e a aplicação do Concílio Vaticano II, pode-se dizer que no começo e no centro de todo esse evento está o empenho de João XXIII de dar a palavra a toda a Igreja, a todas as instâncias da Igreja, donde resulta um processo de intercâmbios, de conflitos, tensões e diálogos, segundo os diferentes tipos de aceitação, de resistência, de inércia ou de participação dos vários parceiros dessa imensa empresa comunitária.

O carisma desse bom “Papa João” é a sua fé no diálogo, a serena e firme confiança em um diálogo livre e universal, em que todos se enriquecem e a força da liderança leva finalmente a compensar as falhas e mesmo corrigir os desvios dos que não comungam com o projeto inicial do próprio diálogo. Concretamente, com quem conta o Papa para realizar este desígnio inédito de fazer falar toda a Igreja, criando instâncias e instrumentos de comunicação, de circulação da palavra do centro a periferia, e da periferia ao centro, do alto a baixo, de baixo até encima? Seria preciso começar por uma consulta a todas as comunidades, pelo menos as entidades mais representativas. Uma vez coligidas, ordenadas e interpretadas, as respostas (vindas aos milhares e milhares, senão aos milhões), tratava-se de fixar os grandes domínios que se impunham como mais importantes e prioritários para os debates e decisões do Concílio.

Bem se vê, o velho Pontífice dispunha de um organismo tradicional e bem rodado, seu braço direito e esquerdo, a complexa e rígida Cúria romana, avessa a novidades; era uma série de “dicastérios”, de ministérios ou departamentos, encabeçada e conduzida pela Congregação do Santo Ofício, cujo prefeito era o Cardeal Ottaviani, que tinha como lema *Semper idem*, “Sempre o mesmo”. Permaneçam fiéis e idênticas as pessoas e as instituições, inovar é sempre um risco.

João XXIII só tem uma opção: confiar o seu sonho as estruturas e ao realismo da Cúria romana, que aliás ele conhece bem, de longe e de perto. Mas ele contará em seguida com os bispos do mundo inteiro. Ele mesmo e a assembleia dos bispos farão apelo a assessores, a teólogos de todas as tendências. Por que não, os cristãos não católicos serão em boa hora convidados a serem “observadores”, que não deixarão de colaborar discretamente com seus pareceres e suas sugestões. Até a opinião pública se vai mostrando interessada e não ficará de fora, cooperando a seu jeito, indicando os desejos, os anseios e as críticas do mundo a Igreja inesperadamente reunida para se pôr em questão.



Ao contemplar essa Igreja em marcha, sem nenhum motivo específico, mas para se atualizar, em um *aggiornamento* que a torne capaz de acolher e de dialogar, o historiador não pode deixar de admirar a audácia e a humildade do Papa. Sua atitude se resume neste reconhecimento lúcido e leal: eu não tenho solução nenhuma, mas a Igreja reunida em diálogo encontrará os seus caminhos. Para realizar semelhante tarefa deveras gigantesca, João XXIII entrega em um primeiro momento a organização do Concílio a Cúria Romana, para depois na hora decisiva confiar aos bispos os projetos preparatórios e a responsabilidade de realizar a obra conciliar.

Podemos dizer que na primeira etapa, os teólogos veem confiada aos seus cuidados a missão de executar tarefas, estão a serviço, encarregados de defender um conjunto de temas e teses. Com sua competência científica são chamados a homologar e mesmo a realçar os ensinamentos dos últimos papas, especialmente de Pio IX e Pio XII, empenhados em condenar os erros modernos.

Na segunda etapa, de realização das quatro sessões e de produção dos documentos conciliares, os teólogos se acham associados ao trabalho dos bispos de maneira inteiramente outra da que se passara na fase preparatória; mais ainda têm uma liberdade e uma criatividade deveras inéditas na longa história dos vinte concílios anteriores. É que os bispos, assumindo plena autonomia, também embarcam na aventura de dar forma a um projeto ideal, não querem repetir o estilo dogmático e teológico do passado, associando os seus assessores a esta tarefa inventiva quanto ao conteúdo e a linguagem de sua mensagem. Para a maioria dos “Padres conciliares” no momento da convocação e para um certo número até o fim das sessões, a missão de Vaticano II seria de reiterar com ligeiros retoques os ensinamentos dogmáticos do passado, deles inferir umas tantas conclusões práticas sempre no estilo da escolástica e com o cortejo de anátemas para os errados e infratores.

Bom conhecedor da história da Igreja, em seu “Diário”,³ que é um excelente guia para se seguir passo a passo o desenrolar do Concílio, Congar assinala a diferença da missão e da situação dos teólogos, alinhados simplesmente em tarefas de execução nos antigos concílios e agora fiéis mas livres, e mesmo inventivos pois de início todos trabalhavam com intuições e não com planos preestabelecidos. “Desde alguns dias, ando surpreendido pelo papel que vêm exercendo os teólogos. No primeiro Concílio do Vaticano, não tiveram qualquer função”. E depois de evocar a situação dos teólogos no Vaticano II, conclui com uma ponta de ironia “Esses teólogos exercem um verdadeiro magistério. O que Pio IX queria evitar... está aí acontecendo. Pio IX está sendo vencido em toda linha, ele que nada compreendeu da verdade da história”.

.....
³ Y. CONGAR, *Mon journal du concile*, v. I e II, referência primordial para nossa reflexão. Outra fonte da maior importância, do mesmo autor, *Journal d'un théologien* (1946-1956).



3. *Aggiornamento* em busca de novos paradigmas teológicos

Falamos de paradigmas. A noção surgia em 1962 no campo científico, lançada por Thomas Samuel Kuhn e era vivida, em um sincronismo então despercebido, pelo Concílio Vaticano II, que fazia progredir o modo de pensar e comunicar dando novo rumo a história da Igreja.

Os concílios são sempre momentos de graças, são carismas comunitários da maior importância e fecundidade nos momentos de crise ou nas grandes viradas na vida da Igreja. Vaticano II se inscreve nessa longa caminhada, mas de maneira grandemente original.

Essas grandes assembleias eclesiais nos primeiros séculos foram consagradas especialmente a definir os dogmas fundadores da fé e inspiradores da vida cristã, a confissão trinitária e cristológica.

Os concílios do segundo milênio, muito particularmente desde a aurora do mundo moderno, se voltam aos problemas imediatamente ligados à Igreja. Assim os concílios de Trento e do Vaticano I se concentram em uma perspectiva eclesiológica. A Igreja como instituição surge como problema, sua autoridade é contestada, e sua mediação como mensageira do Evangelho e instrumento sacramental da graça se torna objeto de recusa ou de hesitações. Desde a Idade Média, os Concílios de Latrão, de Lyon, de Florença, e já na Idade Moderna, os Concílios de Trento e Vaticano I têm esta característica: visam propor uma imagem defensiva da Igreja, em clima de controvérsia e em um estilo polêmico. Definem-se dogmas e condenam-se heresias. As próprias formulações são significativas terminando pela famosa expressão “seja anátema” quem não aceita a doutrina definida.

Em contraste com esses velhos paradigmas dos Concílios anteriores, resplandece toda a tranquila novidade de Vaticano II. Ele é convocado por João XXIII em um elá positivo, apontando para um *aggiornamento*, uma renovação e uma atualização da Igreja, em diálogo compreensivo com as comunidades cristãs, as religiões, as culturas e o mundo moderno em geral, na certeza de que o mesmo Espírito age na história sob diferentes formas, convidando a todos ao entendimento e ao encontro pacífico.

Aos velhos paradigmas polêmicos, compreensíveis no passado, sucede um novo feixe de paradigmas doutrinários e pastorais, em torno do paradigma central que é uma nova eclesiologia, todo o conjunto sendo inspirado e animado por um empenho de renovação interior para melhor abrir-se ao diálogo dentro e fora da Igreja.

Vaticano II se desenrola em um processo progressivo de quatro sessões anuais de 1962 a 1965, precedidas de uma longa e difícil preparação, desde o primeiro anúncio que surpreendia o mundo, lançado por João XXIII na Basílica de Latrão, em 25 de janeiro de 1959.



A marcha do Concílio será um triunfo lento, uma conquista que se afirmava e confirmava dia a dia, abrindo caminho para o elã primeiro vindo da juventude espiritual do grande Pontífice ancião. No entanto, desde o começo, a iniciativa papal se vê envolvida em um jogo de influências, que o retardava ou modificava em seu conteúdo.

Em busca de compreensão da marcha conciliar, jamais se exagera a tensão e mesmo o conflito interno entre o núcleo de resistência que é a Cúria Romana e o dinamismo renovador que anima mais e mais o conjunto dos bispos. É bem típica a atitude dos elementos mais graduados da Cúria. De início, fazem corpo mole, protelando em uma certa inércia, discreta senão manhosa. Mas, diante da inquebrantável e sempre amável firmeza de João XXIII, esses seus primeiros auxiliares, guiados pelo Santo Ofício, tendo a frente o Cardeal Ottaviani, passam em seguida a uma atividade de grande zelo. Empenham-se em bem preparar o Concílio, mas no estilo deles, dando-lhe uma orientação e um conteúdo tão polêmicos, senão mais agressivos ainda, do que os dos concílios precedentes.

A etapa preparatória, conduzida praticamente pela Cúria Romana, foi, portanto, animada pelo esforço concentrado de fazer o novo concílio como os outros. Setenta e um projetos foram elaborados, com a intenção de encerrar toda a temática do Concílio. É muito significativo e proveitoso comparar esses projetos elaborados sob a orientação da Congregação do Santo Ofício com o resultado final do Concílio, quando os bispos ajudados pelos teólogos assumiram sua autonomia e procuraram efetivar o novo Pentecostes sonhado por João XXIII. Os projetos da Cúria retomavam os textos dos papas anteriores que condenavam os erros e desvios do mundo moderno, dando-lhes uma forma mais bem construída e mais argumentada, de maneira a reforçar a doutrina e a autoridade do Magistério eclesiástico.

A marcha do Concílio será marcada pelo embate inicial e pelo confronto constante desta dupla tendência: uma inovadora, inspirando-se no Evangelho e em uma análise positiva dos problemas atuais; e outra, conservadora, mais voltada a condenação de erros dentro e fora da Igreja. A ala renovadora se apoiava na primeira inspiração de João XXIII e era levada pela criatividade e pela audácia dos grandes líderes, bispos e teólogos, que tentavam estender a Igreja universal a renovação já antecipada nas comunidades de base, nos movimentos espirituais, pastorais, sociais. Assumiam assim a representação oficial da renovação vivida pelo laicato desde o pontificado de Pio XI.

Hoje, uma visão de conjunto nos permite discernir a maravilhosa junção desse duplo momento: de organização e ativação dos leigos, já na primeira metade do século XX, nos movimentos de Ação Católica, de renovação bíblica, litúrgica, teológica, ecumênica, pastoral, de compromisso e luta social, e em seguida no próprio Concílio, que retomava, oficializava



e redimensionava essas iniciativas, por vezes contidas senão reprimidas pela autoridade eclesial na etapa anterior. A atuação dos bispos brasileiros sob a liderança de Dom Helder foi da maior importância, foi decisiva mesmo para despertar e manter essa dinâmica renovadora e autêntica do Concílio

Vaticano II nos deixou 16 documentos, em um ritmo progressivo de produção bem significativo da marcha conciliar, mostrando o amadurecimento doutrinal e espiritual dos Bispos e dos teólogos que os assessoravam, que se foram tornando capazes de dar formas concretas ao elã espontâneo desse Novo Pentecostes.

O Concílio se desenrolou em quatro sessões de um pouco menos de dois meses cada uma, marcadas por um trabalho muito intenso, sustentado pelas atividades das etapas entre as sessões. Essas etapas eram de fato momentos de encontros de bispos e teólogos, de reuniões de comissões, de contatos com as bases, com os movimentos e com a opinião pública em geral.

O Concílio foi aberto oficialmente por uma importantíssima alocução de João XXIII, em 11 de outubro de 1962. Como nota Congar, os Padres conciliares foram tocados pelo contraste entre o entusiasmo renovador do Papa e o teor repetitivo, ultraconservador dos projetos pré-conciliares. A primeira sessão, que se prolongou de 11 de outubro até a 8 de dezembro, não chegou a produzir nenhum texto, mas foi da maior importância. Pois, após calorosas discussões, o Concílio assumiu sua autonomia, relegando os projetos preparatórios e dispensando a hegemonia da Cúria romana, para se confirmar em uma opção propriamente eclesiológica: esta se concentraria em uma visão positiva e profunda da Igreja, encarada em si mesma e em sua relação com o mundo de hoje. A essa altura, em seu Diário, Congar se mostra perplexo, senão angustiado e ansioso. Conhecendo bem o trabalho investido pela Cúria na fase preparatória, ele se perguntava se seria possível uma mudança radical. A segunda sessão, de 29 de setembro a 4 de dezembro em 1963, já sob o pontificado de Paulo VI, elaborou dois documentos expressivos dessa dupla tendência: a Constituição sobre a liturgia, que caracteriza a vida profunda da Igreja, e o Decreto sobre os Meios de Comunicação social, um primeiro sinal da preocupação da Igreja com a sociedade moderna. Mas o Concílio ainda não dá toda a sua medida, sobretudo nesse primeiro Decreto que uma simples evocação dos princípios gerais e de normas éticas em torno da comunicação, sem qualquer análise dos processos ou do sistema da mídia

A terceira sessão, de 14 de setembro a 21 de novembro 1964, emerge como o centro, o coração do Concílio, dando-nos o documento de base que define todo o seu propósito e contém



as grandes linhas doutrinárias e pastorais para os trabalhos conciliares e pós-conciliares: é a Constituição dogmática sobre a Igreja, acompanhada dos Decretos sobre o Ecumenismo e sobre as Igrejas Orientais.

A quarta sessão, de 14 de setembro a 8 de dezembro de 1965, desabrochará enfim como a plena fecundidade do Vaticano II, já senhor da sua visão e da sua marcha nos caminhos da verdade renovadora, dando-nos então 11 documentos da máxima importância:

- no dia 28 de outubro de 1965 promulgam-se cinco documentos: os Decretos: sobre o Ofício pastoral dos bispos, sobre a Adaptação e a Renovação da vida religiosa, sobre a Formação dos padres, e as Declarações sobre a Educação cristã e sobre as Relações da Igreja com as religiões não cristãs;
- no dia 18 de novembro de 1965 são promulgados dois documentos: a Constituição dogmática, deveras importantíssima e fundamental, sobre a Revelação, bem como o Decreto sobre o Apostolado dos leigos, bem na linha da insistência de Vaticano II em exaltar (enfim!) o papel do laicato;
- no dia 7 de dezembro, na vigília do encerramento do Concílio, temos os Decretos sobre a Atividade Missionária da Igreja e sobre a Vida e a Atividade dos Padres; e, coroando todo o labor e mesmo a luta do Concílio, chega-se finalmente a aprovação da Declaração sobre a Liberdade religiosa e da Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, sobre a Igreja e o mundo de hoje. Esses dois últimos documentos são os mais típicos da opção inovadora de Vaticano II e encontraram a maior oposição dos conservadores até o fim.

4. Chenu, Congar, Ratzinger: teologia e profecia se abraçam

A escolha desses mestres não significa que os privilegiamos acima da maravilhosa constelação de teólogos, como Karl Rahner, Jean Daniélou, Henri de Lubac, Eduardo Schillebeeckx, Bernhard Häring, Hans Küng, Charles Moeller. Chenu e Congar são aqueles que melhor conheci pessoalmente e a quem devo grande parte senão o essencial de minha própria posição teológica. Por outro lado, a presença e a influência de ambos na preparação e na marcha do Concílio representam dois tipos de atuação, conexos, mas distintos, reveladores de dois modelos de teologia. Por outro lado, é interessante acompanhar como o futuro prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé e futuro papa, se irmana desde a primeira hora com esses teólogos inovadores, especialmente com o padre Congar. Todos se empenham em abandonar os caminhos batidos e apontados pela Cúria Romana e se embrenham na busca de novos paradigmas teológicos para a afirmação inteligível da mensagem evangélica e a formulação de novos modelos práticos visando estruturar e sobretudo animar a Igreja hoje. Logo de início, descobriram Dom Helder e



Dom Helder os descobriu, formando uma espécie de confraria jovial e amistosa que os apoiava e a muitos outros no sonho dessa Igreja renovada a serviço da humanidade, especialmente dos pobres.

5. Chenu: Teologia, história, experiência da vida e do Evangelho

É muito significativo que Chenu esteja presente como teólogo conciliar acompanhando o episcopado africano, pois era assessor de um bispo negro, seu antigo aluno. Sempre preocupado em alargar os horizontes do Concílio, de estendê-lo a todas as regiões e camadas da humanidade, Chenu, o pioneiro de uma teologia que faz corpo com a história e está sempre atenta ao Evangelho em sua marcha com a humanidade, se achava em seu lugar, nesta Igreja que se compelia e interrogava. Ia e vinha entre os diferentes episcopados do mundo, a começar pelo episcopado brasileiro, do qual Dom Helder o tinha logo aproximado. Em seu primeiro encontro, Helder, Chenu, Congar se reconhecem e confessam em suas cartas e seus diários, quase nos mesmos termos, que cada um deles é um “profeta”, um apaixonado pela Igreja, alguém que está dentro da realidade e do hoje da história.

Seja permitido misturar a grande história com os pequeninos episódios da experiência pessoal. O Padre Chenu dirigia então minha tese de doutorado em teologia com especialidade em ética da comunicação social. Na verdade, ele me introduzia – fraternalmente – na história, na realidade, nas aspirações da Igreja e do mundo. Alheio a demagogia, mesmo eclesiástica, não era desses que vendem a mídia mais sua imagem do que a mensagem. Era admirado pelos jornalistas e lhes abria os olhos sobre os verdadeiros problemas. Com ele aprendi a conhecer o universo teológico que era o pensamento dinâmico do Concílio. De um entusiasmo transbordante, com uma serenidade imbatível, jamais se queixava de nada ou nem de ninguém, mas discernia e apontava com toda a clareza as doutrinas e tendências que se enfrentavam. Pode-se dizer que era um especialista não apenas da história como também da historicidade da teologia, da Igreja, da cultura, da interação da Igreja e do mundo.

Essa inspiração e orientação de seu pensamento lhe tinham custado caro desde a juventude. Pois bem cedo, aí pelos vinte cinco anos (nasceu em 1904), essa inspiração penetrou seu pensamento, amoldou sua doutrina, seu ensino e de sua atividade pastoral.

Bem informado da tradição, especialista em Tomás de Aquino, escreve em 1937 uma obra pequenina, mas marcante. Uma escola de teologia. Era verdadeiro “Discurso do método”, não apenas propondo um novo paradigma, mas estabelecendo um novo quadro e um novo modelo de fazer teologia, vista como a sinergia da sabedoria filosófica, bíblica, patrística, dos



conhecimentos científicos, especialmente das ciências humanas, dentro de uma experiência religiosa, de uma espiritualidade que privilegiava a estima da inteligência, e a prática de um diálogo universal.

Não era uma tentativa de neotomismo, mas a atualização do método e de exemplo de Santo Tomás na Igreja e na cultura de hoje. O livro foi colocado no Index, em 1943, sem qualquer consulta ou contato com o autor, com a Ordem Dominicana ou com a Igreja na França, então em guerra com a Itália. Chenu obedeceu, exortou seus colegas e discípulos dominicanos que esperassem dias melhores. E passou a estudar e a investigar, a estimular e a animar pesquisadores e militantes para o bem da cultura e a suspirada renovação da Igreja.

Ainda uma mistura da grande aventura dos fautores da história e de nossa pequena experiência do dia a dia. Em 1964, nos espaços intermediários das sessões conciliares, entre os múltiplos encontros e comissões de que participava Chenu, perito do Concílio, trabalhávamos o tema da ética da comunicação. Eu procurava então arrancar alguma confidência do Mestre sobre os motivos da condenação do seu livro, em 1943. Ele sorria. Ou me repreendia. Mas não abria a boca. Finalmente, as suas defesas cederam. “Padre, Chenu, seja como for, o Sr. foi condenado pela Igreja”, foi a minha provocação. “Jamais, jamais, fui condenado pela Igreja que me conheceu. Foi o que me disse o Arcebispo de Paris, quando recebemos pelo rádio a notícia de Roma. Houve um equívoco entre os que não me conheciam, não das igrejas locais, da minha Ordem, que sempre me acolheram e ampararam...” Vendo-me comovido até as lágrimas, foi logo interrompendo: “idiota, idiota, me fez falar o que não devia, vamos ao trabalho”, ameaçando-me – segundo seu costume – com umas pancadas que só ficavam no ar e nunca se efetuavam mesmo.

Sua atuação no Concílio era algo semelhante à de Dom Helder, com quem trabalhava aliás em parceria desde o primeiro momento; pouco apareciam. Dom Helder quase não intervinha nas sessões solenes. Mas um e outro estavam sempre muito presentes e pouco visíveis, provocando encontros e reuniões, aproximando e estimulando lideranças, ajudando a marcha das ideias e da assembleia. Chenu desde o começo se empenhava em que o Concílio fosse o projeto de renovação da Igreja prolongando os movimentos renovadores de que o grande teólogo tinha participado antes do Vaticano II e que a Igreja estivesse em contato e em diálogo com o mundo. A saudação inicial do Concílio endereçada ao mundo” foi iniciativa dele, o essencial do texto foi redigido por ele com ajuda do Padre Congar.⁴

.....
⁴ Sobre a mensagem ao mundo, temos as duas versões que se completam; de Chenu em CONGAR, Y. e PEUCH MAURD, M. (Org.). *L'Eglise dans le monde de ce temps*, pp.191s e Congar, em *Mon journal du concile*, v.1, pp.998.



6. Yves Congar: “Eu caminho para que a Igreja avance...”

Como se vê nos começos do Diário de Congar, este por vezes se ressentia fortemente dos obstáculos e do peso da inércia que freavam a marcha do Concílio, chegando a se perguntar se o sonho de João XXIII se tornaria realidade. Chenu era a esperança imbatível, incansavelmente multiplicando os contatos com os colegas teólogos, com os bispos já conquistados a causa da renovação, explicando aos jornalistas a importância e o sentido das atitudes cada vez mais positivas da assembleia conciliar. Sem dúvida, como indicaremos, Congar foi o teólogo que mais contribuiu pela proposição e elaboração de textos. Mas Chenu teve uma influência universal e constante, absolutamente incalculável em toda a marcha do Concílio, impelindo-o no sentido da renovação visada por João XXIII e que já se havia esboçado nas comunidades e nos movimentos mais avançados da teologia, do apostolado e da militância social na fase pré-conciliar. Aliás, semelhante ação forte, inteligente e discreta vem testemunhada por vários textos por ele publicados durante o Concílio, elucidando a missão do teólogo a serviço da Igreja especialmente no momento privilegiado que era precisamente o Vaticano II.⁵

Padre Congar, que será o Cardeal Congar no finzinho de sua vida, é o teólogo por excelência do Concílio. Umhas dezenas de anos antes do Vaticano II, suas obras de eclesiologia e de ecumenismo, sua famosa coleção *Unam Sanctam*, eram bem conhecidas pelos futuros João XXIII e Paulo VI, pelos mais cultos dos bispos e cardeais, em geral bem aceitas, mas objetos de suspeita e de rejeição da parte do Cardeal Ottaviani e outros adversários da renovação na Igreja. São aliás deveras tocantes os encontros de Ottaviani e Congar nos corredores do Concílio. Desde o primeiro diálogo, o Prefeito do Santo Ofício, o grande dedo em riste, passa a apontar o que o teólogo deveria corrigir em todas as suas obras. Congar se esmera em replicar-lhe, mas em vão, com uma curta e forte lição de teologia. A gente lê entre o sorriso e a emoção.⁶

Tomando como guia o *Meu diário do concílio* de Yves Congar, vê-se que o teólogo é como a personificação da Igreja nesse maravilhoso momento de sua crucifixão e de sua ressurreição. Congar toma como lema a expressão mesma de sua situação e de sua atitude de um imenso sofrimento: “Eu caminho para que a Igreja avance”. Uma artrose generalizada, o seu famoso bico-de-papagaio, lhe dificultava penosamente a marcha a pé em Roma em suas idas e vindas a São Pedro, fazendo dele essa imagem viva da Igreja rumo a Pentecostes. Congar foi assessor

.....
⁵ Ver, por exemplo, Y. CONGAR, *Situation et tâches présentes de la théologie*.

⁶ Cf., por exemplo, Y. CONGAR, *Mon journal du concile*, v. 1, pp.37-38.



desde o começo, pertencendo a comissão doutrinal preparatória dos projetos conciliares, sob a orientação direta do Santo Ofício.

Ele vive por dentro todo o desenrolar das discussões, dos vaivéns, da proposição, elaboração e aprovação de todos os documentos. De início passa por momentos de desânimo, quase de desespero. Assim, quando nos começos da primeira sessão conciliar se distribuem os projetos nada renovadores, elaborados praticamente pela Cúria Romana e agora propostos a discussão do Concílio, em nome do Papa, Congar tem a sensação de que estava diante do irremediável. Ficou agradavelmente surpreendido quando os bispos relegaram os tais projetos no dia 20 de novembro de 1962 (data decisiva para o futuro da Igreja!). Doravante, ele e os demais teólogos tomam plena consciência de que o Concílio está por se fazer e de que pode ser levado adiante seguindo a inspirando de João XXIII, mas criando os seus caminhos.

A publicação dos testemunhos de Congar em seus Diários, em confronto com suas obras, vai permitir um imenso e proveitoso trabalho de estudos e pesquisas. Limitando-nos a uns dados sobre o essencial de sua contribuição, destacamos os pontos que podem balizar esse itinerário de longo fôlego.

Uma primeira originalidade é que Congar esteve presente e atuante de ponta a ponta do Concílio desde a preparação até seu encerramento solene, colaborando em todos os documentos e sendo a peça mestra no que toca a eclesiologia e ao ecumenismo, inspiração primeira de Vaticano II. Mais ainda, transcrevendo por miúdo os acontecimentos, os encontros, os encontros de líderes, as reuniões rotineiras, traduzindo seus estados de alma, ele acaba esboçando um filme imenso que nos faz viver o Concílio por dentro.

São cenas ao mesmo tempo esclarecedoras e tocantes os seus encontros com o Cardeal Ottaviani. Ambos amam a Igreja, mas a compreendem e definem de maneira absolutamente diversa. Na sua vida particular, o Cardeal se mostra um homem compassivo com os pobres e todo dedicado ao serviço burocrático da instituição eclesiástica. Interpela o teólogo em tom de infalibilidade e o intima a mudar de ideias. Quando Congar lhe fala do contraste entre as cerimônias faustosas e a miséria da periferia romana, recebe a resposta solene: “Isso é uma questão de pastoral. Há uma comissão de pastoral que deve buscar adaptações. Nós, nós devemos propor a fé”. Padre Congar se declara arrasado após essas lições infalíveis.⁷

Quanto ao modo de trabalhar do teólogo, é deveras um empenho permanente, o dia inteiro consagrado a discutir, dialogar e escrever. Seu modo de colaborar é da maior riqueza: trabalha

.....
⁷ Cf. Y. Congar, *Mon journal du concile*, v.1, 37.



sozinho e em equipe. Elabora textos e ajuda a aperfeiçoar os dos outros, pois é homem da paciência de escrever. É uma fonte de informações históricas e tradicionais, acompanhadas de uma apreciação segura a partir de uma reflexão e do confronto com as fontes imediatas.

Na hora de fechar as malas, de partir para seu convento de Estrasburgo, Congar se vê envolvido pela admiração e afeição dos bispos e teólogos com quem trabalhou. Deixa-nos uma indicação sumária muito preciosa contendo a lista das passagens em que teve parte decisiva ou importante. Há aquilo que ele esboçou, que ele inspirou e os textos mesmos de que é o autor, homologado pelo Concílio. Não nos surpreendem as menções de suas contribuições diretas a Constituições sobre a Igreja, sobre a Revelação, sobre o Ecumenismo; mas admira-nos o quanto o Teólogo colaborou na elaboração e na redação do conjunto dos textos conciliares.⁸

7. Ratzinger: “A colegialidade dos bispos é a expressão de uma ordenada multiplicidade na Igreja”

Essa atitude aberta e disponível a colaboração nos permite apreciar sua estreita e calorosa convivência com o então jovem teólogo alemão Joseph Ratzinger (nascido em 1927).

Em seus dois volumes, o Diário do Concílio de Congar assinala os encontros dos dois teólogos, em todas as etapas, do começo ao fim da assembleia conciliar, em um clima de amizade, de diálogo levando ao acordo em pontos da maior importância e até mesmo em torno dos grandes desafios que a Igreja devia enfrentar

É muitíssimo significativo o que se passa nos primeiros momentos das oscilações e opções fundamentais, em outubro de 1962, precisamente no dia 19, em um encontro de bispos e teólogos franceses e alemães, firmemente decididos a seguir a orientação do Papa e a rejeitar ou retocar substancialmente os projetos conservadores preparados pelos cuidados da Cúria. Para lograr esse objetivo, na verdade fundamental para a Igreja, mas da maior dificuldade, começam por esboçar uma espécie de pequeno núcleo de posições, inscritas neste triângulo: Evangelho, Igreja e mundo de hoje. Resolvem que se elabore um “proêmio”, capaz de sintetizar o essencial

.....
⁸ Eis a indicação preciosa, embora redigida em estilo telegráfico de leitura um pouco difícil: “São de minha autoria: *Lumen gentium*, a primeira redação de vários números do capítulo I e os números 9, 13, 16,17 do capítulo II, mais algumas passagens particulares. De *Revelatione*, trabalhei no capítulo II, e o número 21 vem de uma primeira redação minha. De ecumenismo. Aí trabalhei; o Proemium e a conclusão são mais ou menos de minha autoria. Declaração sobre as Religiões não cristãs. Aí trabalhei também. A Introdução e a Conclusão são mais ou menos de minha autoria. Esquema XIII (*Gaudium et spes*), aí trabalhei: capítulos I, IV. De *Missionibus*: O capítulo Té de minha autoria de A a Z, com empréstimos a Ratzinger para o n.8. De *libertate religiosa*. Cooperação em tudo, mais particularmente nos números da parte teológica e no proemium que é de minha mão. De *Presbyteris* E uma redação pelos três quartos de Lécuyer-Onclin-Congar. Refiz o proemium, os números 2-3; fiz a primeira redação dos números 4-6; fiz a revisão dos números 7-9, 12-14, e a da conclusão de que redigi a segunda alínea” (*Mon journal du concile*, v. II, p. 511).



do “querigma”, do Evangelho em sua fonte e em seus valores de salvação e promoção humana. E confiam a dois teólogos franceses, Daniélou e Congar e a dois alemães, Rahner e Ratzinger, a missão de produzirem juntos esse documento que seria a bandeira sob a qual se unissem todos os que queriam lutar pelo nove Pentecostes anunciado por João XXIII.⁹

Vê-se em seguida que Congar e Ratzinger sempre se encontram, mais e mais intimamente se entendem, de início Ratzinger se mostrando mais radical no sentido da reforma da Igreja, na valorização dos leigos, na defesa das conferências nacionais dos bispos, pontos de tensão e até mesmo de conflitos com a Cúria Romana.

Assim, no decorrer das quatro Sessões conciliares e na imensa diversidade de projetos e de temas, Congar e Ratzinger fraternizam. Já ficou insinuado, Congar sofria terrivelmente com o encompridar das discussões e com as correções sem fim dos textos por vezes heterogêneos e disparates. E desabafa então: “Felizmente há Ratzinger. Ele é razoável, modesto, desinteressado, sempre pronto a ajudar”. E após penosas discussões (sobre a missão dos bispos), vem indicada a síntese realizada por Ratzinger e aprovada pela Comissão: “Finalmente tudo terminou bem. Foi aceito o texto de Ratzinger, cabendo a mim a tarefa de completá-lo”. Toda uma série de pormenores significativos mostra a singeleza de uma colaboração constante do teólogo francês com o seu colega alemão. Uma vez, Congar deve ausentar-se da reunião; “a noite, Ratzinger lhe telefona que tudo se passou muito bem e tudo foi aprovado”.¹⁰

Segundo o testemunho constante de Congar, Ratzinger está sempre na primeira fila dos teólogos mais avançados, mais empenhados na renovação da Igreja, sobressaindo pela sua competência e pela boa maneira de fazer triunfar os projetos.

Semelhante testemunho é corroborado por todo um conjunto de dados e eventos mostrando o teólogo alemão no esplendor dos seus trinta anos em companhia dos bispos e teólogos mais audaciosos na busca de uma Igreja renovada em seu espírito e em suas instituições. Assim em um volume contendo um simpósio realizado em 1963, antes da segunda sessão conciliar, consagrado as novas estruturas da Igreja” (após Vaticano II), temos uma contribuição de Ratzinger, ao lado de Dom Helder, de K. Rahner e de muitos outros líderes. É uma conferência bem construída, defendendo doutrinalmente um modelo amplo, profundo, bem estruturado da colegialidade na Igreja, insistindo sobre os riscos de uma ampliação excessiva do primado de Pedro.

.....
⁹ Condensamos a narração de Y. CONGAR, *Mon journal du concile*, v. I, pp. 121-124.

¹⁰ Cf. Y. CONGAR, *Mon journal du concile*, v. II, p.477.



Notem-se a audácia e a fineza dessas posições de J. Ratzinger em 1963: Diversos elementos são simbolizados na divisão em três da tiara papal: a função de bispo de Roma, que é igualmente a de Metropolita da província eclesiástica romana; a de Patriarca da Igreja latino-ocidental; e, finalmente, a de chefe e cabeça de todos os bispos. Na confusão dessas três funções, no transbordar da primeira sobre a segunda e das duas primeiras sobre a terceira, reside uma parte dos obstáculos que impedem a unidade de todos os cristãos. Mas se o primado do Papa for concebido apenas na sua função unificadora, providencial e ecumênica, separada das funções mutáveis de Metropolita romano e de Patriarca ocidental, então os próprios adversários do papado compreenderão o seu sentido histórico e o seu Direito divino.¹¹

Em 1965, Ratzinger coopera com a fundação da revista *Concilium*, enriquecendo seu primeiro número (de janeiro de 1965) com uma valiosa contribuição, um artigo lúcido e documentado, que parte dos fundamentos dogmáticos para estabelecer as “implicações práticas da colegialidade”. Destacamos algumas dessas afirmações que se podem ter como as mais claras e operacionais nesta delicada matéria que tanto embaraça a vida da Igreja pós-conciliar.

Ele assinala o sentido profundo da colegialidade:

Há sinais de que a doutrina da colegialidade dos bispos imporá várias e importantes modificações nas formas de apresentação do primado; não suprime a doutrina em si, mas faz com que se apresente com todo o seu significado central e teológico. Talvez assim possa vir a tornar-se compreensível para os irmãos ortodoxos. O primado do Papa, segundo isso, não pode entender-se como monarquia absoluta, como se o Bispo de Roma fosse o monarca ilimitado dum estado centralista e sobrenaturalmente concebido, chamado “Igreja”. Significa antes que dentro da rede das Igrejas que estão em comunhão entre si e sobre as quais assenta a única Igreja de Deus, existe um ponto fixo de união, a sedes romana, para a qual tem de se orientar a unidade da fé e da *communio*.

Insiste em seguida sobre o carácter universal da colegialidade na Igreja:

Teme-se que a revalorização do episcopado possa levar a uma desvalorização maior do presbiterato e sobretudo do leigo na Igreja. Este perigo só poderá ser evitado se a “revalorização” dos bispos for compreendida ao mesmo tempo como uma revaloriza-

.....
¹¹ Cf. J. Ratzinger, Notas eclesiológicas ao esquema sobre os bispos. In: *Círculo do humanismo cristão: nova estruturas da Igreja*, p. 201.



ção da Igreja de Deus a eles confiada se o bispo local inserido no colégio dos bispos que regem a Igreja de Deus tomar consciência da obrigação de estar fraternalmente ligado com o seu presbitério e a sua comunidade.

Define a colegialidade como “unidade da multiplicidade”:

Colegialidade, segundo o que fica dito, é não somente uma afirmação sobre a essência do ministério episcopal, mas também sobre a estrutura da Igreja em geral. Significa que a única Igreja se constrói das múltiplas igrejas locais, e significa também, de acordo com isso, que a unidade da Igreja, por necessidade da sua mesma essência, inclui o fator da multiplicidade e plenitude.

Nesse texto e em outros da mesma época, o teólogo Ratzinger insiste em mostrar nas Conferências nacionais dos bispos a forma atual e adequada da colegialidade na Igreja:

Demoremo-nos ainda mais um momento com as conferências dos bispos que parecem hoje apresentar-se como o melhor meio duma concreta multiplicidade na unidade. Essas conferências são modeladas nos “colégios” da antiga Igreja regionalmente diferenciados e na sua atitude sinodal, e são uma adaptação do elemento colegial na construção da concepção das igrejas. Não é raro depararmos com a opinião de que às conferências dos bispos falta a respectiva fundamentação teológica, não podendo, portanto, elas desenvolverem atividade susceptível de obrigar o bispo local; pensa-se também que o conceito de colégio só tem aplicação ao tratar-se de todo o episcopado unanimemente em atividade. Ora, aqui estamos de novo diante de um caso em que falha o impulso precipitado de sistematização parcial e não histórica. E claro que a suprema *potestas in universam ecclesiam*, que o código no can. 228, 1º par. atribui ao Concílio Ecumênico, só pode competir ao colégio dos bispos como um todo em união com a cabeça, o bispo de Roma. Mas só terá importância na Igreja a suprema *potestas*? Isso nos recordaria de um modo fatal a disputa dos discípulos pelos primeiros lugares. Deveremos antes dizer que o conceito de colegialidade juntamente com o ministério da união que compete ao Papa, insinua exatamente um elemento múltiplo e em particular variável, que em princípio pertence a constituição da Igreja, 1, que pode produzir efeitos de muitos modos. A colegialidade dos bispos é a expressão de que deve haver na Igreja uma ordenada multiplicidade (sob a unidade e na unidade, garantida pelo primado). As conferências dos bispos são portanto uma das



possíveis formas em que se exerce a colegialidade, em que há realizações parciais, que por seu lado se referem ao todo.¹²

8. Originalidade criativa da teologia conciliar

Convém lançar um olhar de conjunto sobre a originalidade criativa da teologia de que dão provas os assessores dos bispos e que finalmente vem assumida no conjunto dos documentos.

A análise comparativa e aprofundada dos textos, bem como o estudo dos testemunhos, dos diários e indicações pormenorizadas dos protagonistas do Concílio permitem hoje uma melhor compreensão dos embates doutrinários e pastorais bem como da originalidade das posições teológicas que constituem a novidade qualitativa de Vaticano II.

Uma leitura e uma interpretação superficiais levaram a alguns críticos a declarar a inexistência de teologia nos 16 documentos produzidos e promulgados por Vaticano II. Relegaram sem dúvida a teologia abstrata e formal da Escolástica.

Simplificando a problemática, mas sempre tendo em conta os documentos, podemos sintetizar as posições em jogo e em conflito. Os adversários da renovação eclesial, conduzidos e simbolizados pelos Cardeais Ottaviani, Siri, Ruffini, apoiados pelo Secretário-Geral do Concílio, o Arcebispo Péricles Felici, têm em mira um Concílio rápido que reafirme as posições de Vaticano I e dos papas modernos anteriores a João XXIII. Trata-se para eles de definir ou bem redefinir a revelação em suas duas fontes, Escritura e tradição, com insistência na segunda; afirmar e fundar a verdade, a unicidade da Igreja de Cristo, para cercear os avanços do ecumenismo; assegurar a autoridade soberana do Magistério com insistência no Magistério pontifício, o que acarreta a valorização da Cúria; ajunte-se a definição dogmática do caráter absoluto e objetivo da moral, fundada na lei divina e na lei natural, ambas autenticamente interpretadas somente pelo Magistério eclesiástico (contra todo “relativismo moral”).

Aquela que se pode batizar a ala renovadora e finalmente majoritária de Vaticano II está longe de negar o conteúdo positivo do credo a que se apegam os chamados conservadores. Todos os bispos e teólogos conciliares professam a mesma fé católica. Quando falamos de uma diferença de paradigmas teológicos, entende-se por isso uma diferença de prioridades e de insistências, senão de exclusividades, nos ensinamentos ou até mesmo nos dogmas a propor. Ilustramos essas situações de conflitos e sua compreensão teológica.

.....
¹² J. RATZINGER. As implicações pastorais da doutrina sobre a colegialidade dos Bispos. In: *Concilium*, pp. 36-37.40.45.46.



Temos diante dos olhos as Constituições conciliares, as três dogmáticas sobre a Igreja e sobre a Revelação, e a constituição pastoral sobre a Igreja e mundo de hoje. Relacionamos os outros textos do Concílio, especialmente aqueles que são mais típicos do empenho renovador a que chegou Vaticano II após sua etapa de pleno amadurecimento, graças ao jogo conjugado dos bispos, dos teólogos e por que não dizer, dos observadores não católicos e da opinião pública mais esclarecida.

A primeira constituição (sem qualificativo de dogmática ou pastoral) promulgada pelo Concílio no fim da sua segunda sessão foi a *Sacrosanctum Concilium*, sobre a liturgia. Foi beneficiada por um duplo fator. O tema não era objeto da vigilância especial da Comissão doutrinal comandada pelo Santo Ofício. E todo um amplo e profundo movimento litúrgico, já em parte sustentado por Pio XII, oferecia ao Concílio um feixe consistente de posições doutrinárias e de práticas suscetíveis de renovar a visão, o espírito e as instituições do culto católico. Os Padres conciliares abriam oficialmente o caminho da renovação da Igreja em profundidade sem levantar tanta celeuma.

Algo de parecido se dava inicialmente com o ecumenismo. Um simples “Secretariado”, logo depois promovido a Comissão, já na etapa preparatória do Concílio trazia uma síntese doutrinal e um conjunto de indicações práticas sobre o ecumenismo, mostrando-o digno de ser tido como católico, tanto mais que contava com as insistências de João XXIII em torno da unidade dos cristãos, como objetivo conciliar. Era o lado macio e quase tranquilo da entrada da renovação dentro dos trabalhos conciliares.

Ao contrário, as três outras Constituições sobre a Igreja em si, sobre a Igreja e o mundo moderno e sobre a Revelação tiveram de enfrentar e vencer uma oposição cerrada para afirmar e estruturar as posições renovadoras no centro mesmo da doutrina e da vida da Igreja. Tudo começa com o empenho finalmente vitorioso de relegar o projeto pré-conciliar de base sobre “As duas fontes da Revelação”. Essa Constituição e as duas outras nos mostram como a “Igreja se mira no espelho do Evangelho” (Padre Congar), se identifica como Igreja do Evangelho enquanto comunhão dos fiéis em Cristo, comunhão de santidade, de graça, de dons partilhados e não como hierarquia de poderes.¹³ Por sua inspiração, seu conteúdo e suas articulações, elas

.....
¹³ É da maior importância notar que não se tratava de negar ou atenuar o caráter hierárquico da Igreja, cedendo a um igualitarismo total. Na Idade Média, sobretudo em meio às controvérsias, duas compreensões de hierarquia coexistiam, se opondo ou se compondo em alguma harmonia. Os canonistas, que tinham sua melhor expressão no famoso *Ostiense* (Henrique de Susa, cardeal bispo de Óstia, autor da *Summa Aurea* e contemporâneo de Tomás de Aquino), definiam a Igreja pela hierarquia de poderes. Os teólogos defendiam e interpretavam a hierarquia de santidade, no sentido e no prolongamento do elevado e difícil Dionísio Pseudo-Areopagita, que exaltava a “Hierarquia eclesíastica” à semelhança e na dependência da



testemunham com força e clareza o novo paradigma adotado pelo Concílio, todo voltado para a realidade profunda da Igreja. Na *Lumen Gentium*, sobre a Igreja, esta é definida em um grande empenho de destacar os traços essenciais do Evangelho, dando prioridade a comunidade dos fiéis, apontando a santidade como a finalidade da Igreja, como princípio constitutivo e explicativo de sua natureza e de sua vida.

Na sua simplicidade, a estrutura e as divisões da Constituição *Lumen Gentium* são extremamente significativas. Sua adoção em novembro de 1964 marca esse momento decisivo em que Vaticano II opta pelo paradigma da Igreja “mistério” (capítulo I), não da Igreja poder, mesmo entendido como sacramental. É a integração de toda a reflexão teológica remontando a Scheeben e a Moeller e desenvolvida por Congar e pelos grandes teólogos presentes no Vaticano II. A prioridade dada a noção de “povo de Deus” (capítulo II) em relação a hierarquia, o realce dado “ao sacerdócio comum dos fiéis” precede a exposição sobre a “constituição hierárquica da Igreja” (capítulo III), com a ênfase: se abordará “em especial o episcopado” (Vaticano I só falara do “Soberano Pontífice”). Volta-se ao tema de base, “os leigos” (capítulo IV) e a vocação universal – de homens e mulheres – “a santidade na Igreja” (capítulo V). Daí a novidade eclesiológica: “Os religiosos” são integrados na estrutura da Igreja, rompendo com a velha dicotomia cleros e leigos (capítulo VI). No mesmo intento de estabelecer uma síntese de todos os elementos e de todas as etapas do “mistério” da Igreja, no capítulo VII, se aponta para “índole escatológica da Igreja peregrina e sua união com a Igreja celeste”: e o capítulo VIII vem coroar essa visão teológica, juntando eclesiologia e mariologia: “A Bem-aventurada Virgem Maria, Mãe de Deus, no mistério de Cristo e da Igreja”.

Tendo-se em conta a história dos Concílios do segundo milênio e mais ainda o projeto pré-conciliar preparado praticamente pelo Santo Ofício, pode-se dizer que essa abordagem da Constituição *Lumen Gentium* é admiravelmente profética.

Insistamos, não é um simples detalhe redacional. A constituição hierárquica da Igreja só é tratada no capítulo III, destacando-se o objetivo de completar o que ensinara Vaticano I sobre o Papa, mediante a atenção dada ao episcopado e a colegialidade no governo espiritual da Igreja.

Esta é vista como comunidade do Povo de Deus, como “Corpo místico de Cristo”, como “sacramento da reconciliação universal da humanidade com Deus”. Tal é a noção de Igreja que entra em linha de conta e nas argumentações do Concílio, desde que os Bispos e seus assessores

“Hierarquia celeste”. Vaticano II, sem empregar esse vocabulário sublime, opta pela Igreja-comunhão bem ordenada: da graça e do poder a serviço da graça. É que explicamos no texto.



teólogos assumiram a liderança efetiva e constante na nova construção doutrinal que deverá orientar doravante a teologia e a pastoral um empenho de valorizar os leigos, em evidente contraste com o clericalismo reina, de maneira ostensiva ou camuflada nas mentalidades e nos ensinamentos influenciados pelas polêmicas com os negadores da autoridade na Igreja.

Não se visa dissociar, menos ainda contrapor, a hierarquia e os fiéis, mas se busca valorizar os fiéis até então relegados e a realçar a missão da autoridade como serviço. Ora, esse empenho se mostra de maneira tão ou mais claro ainda na Constituição dogmática *Dei Verbum* sobre a Revelação. No que toca ao papel da Igreja, como portadora da Revelação, da palavra divina no decorrer da história Vaticano II insiste em que “ela ensina aquilo que ela é”, que ela vive. É essa Palavra divina que permanece e se transmite encarnando-se na fé viva de todos os membros da Igreja, a cujo serviço estão a reflexão dos teólogos e o ensino do Magistério. O paradigma da transmissão da revelação se apresenta e se elabora pela conjunção harmoniosa ou pela interação permanente desses três protagonistas: a fé viva dos fiéis, a teologia e o Magistério que por sua vez se voltam em uma atitude de docilidade e de discernimento para a Palavra de Deus testemunhada na Escritura e na Tradição do povo de Deus. A preocupação constante da doutrina, dogmática e teológica do Vaticano II, condensada na Constituição *Dei Verbum*, é a integração de toda a Igreja na vivência, na convivência, no testemunho e na pregação da fé. O grande risco é a preponderância de um só dos elementos ou fatores, seja dos fiéis, seja dos teólogos seja do Magistério, que se ponha a decidir e a falar sozinho. Todo o capítulo II de *Dei Verbum* é como a explanação do axioma: “A Igreja transmite o que ela é, o que ela crê”. Toda ela crê, toda ela é, toda ela fala a Palavra de Deus. Se o todo da comunidade é reduzido ao silêncio, em proveito do monopólio da palavra atribuído a um dos protagonistas, nomeadamente a Autoridade, a Igreja é fragilizada senão distorcida em sua missão e em seu “mistério”.

O tema dessa integração harmoniosa da Igreja diante do mundo e em diálogo com ele atravessa todo o itinerário do Concílio até chegar a ser definitivamente expresso e promulgado em seu derradeiro momento na Constituição *Gaudium et Spes* (7 de dezembro de 1965). Dada a amplitude universal desse projeto antropológico, teológico, ético, *Gaudium et Spes* encontra uma resistência generalizada e suscita feixes de incertezas entre os pioneiros da renovação conciliar. Surge um vasto conflito entre dois paradigmas doutrinários de compreensão da missão da Igreja no mundo e na história, acarretando a oposição de dois modelos práticos de ação pastoral, pedagógica, cultural, política e econômica nos quais se realiza ou se pensa essa missão.

Vaticano II encontrou e enfrentou o velho paradigma de caráter dualista que implica a oposição da Igreja e do mundo, do sobrenatural e da natureza, implicando a competência do-



minativa da autoridade divina eclesiástica sobre sociedade humana. Os modelos práticos para realizar essa hegemonia variaram decorrer da história, o modelo plenamente dominador tendo seu ápice na cristandade medieval, tendendo a se atenuar, a se acomodar a medida que a laicização do mundo moderno coincidia com a perda do poder temporal da Igreja e com a falta de apoio do “braço secular”.

O novo paradigma não emerge como um feixe de negações, mas uma proposta de um conjunto completo e articulado de prioridades. É preciso manter a autoridade, afirmar e defender a ortodoxia, opor-se aos erros e as desordens, mas antes de tudo apontar para uma nova visão de Deus de bondade e de amor: Deus criador e salvador, Deus presente por seu Espírito na Igreja, no coração dos fiéis, assistindo aos pastores, mas também agindo na história, na sociedade, não apenas nas diferentes confissões cristãs, mas igualmente em todas as religiões e formas de cultura.

Essa teologia compreensiva inspira uma ética dos valores evangélicos em sintonia com os valores humanos. *Gaudium et Spes* se abre como um abraço ao mundo, qual leque de sabedoria, de discernimento, de compreensão partindo da certeza e da esperança enraizadas no Evangelho, mas convidando ao diálogo, ao intercâmbio, não hesitando em proclamar que a Igreja deve ter a coragem e a humildade de aprender com o mundo (GS, nn. 1 e 44).

9. Teologia criativa, desafio durante e após o Concílio

Em comparação com os teólogos dos antigos concílios, os quais se viam investidos da missão precisa de assessorar os Padres conciliares concentrados em objetivos claros e bem determinados, os teólogos do Vaticano II eram convocados para ajudar os Bispos a bem compreender o projeto global de João XXIII e a definir e delimitar os projetos particulares visando a renovação da Igreja, tendo como referência o Evangelho e os imensos desafios do mundo moderno, agravados ainda por cima pelos desentendimentos e conflitos datando dos velhos tempos da cristandade.

A missão dos teólogos a serviço desse audacioso projeto conciliar, missão crítica em relação ao velho paradigma e aos seus modelos restritivos de aplicação, missão criativa na procura de um novo paradigma doutrinal e de novos modelos operacionais, se manifesta e mesmo resplandece em duas tarefas, distintas em suas exigências, mas conexas em seus fundamentos.

A primeira é expor e articular o essencial da doutrina, de forma clara e convincente, desdobrando em uma série de documentos todos aspectos, todas as novas alamedas e os novos problemas que a vida cristã há de enfrentar hoje a partir das grandes tomadas de posição e opções fundamentais do Concílio. Na fidelidade a mensagem da fé, como realizar hoje o encontro e entrar em diálogo ecumênico e cultural com o mundo pluralista e cada vez mais comunicativo?



Como ter a confiança de pregar o Evangelho no respeito as diferenças éticas e religiosas, no apreço as pessoas, as tradições, as crenças e aos cultos dos diferentes povos?

Em um processo de reflexão serena e de discussões por vezes calorosas V: cano II percorre e busca esclarecer essas vastas e difíceis regiões humanas até então esquivadas ou resolvidas com mais ou menos felicidade pela autoridade central da Igreja. A Igreja católica, marcada pelas feições latinas de suas tradições de com culto e de sua teologia, buscava os caminhos do diálogo com a Igreja Oriental.com as Igrejas Reformadas, com todas as religiões, todo esse esforço se condensando afinal em toda uma rede de declarações e de decretos, em que a adesão a Verdade se junta a estima de todos os parceiros que fraternizam no encontro ou pelo menos na busca comum dessa mesma Verdade salvadora.

O Vaticano II termina produzindo e promulgando uma declaração, para ele tão árdua e penosa como a Constituição *Gaudium et Spes*. É a declaração que encara de frente e exalta o valor da liberdade, sobretudo em matéria religiosa. Após um século, graças aos progressos da experiência dos fiéis e a reflexão de seus teólogos, a Igreja chegava a reconhecer e a mostrar o que constituía o outro verso, o lado positivo, construtivo do *Syllabus*, daqueles catálogos de erros e de condenações das “liberdades modernas” lançadas pelos Papas do século XIX. A Igreja da verdade se revelava igualmente qual Igreja da liberdade, da justiça, da fraternidade universal. Era o triunfo, ou pelos menos o belo começo de anúncio, de um novo paradigma de teologia e de pastoral.

Outra tarefa mais limitada, mas por isso mesmo mais precisa, mais típica da missão dos teólogos, era a incumbência que lhes cabia de detectar e esclarecer os pontos cruciais das controvérsias entre conservadores e renovadores na Igreja. Mais ainda, cumpria legitimar em nome da própria fé as mudanças a realizar nas práticas ou costumes da Igreja. Isso significava criticar o que aparecia ou até se ostentava como tradições em vigor, mostrando que uma verdadeira tradição mais antiga, mais bem fundada deveria inspirar hoje novos modelos de melhor qualidade e mais bem ajustados para o pensamento e a vida dos cristãos. Quase sempre desafiados senão acuados pelos adversários, os teólogos renovadores acabavam por deparar verdadeiros achados, chegar a novas intuições e transformas dessas novas percepções em novas formas de pensar e expressar, em novos paradigmas teológico a serviço de novos modelos operacionais de pastoral ou de compromisso social.

Convém ao menos delinear alguns exemplos entre os mais significativos, porque ligados ao que havia de mais essencial e por tanto de mais problema, senão de mais crucial. Pois se tratava de inovar dentro de uma instituição vezes milenar, mas cujos mentores nem sempre distinguem



nas heranças recorda os tesouros da verdadeira Tradição e entulhos das mentalidades, das ideologias e acomodações acumuladas pelas rotinas ou pelos mecanismos de defesa das garage e autoridades sucessivas.

Assim, a Igreja entra no Concílio, convocado para sua renovação e busca da união dos cristãos, mas em alguns de seus maiores responsáveis assumindo uma atitude paradoxal de total confiança em si e de condenação universal dos outros. Ostenta sua identidade de Igreja única e verdadeira, em uma visão totalitária e excludente, afirmada com muita força e sem rodeios nos anteprojetos conciliares. Graças ao esforço conjugado dos bispos e teólogos, vai-se operando a mudança de paradigmas e se chega finalmente a visão de uma comunidade, consciente de ser uma realização da Igreja de Cristo, da verdadeira religião, mas por isso mesma atenta e aberta a todas as comunidades cristãs e a todas as religiões votadas a busca de Deus e do bem da humanidade. Passa-se, portanto, da pretensão de uma totalidade excludente a atitude humilde e corajosa de uma comunhão universal, inclusiva de todos quantos despertam para a compreensão, para o diálogo, para o dom de si a serviço de todos.

Portanto, em uma perspectiva de síntese, mas especialmente de convite a pesquisas mais aprofundadas, convém indicar os pontos nevrálgicos de fricção, de discussão por vezes calorosa entre as duas alas do Concílio, destacando os caminhos abertos pelos teólogos da ala renovadora, bem como certas expressões enriquecedoras que têm então a felicidade de descobrir.

Comecemos pelo que está mesmo no começo e é a raiz de todo debate: o projeto inovador de João XXIII, assumido finalmente na primeira sessão pelo Concílio: a Igreja deve buscar uma união cada vez mais perfeita entre os cristãos e mesmo entre toda a humanidade entrando pelo caminho do diálogo, da compreensão, da mútua ajuda e do serviço. A reação consciente ou inconsciente dos adversários do diálogo é radical e drástica. A Igreja não pode absolutamente dialogar, o que seria nivelar-se, abaixar-se igualando-se as “falsas” igrejas e as “falsas” religiões, desconhecendo ou renegando sua identidade de única e perfeita Igreja de Cristo. A Igreja Católica é ou não é a Igreja de Cristo, a única e verdadeira Igreja de Cristo? Se é, como o professamos no Símbolo dos Apóstolos que as outras aprendam dela até que a ela finalmente se convertam.

Assim, após um belo e longo trabalho de explicação e valorização do diálogo, e mesmo durante esse trabalho frutuoso e eficaz junto ao conjunto dos bispos, uma outra tarefa se foi realizando com afincamento e paciência pelos teólogos: como dar uma resposta ao dilema da ala conservadora? Ela desafia em tom irônico e triunfante: ou a Igreja é a única verdadeira, e não dialoga, ou dialoga e mostra que não é a verdadeira. Como sair desse paradigma totalitário e excludente, e elaborar um outro da Comunidade da verdade inclusiva e acolhedora?



Grande parte da terceira sessão conciliar de 1964, que se encerrará com a promulgação da Constituição *Lumen gentium*, sobre a Igreja, será marcada pela famosa proposição (renovadora): em vez de proclamar a Igreja de Cristo é a Igreja Católica, se propunha confessar “A Igreja de Cristo subsiste na Igreja Católica”. A expressão “subsistir em”, *subsistere in*, era uma fórmula venerável utilizada pelos Santos Padres nas controvérsias dos primeiros séculos e chamada a exprimir mistério do ser em Deus, na Trindade e na Encarnação. Agora os teólogos e logo a seguir os Bispos partidários do diálogo ecumênico recorrem a fineza da expressão patrística para sintetizar o que vem a ser a realidade profunda e substancial da Igreja católica, tal como ela se compreende hoje a luz do Espírito. Ela não se fecha ou se limita como tendo o monopólio do Evangelho de Cristo e da Graça do Espírito. Ela não se afirma pela negação ou pela exclusão dos outros. “Nela subsiste a Igreja de Cristo”, comportando, no entanto, fraquezas e falhas, podendo ser ajudada por outras Comunidades cristãs ou por outras entidades religiosas, devendo apoiar-se na Caridade evangélica para se abrir a estima do outro, do diferente e para professar que a verdade e energia salvadoras se podem encontrar também fora de seu grêmio institucional. O diálogo se funda e se inspira na certeza de que a Verdade que está na Igreja a leva e guia a reconhecer a presença e traços desta Verdade nas outras igrejas, comunidades e religiões que se empenham na busca de Deus sob diferentes formas e denominações.¹⁴

Outro achado, uma expressão lapidar encontrada e lançada pela criatividade teológica a serviço do ecumenismo, vem a ser a “hierarquia das verdades” posta em relevo, apontada como critério legitimador e mesmo fundador de um consenso inicial “sobre os fundamentos”, capaz de justificar o diálogo sobre pontos de desacordo e de incertezas. 16 A objeção a que se responde decorre da mesma perspectiva de uma blocagem totalitária: quem nega uma verdade da fé recusa a Autoridade divina que a revela e acredita, e, portanto, perde inteiramente toda a fé. Não se pode dialogar com semelhante tipo de “herege”.

A resposta da teologia conciliar era clara a luz da fé e do amor; o diálogo ecumênico se funda nesta certeza de base: entre aqueles que professam a Fé em Cristo, admitem o Símbolo dos Apóstolos, há um acordo em torno de um núcleo essencial, “o que nos une é mais do que o que nos separa”. Tal é o sentido da fórmula simples e profunda “a hierarquia das verdades”, que tem

¹⁴ A expressão “subsiste em”, *subsistit in*, se lê na Constituição dogmática *Lumen gentium*, sobre a Igreja, n. 8, no Decreto *Unitatis redintegratio*, sobre o ecumenismo, n. 4 e na Declaração *Dignitatis humanae*, sobre a liberdade religiosa, n. 1. Note-se que em sua versão final, este número foi redigido pelo Padre Congar, sendo aprovado pela unanimidade dos Padres conciliares. Em perspectiva semelhante, dentro da Igreja católica, o Concílio estabelece a relação de distinção e mútua inclusão da Igreja universal e das igrejas particulares, declarando: “nestas e a partir destas existe a uma e única Igreja católica”. Mas aqui se emprega o verbo “existir”, *existere*: “in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit”, LG, n. 23).



aplicações análogas no diálogo inter-religioso, quando nos encontramos na adesão profunda e vivida aos valores fundadores da existência e da transcendência humana.

Um outro ponto importante e delicado de controvérsias. Em 1963, os meios contraceptivos para a limitação dos nascimentos adquiriam direito de cidadania com a aprovação legal da “pílula” nos Estados Unidos. O Concílio encontrava em seu caminho uma comissão já constituída pelo Papa João XXIII com a boa intenção de resolver em pouco tempo a questão. Esta se tornava mais e mais complexa, fazendo crescer a comissão sob o pontificado de Paulo VI. Duas comissões, a pontifícia e a conciliar, se encontram, quando o Vaticano II vai levando em frente sua reflexão sobre a “dignidade do matrimônio e da família”, que constituirá o capítulo I da segunda parte da constituição *Gaudium et Spes*.

Essa reflexão era a mais profunda e acurada que se realizava agora na Modernidade em torno de um tema clássico da moral e da espiritualidade cristãs. Paulo VI via que os teólogos de sua comissão e os do Concílio se abriam a aceitação de um novo paradigma. Eles se afastavam da condenação maciça dos meios contraceptivos “artificiais” como “contrários a natureza da sexualidade humana”. E buscavam legitimar a aceitação de métodos que atendessem aos valores éticos, humanos e evangélicos, e buscassem utilizar eventualmente os recursos artificiais que viessem aperfeiçoar e aprimorar a “natureza”, cujas “leis” lhes pareciam funcionar de fato em um jogo de determinismos, de probabilidades, de êxitos e fracassos, que a razão e a técnica podem e devem aprimorar, senão retificar. Bem sabemos que Paulo VI preferiu seguir o parecer da minoria de sua comissão liderada pelo Cardeal Ottaviani, Prefeito do Santo Ofício. O resultado foi a encíclica *Humanae Vitae* de 25 de julho de 1968, contendo aliás belíssimos ensinamentos sobre o amor, sobre a paternidade responsável, temas ampla e profundamente desenvolvidos pelo Concílio e pela maior parte – renovadora – da própria comissão pontifícia.

Não é o lugar nem o momento de refazer essa história, que acompanhei então muito de perto em comunhão com meu mestre, o dominicano M. M. Labourdette, redator do parecer da maioria da comissão papal, favorável a aceitação judiciosa dos meios “artificiais” de contracepção. O que nos interessa de imediato é o exemplo de criatividade dos teólogos conciliares, que propuseram uma fórmula suscetível de fazer avançar a questão. A partir da sugestão do jesuíta P. Perico, após amplos e profundos debates, o Concílio acabou propondo: “Quando se trata de pôr em acordo o amor conjugal com a transmissão responsável da vida, a moralidade do comportamento não depende apenas da sinceridade da intenção e da apreciação, mas deve ser determinada segundo critérios objetivos tirados da própria natureza da pessoa e dos seus atos,



critérios que respeitem, em um contexto de amor verdadeiro, a significação total de uma doação recíproca e de uma procriação em sua qualidade humana”.¹⁵

Grifamos “critérios objetivos tirados da própria natureza da pessoa e dos seus atos” porque esta era a novidade da proposta conciliar: aceitar sim a natureza como referência normativa, pois era e é a norma intocável para o Magistério da Igreja mas bem entendê-la como a totalidade da pessoa e do seu agir, buscando o bem da pessoa em si, como capacidade de amor e de dom de si, não a natureza como feixe de funções biofisiológicas, pois estas em sua marcha e em seu ritmo não encerram de maneira completa e adequada as normas da bondade ética, humana e racional. O mínimo que se pode dizer é que os teólogos ofereceram em uma fórmula breve e límpida uma contribuição inteligente a um problema complexo e que continua a desafiar as consciências, a reflexão ética e a responsabilidade dos guias espirituais.

Uma derradeira e significativa contribuição desses teólogos assessores diligentes do Concílio se insere dentro do projeto compreensivo cada vez mais acentuado e que domina a última das constituições *Gaudium et Spes*: é o empenho de abranger todo o plano divino, toda a história e toda a realidade humanas, de integrar os dados da criação e da salvação, de propor uma ética pessoal e social, plenamente racional, humana, mas sob a inspiração e o elã do Evangelho. O Concílio buscava esse paradigma total e harmonioso, desejando uma definição do ser humano, considerado na grandeza de sua vocação de imanência, de presença ao mundo, e de transcendência, de criatura vinda de Deus e voltada para Deus, na plena responsabilidade e na solidariedade universal.

Então entreviu e acolheu a definição que englobava “dignidade humana” e a “imagem de Deus”. Essa conjunção colhia o valor mais elevado e mais operacional da ética contemporânea, a dignidade humana, fonte de todos os direitos para todos, e o conectava ao dado primordial das divinas Escrituras: o ser humano feito a imagem de Deus. A quem atribuir semelhante achado, tão simples, tão pertinente, tão fecundo? A dois teólogos, um jesuíta e outro dominicano: Jean Daniélou e Yves Congar.

Em conclusão, cremos reconhecer um sincronismo estimulante, desses que Jung gostava de apontar nos grandes momentos, nas viradas da história, ao constatar a coincidência: em um elã de fé e de comunhão fraterna a teologia conciliar busca novos paradigmas olhando para a história, para o presente, para a fé e para cultura, num desejo de bem servir a Igreja e a humanidade, isto precisamente quando, atento a marcha e as revoluções da ciência, Thomas Samuel

.....
¹⁵ O tema e a expressão se encontram no número 11 do Decreto sobre o ecumenismo.



Kuhn elabora a noção de paradigma. Ainda mais, semelhante empenho dos teólogos de alargar e afinar seus métodos, suas pesquisas, suas reflexões, vem bem na hora em que Edgar Morin, vendo na natureza (em sua expressão abstrata) um “paradigma perdido”, apontava para a busca de novos métodos para o conhecimento das realidades complexas, vivas, históricas e movédicas. Nessa perspectiva, nessa aurora do saber e da sabedoria, resplandece a fidelidade dinâmica criativa da teologia, qual energia criativa nesse evento carismático, comunitário, simples e grandioso que foi o Concílio de João XXIII.

Entre os teólogos, nossos mestres, que nos fizeram sonhar com um nos Pentecostes e com um mundo novo, destacamos Ratzinger que a Igreja espera fiel a criatividade de sua mocidade, a exemplo de João XXIII, que só na velhice realizou os sonhos de sua juventude; e envolvemos em um afeto, sempre crescente, a Chenu e a Congar, os sempre fiéis e consagrados a sabedoria, em meio a suspeitas e incompreensões, os incansáveis, os inquebrantáveis, na tormenta e na esperança.

Referências bibliográficas

BEOZZO, J. O. Presença e atuação dos bispos brasileiros no Vaticano II. In: GONÇALVES, P. S. L.; BOMBONATTO, V. I. (Org.). *Concílio Vaticano II: análise e perspectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004, pp.117-162.

BEOZZO, J. O. *A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II, 1959-1965*. São Paulo: Paulinas, 2005.

CONGAR, Y. *Situation et tâches présentes de la théologie*. Paris: Cerf, 1967.

CONGAR, Y.; PEUCHMAURD, M. (Org.), *L'Église dans le monde de ce temps*. Paris: Cerf, 1967, v.III. CONGAR, Y. *Journal d'un théologien (1946-1956)*. Paris: Cerf, 2000.

CONGAR, Y. *Mon journal du concile*. Paris: Cerf, 2002. v. I e II.

RATZINGER, J. Notas eclesiológicas ao esquema sobre os bispos. In: CÍRCULO DO HUMANISMO CRISTÃO. *Novas Estruturas da Igreja*. Lisboa: Livraria Moraes, 1966. pp.183-202.

RATZINGER, J. As implicações pastorais da doutrina sobre a colegialidade dos Bispos. *Concilium*, 1 (1965), pp. 27-49.

(Artigo publicado originalmente na Revista Religião & Cultura, v. IV, n. 8, jul./dez. 2005, do extinto Departamento de Teologia e Ciência da Religião da PUC-SP, por ocasião dos 40 anos do Concílio Vaticano II.)

Recebido em
Aprovado em



Dados do autor

O autor foi professor na Universidade de Friburgo, Suíça, durante 27 anos e hoje leciona na Escola Dominicana de Teologia. Publicou, entre outras obras: *Crer no amor universal* (São Paulo: Loyola, 2001), *Evangelho e diálogo inter-religioso* (São Paulo: Loyola, 2003) e *Falar de Deus e com Deus hoje* (São Paulo: Paulus, 2004).



A TEOLOGIA E O TEÓLOGO NO PENSAMENTO DE JOSEPH RATZINGER-BENTO XVI

FRANCIVALDO DA S. SOUSA

Resumo: Joseph Ratzinger/Bento XVI dedicou sua reflexão também à identidade própria da teologia cristã, bem como ao perfil do teólogo, aquilo que o caracteriza como tal e os elementos que devem estar presentes nessa eminente tarefa eclesial. Visitamos algumas das suas obras para tentarmos expor com o máximo de clareza e objetividade alguns aspectos do seu pensamento sobre essa questão. Para o teólogo alemão, o que é teologia? Qual o seu método e o seu sujeito? Que relação existe entre fé e teologia, Igreja e teólogo, estudo e oração? É disso que trata o presente artigo.

Palavras-chave: Ratzinger. Teólogo. Identidade da teologia. Fé.

Abstract: Joseph Ratzinger/Benedict XVI had also dedicated his reflections on the particular identity of the Christian theology, as well as the theologian profile, what distinguish it and the outlines that should be on this notable ecclesiastical job. We consulted some of his literary works to present clearly and objectively some aspects of his thinking on that matter. What is theology to the German theologian? What is his method and his subject? What is the relation between faith and theology, Church and theologian, study and prayer? That is what this article is about.

Keywords: Ratzinger. Theologian. Identity of theology. Faith.

Introdução

Joseph Ratzinger foi, sem dúvidas, um dos mais destacados teólogos dos séculos XX-XXI. Deu início ao seu magistério teológico ainda muito jovem, no final da década de cinquenta do passado século, integrando o rol dos grandes teólogos do século XX, que protagonizaram um novo modo de fazer teologia. Depois de alguns anos, como professor de teologia em renomadas universidades alemãs, Ratzinger, contrariando sua vontade, teve que deixar a carreira acadêmica para tornar-se um membro da Cúria Romana, a pedido do seu predecessor, o Papa João Paulo II. De 1981 a 2005 (ano de sua eleição), esteve à frente de importantes organismos da Santa Sé, como a Pontifícia Comissão Bíblica, a Comissão Teológica Internacional e a Congregação para a Doutrina da Fé, da qual foi presidente por mais de vinte anos.



Em 1985, já como Prefeito dessa Congregação, confessou ao jornalista Peter Seewald: “Trabalhei durante muito tempo como professor universitário e procuro, o melhor que posso, acompanhar ainda [...] a discussão teológica”. E conclui: “Claro que tenho as minhas próprias ideias [...] sobre a forma como a teologia deve ser construída”.¹⁶ São algumas dessas ideias que intencionamos expor a seguir. Para tanto, nossa pesquisa se concentrou em três principais fontes: o livro *Natureza e missão da teologia*, escrito em 1992; a *Instrução sobre a vocação eclesial do teólogo*, de 1990;¹⁷ e, finalmente, uma série de discursos dirigidos, como Papa, aos membros da Comissão Teológica Internacional (2005 a 2012).

Na primeira parte, iremos expor o pensamento de Ratzinger/Bento XVI acerca da teologia: para ele, o que é propriamente a teologia? Qual o seu método e o seu sujeito? Que relação existe entre fé e teologia? Na segunda parte, nos deteremos na pessoa do teólogo: qual deve ser sua virtude fundamental? O que é essencial para o teólogo? Qual o seu espaço vital?

Não obstante essa divisão metodológica, em um ou outro momento os dois temas (teologia/teólogo) se entrecruzam, sendo difícil separá-los radicalmente.

Parte I – A teologia

1. IMPORTÂNCIA E RESPONSABILIDADE DA TEOLOGIA E DO TEÓLOGO

Primeiramente, Ratzinger ressalta a importância que possuem a teologia e o teólogo, sobretudo para a comunidade cristã. Segundo ele, essa consciência tornou-se visível a partir do Concílio Vaticano II: “Antes a teologia era vista como ocupação de um pequeno círculo de clérigos, como um assunto elitista e abstrato, que quase não conseguia despertar nenhum interesse para a opinião pública da Igreja”.¹⁸

É verdade que a teologia, em todas as épocas, foi importante para a Igreja. Contudo, em “tempos de grandes mudanças espirituais e culturais” como a nossa, “ela é ainda mais importante”, de tal maneira que constitui “uma exigência à qual a Igreja não pode renunciar”.¹⁹

A teologia, entretanto, está exposta a riscos: por um lado deve “esforçar-se por ‘permanecer’ na verdade (cf. Jo 8,31)”, e por outro, “ter em consideração os novos problemas que interpelam

¹⁶ RATZINGER, J.; SEEWALD, P. *O sal da terra: o Cristianismo e a Igreja Católica no limiar do terceiro milênio*, p. 14.

¹⁷ Segundo o Cardeal Angelo Amato, nos documentos da Congregação para a Doutrina da Fé, que trazem a assinatura do Cardeal Ratzinger, “está presente sua alta qualidade teológica” (cf. Int. à Edição do *Documenta*, p. 57).

¹⁸ *Natureza e missão da Teologia*, p. 87

¹⁹ *Instrução sobre a vocação eclesial do teólogo*, n. 1.



o espírito humano”.²⁰ Ressalte-se que essa integração nem sempre é fácil de ser alcançada, gerando muitas vezes tensões no corpo eclesial, especialmente entre os teólogos e o Magistério.

Mas existe ainda outro aspecto para o qual a reflexão ratzingeriana aponta: trata-se de uma “crescente desconfiança” por parte de muitos fiéis concernente à atuação dos teólogos. E de onde provém isso? Do fato de que, para alguns, muitos teólogos “parecem por demais aliados ao poder do espírito do tempo”, consistindo, por isso, em “uma ameaça ao que eles [os fiéis] consideram sagrado”.²¹ Dessas questões, particularmente, é que emerge a grande responsabilidade da teologia e do teólogo, da qual não se pode eximir-se.

2. CONCEITO, MÉTODO, SUJEITO E OBJETO DA TEOLOGIA

Depois de acenar para a importância e responsabilidade da teologia, convém, agora, voltar a nossa atenção para algumas questões epistemológicas, sempre de acordo com o pensamento de Ratzinger/Bento XVI.

A primeira diz respeito ao *conceito*: o que é teologia? Qual a sua identidade? Ratzinger define a teologia como sendo a “reflexão do que nos foi dito por Deus, do que foi pensado por Deus”.²² Trata-se, por isso, de uma “reflexão argumentada, sistemática e metódica sobre a Revelação e sobre a fé”.²³ O acolhimento, portanto, desta Revelação de Deus, é o ponto de partida da teologia cristã.²⁴ Ocupar-se racionalmente com a palavra que nos foi dada, isso é o que produz naturalmente teologia. Por essa razão, ela “é um fenômeno especificamente cristão, que resulta da estrutura da fé”.²⁵ A primeira prioridade da teologia, portanto, é pensar Deus, falar de Deus. Dessa forma, “quando se estuda teologia, não se quer aprender um ofício, mas sim compreender a fé”.²⁶

No que concerne ao *método*, a teologia possui algo próprio que a diferencia dos demais campos do saber. Ou seja, embora ela se baseie em critérios e normas comuns às outras ciências,

.....

²⁰ Idem.

²¹ *Natureza e missão da Teologia*, p. 8

²² *Natureza e missão da Teologia*, p. 89.

²³ *Discurso aos participantes na sessão plenária da Comissão Teológica Internacional*. 5 de dezembro de 2008.

²⁴ *Discurso do Papa Bento XVI à Pontifícia Comissão Teológica Internacional*. 2 de dezembro de 2011.

²⁵ *Natureza e missão da Teologia*, p. 89.

²⁶ *O sal da terra*, p. 49.



“deverá observar antes de tudo os princípios e as normas que derivam da Revelação e da fé, do fato que Deus falou”.²⁷

Baseando-se em Tomás de Aquino, o Papa teólogo sustenta ainda que, ao contrário do que muitos pensam, Deus, na realidade, não é meramente o objeto da teologia, mas o seu *sujeito*. O sujeito falante da teologia dever ser o próprio Deus.²⁸ Mas, afinal, qual é então o seu *objeto*? Para Ratzinger, o objeto da teologia é a Verdade, que não é algo abstrato ou impessoal, mas “o Deus vivo e o seu desígnio de salvação revelado em Jesus Cristo”.²⁹ Em resumo, para o pensamento ratzingeriano, Deus é, simultaneamente, sujeito e objeto da teologia.

Deus, de fato, nunca é simplesmente o objeto da teologia; é sempre, ao mesmo tempo, também o seu sujeito vivo. A teologia cristã, além disso, nunca é um discurso meramente humano sobre Deus, mas é sempre, ao mesmo tempo, o *Logos* e a lógica em que Deus se revela.³⁰

3. FÉ E TEOLOGIA

Outra questão de capital importância levantada pelo teólogo bávaro é a relação entre fé e teologia, muitas vezes ameaçada de divórcio. Para ele, “teologia é inseparavelmente confessional e racional”,³¹ o que significa dizer que o crer e o pensar fazem parte da teologia, de modo que a supressão de um desses elementos resultaria na sua total dissolução.³²

Claro está, portanto, para Ratzinger, que “a teologia é impossível sem a fé e pertence ao próprio movimento da fé”.³³ Mais que isso: “a teologia pressupõe a fé” e a fé precede a teologia. Desse vínculo inseparável, dessa “substancial eclesialidade da teologia”³⁴ surgem, naturalmente, algumas consequências práticas, por exemplo, no que tange à *relação entre teologia e Magistério*:

²⁷ Discurso aos participantes na sessão plenária da Comissão Teológica Internacional. 5 de dezembro de 2008.

²⁸ Cf. Discurso aos participantes na sessão plenária da Comissão Teológica Internacional. 5 de dezembro de 2006.

²⁹ Instrução sobre a vocação eclesial do teólogo, n. 8.

³⁰ A citação encontra-se em GUERRIERO, E. *Servo de Deus e da humanidade: a biografia de Bento XVI*, p. 748.

³¹ Discurso aos participantes na sessão plenária da Comissão Teológica Internacional. 7 de dezembro de 2012.

³² Cf. *Natureza e missão da Teologia*, p. 49.

³³ *Lumen Fidei*, n. 48. Apesar de essa importante Encíclica trazer o nome do Papa Francisco, todos sabemos, no entanto, que foi uma carta escrita “a quatro mãos”, cujo primeiro esboço foi feito por Bento XVI, limitando-se o seu sucessor “a acrescentar ao texto alguma contribuição nova” (n. 7).

³⁴ *Natureza e missão da Teologia*, p. 90.



Isso implica, por um lado, que a teologia esteja ao serviço da fé dos cristãos, vise humildemente preservar e aprofundar o crer de todos, sobretudo dos mais simples; e, por outro, dado que vive da fé, a teologia não considera o magistério do Papa e dos Bispos em comunhão com ele como algo extrínseco, um limite à sua liberdade, mas, pelo contrário, como um dos seus momentos internos constitutivos, enquanto o Magistério assegura o contato com a fonte originária, oferecendo assim a certeza de beber na Palavra de Cristo em toda a sua integridade.³⁵

Pois uma Igreja sem teologia se empobrece e perde a visão; mas uma teologia sem Igreja dissolve-se na arbitrariedade.³⁶

No que toca a essa questão (teologia/Magistério), Ratzinger falou reiteradas vezes sobre a necessidade de uma relação recíproca, de uma mútua colaboração e de uma “íntima e essencial conexão”. Mas não negou o fato de que, apesar disso, serão inevitáveis “certas tensões”.³⁷ Contudo, desde que essas tensões não sejam resultado de hostilidades e oposição, elas podem servir, ao contrário, de dinamismo e estímulo tanto para o Magistério quanto para os teólogos.³⁸

4. A TEOLOGIA COMO ESCOLA DE SANTIDADE

Como conclusão dessa primeira parte, não poderíamos deixar de destacar outro elemento importante do pensamento ratzingeriano. Para ele, a teologia deve ser não apenas ciência, reflexão sobre Deus, mas também “escola de santidade”.³⁹ Isso pressupõe um vínculo entre razão, conversão e devoção. Pois, do mesmo modo “como não existe teologia sem fé, não existe teologia em conversão”.⁴⁰ Sendo assim, “intelectualidade científica e devoção vivida são dois elementos do estudo que, em uma complementaridade indispensável, dependem um do outro”.⁴¹

Ratzinger chama a atenção, por fim, para o fato de que “o empenho teológico exige um esforço espiritual de retidão e de santificação”⁴² e que essa ligação “entre teologia e santidade

.....
³⁵ *Lumen Fidei*, n. 36.

³⁶ *Natureza e missão da Teologia*, p. 41.

³⁷ *Instrução sobre a vocação eclesial do teólogo*, n. 25.

³⁸ *Idem*.

³⁹ Cf. *Discurso à Plenária da Comissão Teológica Internacional*. 3 de dezembro de 2010.

⁴⁰ *Natureza e missão da Teologia*, p. 49.

⁴¹ *Servo de Deus e da humanidade: a biografia de Bento XVI*, p. 748.

⁴² *Instrução sobre a vocação eclesial do teólogo*, n. 9.



não é nenhum palavrório sentimental ou pietista, mas resulta da lógica da coisa e confirma-se ao longo de toda a história”.⁴³ Portanto, para ele, a racionalidade pura e simples não basta para se fazer teologia.

Parte II – O Teólogo

Como dito anteriormente, nessa segunda parte nos concentraremos na figura do teólogo, tentando delinear um perfil que, segundo Ratzinger, deve ser comum a todos que se sentem chamados à vocação teológica.

1. A VIRTUDE FUNDAMENTAL DO TEÓLOGO

Visto que o objeto da teologia é a Verdade, a obediência a essa Verdade é a virtude fundamental do teólogo. Nesse sentido, Bento XVI se refere à necessidade de uma “castidade” da alma, que consiste no falar aos homens não buscando aplausos ou submetendo-se à ditadura das opiniões, mas, mediante uma severa disciplina da obediência à verdade, sermos purificados e deixarmos que ela fale em nós.⁴⁴

O “serviço ao conhecimento da verdade revelada” é, para o teólogo, a sua tarefa mais importante.⁴⁵ No entanto, essa obediência à verdade “não significa renúncia à busca e à fadiga de pensar”; antes, deve enveredar-se pela “peregrinação do pensamento em relação a Deus” para que a sua procura resulte fecunda.⁴⁶ Nesse sentido, “cada teólogo é chamado a tornar-se homem do Advento”, vivendo em constante e vigilante expectativa.⁴⁷

2. RESPEITAR O DIACRONISMO DA TEOLOGIA

Outro destaque feito por Ratzinger diz respeito ao que ele denominou *diacronismo da teologia*. O que isso quer dizer? Significa que “a teologia vive sempre em continuidade e em diálogo com os crentes e com os teólogos que vieram antes de nós”. Por essa razão, “o teólogo nunca começa do zero, mas considera como mestres os Padres e os teólogos de toda a tradição cristã”.⁴⁸

.....
⁴³ *Natureza e missão da Teologia*, p. 49.

⁴⁴ *Homilia na Concelebração Eucarística com os membros da Comissão Teológica Internacional*. 6 de outubro de 2006.

⁴⁵ *Natureza e missão da Teologia*, p. 9.

⁴⁶ *Discurso aos participantes na sessão plenária da Comissão Teológica Internacional*. 5 de dezembro de 2008.

⁴⁷ *Discurso à Pontifícia Comissão Teológica Internacional*. 2 de dezembro de 2011.

⁴⁸ *Discurso à Plenária da Comissão Teológica Internacional*. 3 de dezembro de 2010.



3. DUAS COISAS ESSENCIAIS

Ratzinger sustenta ainda que, “para o teólogo duas coisas sejam essenciais: por um lado o rigor metódico, que faz parte da atividade científica”.⁴⁹ Mas não somente isso: “Ele necessita também de participação interior na vida da Igreja”. De modo que “é só dentro deste conjunto que existe teologia”.⁵⁰ Por esse motivo, o teólogo não deve jamais esquecer que também ele é membro do povo de Deus e que a Igreja é o seu espaço vital.

4. O TEÓLOGO DEVE CONJUGAR ESTUDO E ORAÇÃO

Falamos anteriormente da teologia enquanto escola de santidade. Disso resulta um modo próprio de agir, por parte do teólogo, que deve ser homem de estudo, mas também de oração. Trata-se, para Ratzinger, de algo fundamental na tarefa teológica.

Em suas homilias sobre os grandes mestres da fé, falou repetidas vezes, já como Papa, dessa conjugação. Ao comentar sobre o modo como Orígenes fazia teologia, ressaltava justamente essas duas qualidades: “Não obstante toda a riqueza teológica de pensamento, nunca é um desenvolvimento meramente acadêmico; está sempre fundado na experiência da oração, do contato com Deus. [...] A compreensão das Escrituras exige, ainda mais do que o estudo, a intimidade com Cristo e a oração”.⁵¹

Ao refletir depois sobre a figura de outro grande teólogo da Igreja, o monge beneditino Rupert de Deutz (séc. XII), fez referência novamente a este aspecto: “Ele soube conjugar – disse o Papa – o estudo racional dos mistérios da fé com a oração e com a contemplação, considerada o vértice de qualquer conhecimento de Deus”.⁵²

Fica evidente, portanto, que, para Ratzinger/Bento XVI, o teólogo deve ser homem de ciência, mas também homem de oração. No dizer de Pablo Blanco, “não se faz teologia só com os cotovelos, mas também com os joelhos”.⁵³

Enquanto homem de estudo e oração, o teólogo deve olhar também para Maria, considerada por Ratzinger como “paradigma da reta teologia”. Maria, segundo ele, merece ser chamada

.....
⁴⁹ *Natureza e missão da Teologia*, p. 91.

⁵⁰ *Idem*.

⁵¹ *Audiência Geral*. 2 de maio de 2007.

⁵² *Audiência Geral*. 9 de dezembro de 2009.

⁵³ BLANCO, P. *Bento XVI, um mapa de suas ideias*, p. 66.



assim pelo fato de ter conservado, no próprio coração, a Palavra, tornando-se “o modelo sublime do verdadeiro conhecimento de Deus”.⁵⁴ De igual modo o teólogo deve proceder.

Considerações finais

Este breve artigo teve como objetivo tornar um pouco mais conhecido o pensamento de Joseph Ratzinger/Bento XVI acerca da teologia e o do teólogo, ou seja, os elementos que o identificam como tais dentro do espaço vital que é a Igreja. Julgamos que as presentes considerações sejam úteis às atuais reflexões teológicas, mesmo por parte daqueles que pensam diferente do Papa teólogo.

É oportuno concluir esse texto recordando duas coisas. Primeiramente, uma característica peculiar do teólogo Ratzinger: sua abertura para o diálogo; seu respeito por quem pensava diferente. Segundo que, ao refletir sobre a identidade da teologia, não intencionava opor-se aos teólogos – o que consistiria, como ele mesmo disse, em lutar contra si mesmo –, mas “a uma teologia que perde seus critérios e que, desse modo, já não faz bem seu serviço”.⁵⁵ Que a sua reflexão teológica seja lida e considerada sempre à luz dessa perspectiva.

Referências bibliográficas

BLANCO, P. *Bento XVI: um mapa de suas ideias*. São Paulo: Molokai, 2016.

BENTO XVI. *Audiência Geral*. 2 de maio de 2007.

BENTO XVI. *Audiência Geral*. 9 de dezembro de 2009.

BENTO XVI. *Discurso aos participantes na sessão plenária da Comissão Teológica Internacional*. 5 de dezembro de 2006.

BENTO XVI. *Discurso aos participantes na sessão plenária da Comissão Teológica Internacional*. 5 de dezembro de 2008.

BENTO XVI. *Discurso à Plenária da Comissão Teológica Internacional*. 3 de dezembro de 2010.

BENTO XVI. *Discurso à Pontifícia Comissão Teológica Internacional*. 2 de dezembro de 2011.

BENTO XVI. *Discurso aos participantes na sessão plenária da Comissão Teológica Internacional*. 7 de dezembro de 2012.

BENTO XVI. *Homilia na Concelebração Eucarística com os membros da Comissão Teológica Internacional*. 6 de outubro de 2006.

.....
⁵⁴ *Discurso à Pontifícia Comissão Teológica Internacional*. 2 de dezembro de 2011.

⁵⁵ *O sal da terra*, p. 65



CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Instrução sobre a vocação eclesial do teólogo*. Vaticano, 24 de maio de 1990.

FRANCISCO. Carta Encíclica *Lumen Fidei*: sobre a fé. Vaticano, 2013.

GUERRIERO, E. *Servo de Deus e da humanidade: a biografia de Bento XVI*. Tradução de Thácio Siqueira. São Paulo: Quadrante, 2021.

RATZINGER, J. *Natureza e missão da teologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

RATZINGER, J.; SEEWALD, P. *O sal da terra: o Cristianismo e a Igreja Católica no limiar do terceiro milênio*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

Recebido em
Aprovado em

Dados do autor

Graduado em Teologia e missionário da Comunidade Católica Remidos no Senhor. Estuda a vida e o pensamento de Joseph Ratzinger há mais de uma década. E-mail: vavasilvaremid@hotmail.com.



O PENSAMENTO SOCIOAMBIENTAL DE BENTO XVI

ANTONIO DE OLIVEIRA SIQUEIRA

Resumo: Apesar de a Igreja ter tratado as questões socioambientais antes de Bento XVI, sua participação pode ser considerada como importante. Assim, ao longo do capítulo será apresentado o percurso da Igreja acerca desse tema de sorte que produza uma referência mais concreta sobre o crescimento dessas questões em cada papado. Posteriormente, serão apresentados seus pensamentos sobre o assunto, conduzindo à especial afirmação de que Bento XVI é conservador por seu pensamento estar em continuidade com seus antecessores e, em especial, pelo seu insistente pedido pela manutenção de determinadas condições de vida do ser humano, com o propósito de proteção do ser humano.

Palavras-chave: Igreja Católica. Bento XVI. Meio ambiente. Sustentabilidade. Socioambiental. Ecologia.

Abstract: Although the Church had dealt with socio-environmental issues before Benedict XVI, his participation can be considered important. Thus, throughout the chapter the course of the Church on this topic will be presented in order to produce a more concrete reference about the growth of these issues in each papacy. Subsequently, his thoughts on the subject will be presented, leading to the special assertion that Benedict XVI is conservative because his thinking is in continuity with his predecessors and, especially, because of his insistent request for the maintenance of certain conditions of human life, with the purpose of protecting the human being.

Keywords: Catholic Church. Benedict XVI. Environment. Sustainability. Socio-environmental. Ecology.

Introdução: preparando o caminho

Para uma melhor compreensão dos aspectos mais relevantes da construção deste texto, temos como premissa que a Igreja considera como seu papel o ensinamento dos povos por meio do anúncio do Evangelho, que por sua vez possui um conteúdo que se propõe permitir uma vida digna às pessoas na sua condição terrena, sempre com vistas à possibilidade de eternidade celeste.



Ou, como nos esclarece Miguel Morgado (2010, p. 80):

Como nota Bento XVI, apoiando-se evidentemente na *Cidade de Deus* de Santo Agostinho, “[o]s olhos da fé permitem-nos vislumbrar que as cidades celestes e as cidades terrenas se compenetraram de forma mútua e estão intrinsecamente ordenadas umas para as outras”. A Igreja possui até um conjunto de princípios que deve orientar pelo menos o julgamento das políticas e práticas temporais: o princípio da dignidade da pessoa humana, da solidariedade, da subsidiariedade e do bem comum enquanto bem complexo que inclui os aspectos individuais e comunais da pessoa.

Na prática, o trato com a preocupação social vem de um período anterior ao Concílio Ecu-
mênico Vaticano II, mas as questões relativas ao tema não aconteceram de maneira abrupta,
mas sim de modo gradual. Leão XIII (1878-1903) foi o Papa que iniciou oficialmente a Dou-
trina Social da Igreja – DSI por meio de sua Encíclica *Rerum Novarum* (LEÃO XIII, 1891),
porém, sua influência no tema que estamos apresentando teve início alguns anos antes com a
publicação da Carta Encíclica *Humanum Genus* (LEÃO XIII, 1884), pois foi nesse documento
que encontramos a primeira citação de um conceito que será um dos princípios da DSI, que é
o *bem comum*, o qual foi citado uma vez nessa Carta, além de outras duas Encíclicas que tam-
bém contarão com esse conceito, mesmo que o termo em questão não tenha sido aplicado de
modos iguais. Dessa forma, *bem comum* foi citado uma vez na *Humanum Genus*, duas vezes na
Immortale Dei (LEÃO XIII, 1885) e cinco vezes na *Rerum Novarum*.

Como forma de esclarecimento, para Martín Carbajo Núñez (2016, p. 82), “bem comum
pressupõem um conceito positivo do ser humano e de toda a Criação”. Trata-se de um “prin-
cípio ético que não se limita a um aumento do produto bruto, mas almeja o desenvolvimento
integral de toda a humanidade, em harmonia com toda a vida envolvente” (NÚÑEZ, 2016, p.
82). E, para que isso seja alcançado, todas as pessoas precisam fazer o máximo possível para a
(SILVA, 2016, p. 26-27):

Promoção da paz, organização dos poderes do Estado, ordenamento jurídico,
proteção do ambiente, dos serviços à pessoa, como alimentação, habitação, tra-
balho, educação, cultura, transporte, saúde, liberdade das informações, liberdade
religiosa.

Pio XI, por sua vez, em 1937, com a Encíclica *Divini Redemptoris*, se apresentou contra o
individualismo e a subversão da ordem natural, se posicionando a favor do bem comum e da



dignidade das pessoas, de modo que todos tivessem acesso ao mínimo necessário, inclusive aos recursos da natureza.

Para o seu sucessor, Pio XII, consideramos como relevantes os conteúdos da Encíclica *Ser-tum Laetitiae*, de 1939, e da sua mensagem radiofônica na solenidade de Pentecostes de 1941, que clamaram pelo bem comum e pela justiça, confiando à ciência e aos arranjos sociais a melhor forma de distribuição e utilização dos bens concedidos pelo Criador, afastando da Igreja a função de legisladora e ratificando o formato laico da sociedade.

Na mesma toada dos demais Papas citados, João XXIII fez referência à necessidade de produzir o bem comum de modo indiscriminado, merecendo destaque sua intenção de tratar e mitigar as desigualdades e desequilíbrios existentes no mundo, saindo do tratamento local e indo para o planeta e suas disponibilidades. Combate os desperdícios de recursos naturais com vistas a produção e conservação da dignidade humana, além de se antecipar na articulação do conceito de sustentabilidade, indicando sua preocupação com o futuro.

Foi por meio da Carta Encíclica *Pacem in Terris*, de 1963, que o Papa João XXIII reconheceu que uma das formas de gerar ou produzir a manutenção da atmosfera de paz dos povos, que seria o desenvolvimento econômico com a finalidade de progresso social, com especial atenção para o acesso à água e ao saneamento básico.

Mais adiante, o Concílio Ecumênico Vaticano II, que aconteceu entre 1962 e 1965, merece atenção pelo princípio do destino universal dos bens, de modo que as ações e decisões sejam balizadas pelas necessidades individuais e coletivas da geração presente e cuidando das futuras também, o que estabelece real conexão com o que foi definido anos depois pela ONU, que foi o conceito de desenvolvimento sustentável ou sustentabilidade.

Quanto ao Papa Paulo VI, podemos destacar o fato de ter conseguido estabelecer claramente a ideia de que pode haver um desenvolvimento sustentável por meio do equilíbrio de forças e preservação dos recursos naturais, do progresso econômico, sempre com grande preocupação com o social, posicionando o ser humano como o grande receptor dos benefícios da natureza e do progresso alcançado pela humanidade. Além disso, examinou os novos problemas resultantes da nossa civilização urbana e industrial, especialmente sobre os jovens, mulheres, operários, discriminações, emigrações, o crescimento demográfico, os meios de comunicação e os impactos ambientais.

Para Paulo VI, o próprio conceito de desenvolvimento das pessoas e das nações, incluindo a prosperidade, precisam de ações de todos, de sorte que favoreçam a todos, o mundo



“industrializado e sua imensa periferia”. Aliás, para esse Papa, “a miséria é o pior da poluição” (PAULO VI, 1972).

Na sequência, o Papa João Paulo II apresentou um conteúdo ainda mais amplo e completo que seus antecessores, inclusive pelos seus 26 anos de papado (1978-2005), reafirmando a condição de a Igreja estar em gradativo desenvolvimento nas questões socioambientais. Para ele, a exploração abusiva dos recursos naturais ameaça o meio ambiente e o ser humano. O tema socioambiental percorreu todo seu pontificado, considerando sempre preocupante a forma como o meio ambiente e as pessoas estavam sendo tratadas, inclusive em seu importante pronunciamento na sede ONU em 1979.

Entendemos como importante sua preocupação pela preservação dos ritmos da natureza, que foi retomado pelo Papa Francisco por meio do conceito de *rapidacion* (FRANCISCO, 2015), além de repetir o que já havia sido compreendido pela Igreja, ou melhor, que a ideia de domínio deveria ser conduzida com cuidado e respeito pelas coisas criadas; adicionalmente, repisou a necessidade de preservação das condições mínimas para a gerações futuras, e condenou o consumismo e o hedonismo.

Com relação a Bento XVI, esse conteúdo continuou em crescimento quantitativo e qualitativo, sendo relevante o número de documentos dirigidos à ONU que consideraram o tema em questão como bastante importante.

Uma das principais reivindicações e argumentos utilizados pelo Papa Bento XVI foi a necessidade do estabelecimento do consumo equilibrado, da sustentabilidade, da mitigação do efeito estufa e do combate à fome, protegendo e melhorando as condições de vida dos mais vulneráveis. Indicou ainda a condição de que a paz entre os povos está ligada à preservação da Criação, externando preocupações diante dos fluxos migratórios.

Bento XVI antecipou, pelo menos em parte, o conceito de “ecologia integral” de Francisco por meio da ideia de “desenvolvimento humano integral”, que foi tratada em sua Encíclica *Caritas in Veritate*, de 2009. Ambos os Papas acreditam que o conjunto de valores que precisamos priorizar em nossas culturas e na sociedade está intimamente relacionado ao cuidado com o meio ambiente.

Aliás, como nos esclarece Bartolomeo Sorge (2018, p. 50), não há bem comum sem desenvolvimento integral; da mesma maneira que não há desenvolvimento integral sem o reconhecimento da dignidade da pessoa humana, de sua liberdade e responsabilidade vivida em sociedade. A legalidade é um pilar do bem comum, sendo que o “sentido do Estado” está na base de



toda convivência civil. Assim, é preciso aceitar e observar as regras de comportamento, isto é, a consciência dos próprios deveres e da própria responsabilidade, tarefa essa que é de todos os cidadãos.

1. O início do caminho de Bento XVI

No dia 19 de abril de 2005, o Cardeal Joseph Ratzinger foi eleito Papa e escolheu para seu pontificado usar o nome Bento XVI e no Natal daquele mesmo ano nos apresentou sua primeira Encíclica, *Deus caritas est* (Deus é amor), documento que sintetiza sua interpretação do cristianismo e do papel da Igreja e está destinado a balizar teoricamente o seu pontificado. (SANTIAGO, 2008, p. 197).

Essa Encíclica está composta de duas partes, sendo que na primeira delas apresenta uma reflexão sobre o “amor” nas dimensões *eros*, *philia* e *ágape*, e na segunda parte trata do exercício concreto do mandamento do amor ao próximo.

Para o Papa Bento XVI, o amor ao próximo, fundado no amor de Deus, precisa ser considerado como uma obrigação para cada fiel e para a comunidade eclesial, de tal modo que sua atividade caritativa precisa refletir o amor trinitário, uma obrigação que teve importância fundamental na Igreja desde os seus primórdios, ficando igualmente clara a necessidade de organização como pressuposto para que fosse observada com mais eficácia.

Entretanto, a criação de uma ordem justa no âmbito da sociedade e do Estado é um dever da política, não podendo ser uma tarefa imediata da Igreja. A doutrina social da Igreja não tem por finalidade atribuir à Igreja poder sobre o Estado, mas apenas purificar e iluminar a razão, apresentando sua contribuição para a formação dos pensamentos, julgamentos e ações, de tal sorte que as verdadeiras requisições da justiça sejam entendidas, reconhecidas e realizadas. Não existe qualquer normativa estatal que, por mais justa que possa parecer, possa tornar demasiado o serviço do amor. O Estado acaba sendo, por sua condição burocrática, incapaz de promover ao indivíduo uma amorosa dedicação pessoal. Aquele que pretende se desfazer do amor dispõe-se a abdicar do ser humano como tal.

O Papa acaba sublinhado o papel dos leigos no que se refere ao dever imediato de trabalhar por uma ordem justa na sociedade, por intermédio de sua participação pública. Assim, sua inserção nas atividades temporais, e aqui em especial na política, precisa ser um exercício de caridade.



Para Bento XVI, há uma espécie de pensamento uniforme na sociedade atual que promove um verdadeiro declínio da política, de modo que é possível perceber o prevaletimento da política do fazer, ao invés da política inspirada nos valores ideais e éticos. Ou, por suas próprias palavras:

O verdadeiro desenvolvimento não consiste primariamente no fazer; a chave do desenvolvimento é uma inteligência capaz de pensar a técnica e de individualizar o sentido plenamente humano do agir do homem, no horizonte de sentido da pessoa vista na globalidade do seu ser. (BENTO XVI, 2009a, n.78).

Para Morgado (2010, p. 79), o que o Papa nos apresenta de modo implícito, pode ser descrito que para que a Igreja e os católicos possam desempenhar o seu papel de interlocutores na sociedade moderna é necessária a participação política, o que significa a participação no espaço público-político comum. O que significa “interromper uma tendência de apatia ou pelo menos de desmobilização dos católicos enquanto cidadãos católicos nas sociedades modernas”.

A bem da verdade, o Papa Bento XVI faz uma espécie de chamada à responsabilidade cívica dos fiéis católicos, inclusive pelo fato de a Igreja sempre ter chamado a atenção para a fantasia de que as “estruturas políticas estatais pudessem substituir a espiritualidade que preenche realmente de sentido as instituições infrapolíticas”. Da mesma maneira que a espiritualidade cristã não pode ser substituída pelas normas e conteúdo do Iluminismo, que é considerado por alguns como fonte verdadeira do tecido moral das sociedades modernas. Assim, apesar de a Igreja não pertencer ao mundo da política, ainda assim está presente, “e no centro”, desse mundo. (MORGADO, 2010, p. 80).

Para o autor (MORGADO, 2010, p. 80), a Igreja possui um conjunto de princípios que orienta o julgamento das políticas e práticas temporais, que são: o princípio da dignidade da pessoa humana, da solidariedade, da subsidiariedade e do bem comum. Princípios estes, que despertam uma responsabilidade: a “responsabilidade dos cristãos de trabalhar pela paz e a justiça e o seu compromisso irrenunciável em vista de construir o bem comum” (BENTO XVI, 2008a).

2. O conteúdo socioambiental de seu papado

Alguns teólogos e historiadores se referem ao Papa Bento XVI como “O Papa verde, de modo que nos remete a refletir que a proteção ambiental foi um tema importante no papado seu papado, não somente pela frequência, mas também pelo entusiasmo com que tratou esse



assunto” (DISORBO, 2017, p. 32). Mesmo sem publicar um documento de cunho estritamente socioambiental, Bento XVI teve papel importante na Igreja nessa questão, considerando que os papas difundem suas doutrinas por muitas vias, podendo ser de maneiras mais ou menos explícitas, com pouca ou muita publicidade e atenção da mídia.

Durante os oito anos de pontificado, divulgou oito mensagens ao Diretor Geral da ONU para a Alimentação e a Agricultura – FAO, por ocasião das comemorações do Dia Mundial da Alimentação. Em seis dessas oito mensagens (75,00% das mensagens) e de maneira consecutiva, entre 2006 e 2011, Bento XVI relacionou explicitamente os problemas de alimentação e agricultura às questões ambientais.

Na sua primeira mensagem, em 2006, enfatizou a importância da balança do consumo e da sustentabilidade; de forma que a ordem da Criação exige que seja estabelecida prioridade para as atividades humanas que não causem danos irreversíveis à natureza, produzindo o “equilíbrio sóbrio entre o consumo e a sustentabilidade dos recursos”. O Papa enfatizou ainda a necessidade de um nível de consumo que não cause sofrimento aos menos afortunados, pois quando consumimos mais do que nossa necessidade, alguém sofre por isso de maneira direta ou indireta, com ou sem publicidade (BENTO XVI, 2006a).

No parágrafo 3 da mensagem de 2007, esclareceu que se trata de prioridade a exploração sustentável dos recursos naturais como forma de combater a fome mundial, o que exige também considerarmos “os ciclos e o ritmo da natureza” e o abandono dos “motivos egoístas e exclusivamente econômicos” (BENTO XVI, 2007).

O tema do Dia Mundial da Alimentação de 2008 foi “A segurança alimentar mundial: os desafios da mudança climática e das bioenergias”, tema socioambiental que incluiu o conceito de refugiados ambientais, visto parte dos fluxos migratórios estarem associados à busca por alimento em outras regiões, pelos problemas ambientais da terra de origem. E, como motivo para a coexistência de abundância e penúria alimentar estão: corrida ao consumo; falta de vontade para concluir as negociações e para impedir os egoísmos de Estados; ausência de interesses políticos para acabar com movimentos especulativos; corrupção pública; uso inadequado de recursos financeiros quando priorizam investimentos em armamentos e tecnologias militares. Segundo as palavras do Papa, a Igreja sempre esteve próxima da FAO “sustentando constantemente os vossos esforços, a fim de que se possa dar continuidade ao compromisso em prol da causa do homem”. O que significa “a abertura à vida, respeito pela ordem da Criação e adesão aos princípios éticos que, desde sempre, se encontram na base do viver social.” (BENTO XVI, 2008b).



Em 2009, o tema foi “Alcançar a segurança alimentar em tempos de crise”, que incluiu a crise ambiental. Um tema que “interpela e faz compreender que os bens da Criação são limitados por sua natureza”, sendo indispensáveis “atitudes responsáveis e capazes de favorecer a segurança procurada, pensando igualmente na das gerações vindouras”, evitando o uso inadequado dos recursos naturais (BENTO XVI, 2009c). Na mensagem de 2010, um dos aspectos tratados foi o direito à água, que a FAO sempre entendeu como essencial para a nutrição humana, para os trabalhos rurais e para a conservação da natureza (BENTO XVI, 2010), tema que mereceu destaque de João Paulo II em mensagem pelo Dia Mundial da Alimentação de 2002. Já no evento de 2011, o Papa destacou a importância da mudança de atitude para a “sobriedade necessária no comportamento e nos consumos” para “favorecer [...] o bem da sociedade” e “das gerações futuras em termos de sustentabilidade, de tutela dos bens da Criação, de distribuição dos recursos” (BENTO XVI, 2011b).

Além das mensagens para o Dia Mundial da Alimentação, Bento XVI deu um significado importante para o tema do meio ambiente e sustentabilidade, se apoiando na ideia de que os bens criados por Deus merecem respeito e devem ser usufruídos por todos, incluindo as gerações futuras. Tomando por base o tema dos bens criados, há uma nota que merece destaque para o então Arcebispo de Munique, Joseph Ratzinger. Reiterando preocupações anteriores ao seu período pontifical, escreveu um conjunto de homilias catequéticas, cujo tema foi a Criação, que recebeu o título em português “No princípio Deus criou o céu e a terra” (RATZINGER, 2013).

Para o Dia Mundial da Paz de 2007, Bento XVI publicou uma mensagem que teve nos seus parágrafos 8 e 9 o título de “A ‘ecologia da paz’”. Além de se utilizar de trechos da *Centesimus Annus* de João Paulo II, indicou a condição da vocação originária do ser humano de cuidar da natureza, dos demais seres humanos e de si, de sorte que, “juntamente com seus semelhantes, pode dar vida a um mundo de paz”. Ainda segundo Bento XVI, existem três tipos de ecologia interdependentes: a ecologia da natureza, uma ecologia humana e a ecologia social. Para ele, a destruição ambiental pelo uso impróprio ou egoísta são reais causadores de conflitos e guerras, “precisamente porque são fruto de um conceito desumano de desenvolvimento”. Dessa forma, o desenvolvimento que se limite ao aspecto técnico-econômico, deixando de lado a dimensão moral-religiosa, não pode ser considerado “um desenvolvimento humano integral e terminaria, ao ser unilateral, por incentivar as capacidades destruidoras do homem” (BENTO XVI, 2006b).

Bento XVI, em seu discurso de 2008 na Assembleia Geral da ONU, evocou o conceito de “responsabilidade de proteger” conferido às nações, como forma de argumento nas questões de



segurança, desenvolvimento, redução de desigualdades, proteção ambiental, gestão dos recursos naturais e manutenção do clima do planeta. Assim, entendia como certo que os governos deviam ser rápidos em suas ações, em especial com os indivíduos em condições mais vulneráveis. (BENTO XVI, 2008c).

Na Encíclica *Caritas in Veritate*, de 07 de julho de 2009, ao tratar do desenvolvimento dos povos, seus direitos e deveres, o Papa advertiu que este tema está intimamente ligado à relação do ser humano com o ambiente natural e que não se pode ver a natureza simplesmente como resultado da evolução determinista. Esse ambiente natural está disponível para os seres humanos como um dom do Criador, que designou os ordenamentos intrínsecos, para que o ser humano tenha reais possibilidades de “guardá-la e cultivá-la” [a Criação] (Gn 2,13). Com seu modo de viver e com o desenvolvimento da ciência, o ser humano não tem o direito de destruir o meio ambiente, mas respeitar como obra e dom criado para o bem comum, de modo que o desenvolvimento humano não pode desconsiderar sua responsabilidade com a presente e futuras gerações. Fez questão de advertir que os países desenvolvidos são responsáveis pelos países pobres na busca de novas fontes de energias renováveis. Afirmou ainda que é válido para o ser humano “exercer um governo responsável sobre a natureza para guardá-la, colocá-la em seu proveito e cultivá-la também com novas formas e com tecnologias avançadas de modo que ela possa dignamente acolher e nutrir a população que a habita” (BENTO XVI, 2009a).

Como consta no parágrafo 51, é imperativo fazer uma revisão séria do estilo de vida moderno, pendente ao hedonismo e ao consumismo, indiferente aos prejuízos causados por essas atitudes. Um novo modo de viver que supõe escolhas de consumo, poupança e investimentos, que se orientem pela busca do que é verdadeiro, belo e bom, em comunhão com os outros seres humanos. “A Igreja tem uma responsabilidade pela Criação”, devendo defender não só a terra, a água e o ar como dons da Criação que a todos pertencem, devendo proteger “sobretudo, o homem contra a destruição de si mesmo”, porque “quando a ‘ecologia humana’ é respeitada dentro da sociedade, também a ecologia ambiental é favorecida” (BENTO XVI, 2009a), buscando sair do ciclo vicioso para algo virtuoso.

Um mês depois, publicou uma carta ao Presidente do Conselho Italiano, tendo em vista que alguns dias depois aconteceria o encontro do grupo dos oito países mais desenvolvidos do mundo, o G8. Nessa ocasião, fez um alerta para o multilateralismo para além das questões econômicas, tocando também nas “temáticas relativas à paz, à segurança mundial, ao desarmamento, à saúde, à salvaguarda do ambiente e dos recursos naturais para as gerações presentes e futuras”, tornando as decisões “realmente aplicáveis e sustentáveis no tempo” (BENTO XVI, 2009b).



Na proclamação do *Angelus* de 06 de dezembro de 2009, no trecho denominado “Depois do *Angelus*”, por ser uma mensagem adicional, Bento XVI faz uma afirmação na véspera da inauguração da Conferência da ONU de Copenhague sobre as mudanças climáticas, o que reafirma o olhar atento da Igreja para as questões socioambientais que afligem a humanidade:

[...] que os trabalhos ajudem a formular ações respeitadoras da Criação e promotoras de um desenvolvimento solidário, fundado sobre a dignidade da pessoa humana e orientado para o bem comum. A salvaguarda da Criação postula a adoção de estilos de vida sóbrios e responsáveis, sobretudo em relação aos pobres e às gerações vindouras. (BENTO XVI, 2009d).

Especialmente, tratar da questão da dignidade humana, segundo a ótica de Bento XVI, conforme nos indica José Antonio Boareto (2019, p. 85), exige de todos um reconhecimento do direito natural que, anterior a ao direito positivo, afirma que toda pessoa é imagem de Deus e possui uma dignidade em si mesma e que é inalienável e inviolável, em detrimento do atual modo de pensar da sociedade de modo geral, que reduziu o ser humano a consumidor.

Para celebrar o Dia Mundial da Paz de 2010, o tema utilizado por Bento XVI foi “Se quiseres cultivar a paz, preserva a Criação”, colocando mais uma a vez a preocupação da Igreja para a questão socioambiental e estabelecendo uma relação importante entre os impactos ambientais e os conflitos entre os povos. Consciente do papel da Igreja, que é “perita em humanidade”, o Papa deixou de apresentar soluções técnicas específicas, mas ao mesmo tempo apontou a necessidade de chamar a atenção de todos para a “relação entre o Criador, o ser humano e a Criação”. Apresentou também a ideia de que a crise ambiental que fomos submetidos teria forte relação com as mudanças climáticas, a desertificação, a perda de produtividade de áreas agrícolas, a poluição dos rios e dos lençóis freáticos, a perda da biodiversidade, o aumento de calamidades naturais e o desflorestamento. (BENTO XVI, 2009e).

O Papa afirmou que em consequência das questões ambientais, surgem fenômenos: o crescimento do número de refugiados ambientais, ou seja, fluxos migratórios em decorrência das condições ambientais de origem; e os conflitos, potenciais ou reais, por causa de acesso aos recursos naturais. Todas as pessoas têm como dever a proteção do meio ambiente para que a paz prevaleça nas relações e seja possível gerar esperança para os mais jovens e para as gerações futuras.

No parágrafo 10, o Papa indica que a gestão sustentável dos recursos naturais deve acontecer “no campo da pesquisa científica e tecnológica e na aplicação das descobertas que daí derivam”.



A crise ecológica não precisa ser combatida “apenas por causa das pavorosas perspectivas que a degradação ambiental esboçada no horizonte”; e como principal motivação para essa luta, deve “ser a busca duma autêntica solidariedade de dimensão mundial, inspirada pelos valores da caridade, da justiça e do bem comum” (BENTO XVI, 2009e).

Quando estive no Parlamento Federal da Alemanha, em Berlim, em 22 de setembro de 2011, Bento XVI fez um discurso cujo cerne foi a objetividade da ética e da justiça, que devem ser vistas pelos conceitos filosóficos, religiosos e jurídicos. Uma ética e justiça que pressupõe o uso dos recursos da Criação de modo mais adequado e sensato. Nesse discurso, o Papa indicou que a ecologia é um tema de importância indiscutível, mas há a necessidade de entender que há uma ecologia humana a considerar e respeitar. O ser humano “não é uma liberdade que se cria a si própria” e o indivíduo “não se cria a si mesmo”, é “espírito e vontade, mas é também natureza, e a sua vontade é justa quando respeita a natureza e a escuta” (BENTO XVI, 2011a).

Igualmente ao que havia feito em dezembro de 2009, em 27 de novembro de 2011, o Papa falou ao final do *Angelus* difundindo os trabalhos da COP17, demonstrando atenção e acompanhamento dos trabalhos para a mitigação dos impactos ambientais, ou melhor: “que todos [...] concordem uma resposta responsável, credível e solidária para este preocupante e complexo fenômeno, tendo em conta as exigências das populações mais pobres e das gerações vindouras” (BENTO XVI, 2011c).

Em outro momento, ao finalizar o discurso de 2012 para o Corpo Consular no Vaticano, Bento XVI demonstrou outra vez sua preocupação ambiental e sinalizou a sintonia com os grandes eventos em prol desse objetivo que afeta tanto os povos, que neste caso, tratava-se da COP17 e da Conferência Rio+20, sendo que a primeira havia terminado recentemente e a outra aconteceria poucos meses depois e sob a expectativa de bons resultados, o que não se confirmou mais uma vez:

[...] uma educação corretamente entendida não pode deixar de favorecer o respeito pela Criação. Não podemos esquecer as graves calamidades naturais que, ao longo de 2011, afetaram várias regiões [...]. A salvaguarda do ambiente, a sinergia entre a luta contra a pobreza e a luta contra as alterações climáticas constituem áreas importantes para a promoção do desenvolvimento humano integral. Por isso espero que [...] a comunidade internacional se prepare para [...] “Rio+20” [...] com grande sentido de solidariedade e responsabilidade para com as gerações presentes e as do futuro (BENTO XVI, 2012).



Enquanto falava em uma audiência papal, no mesmo ano de 2012, o Papa relacionou a mudança climática e a natureza humana, articulando que o declínio das condições da natureza tem relação importante com a cultura dos povos, de forma que quando o ser humano é respeitado na sociedade, a natureza é beneficiada. O planeta é um presente do Criador, que nos deu orientações que nos guiam como mordomos de sua Criação. É precisamente de dentro dessa estrutura que a Igreja considera questões relativas ao meio ambiente e sua proteção intimamente ligada ao tema do desenvolvimento humano integral (DISORBO, 2017, p. 33-34).

Esse conceito de “desenvolvimento humano integral” de Bento XVI, que foi tratado em sua Encíclica *Caritas in Veritate*, estabelece forte ligação com o conceito de “ecologia integral” do Papa Francisco na Encíclica *Laudato Si’*. Ambos os Papas acreditam que os valores que precisamos priorizar em nossas culturas estão fortemente relacionados ao cuidado com o meio ambiente. Se tivermos a real intenção de preservar a qualidade ambiental, será necessário promover duas mudanças: dos processos produtivos e de nossas prioridades morais. São modificações que estabelecem o afastamento do consumismo e priorização da eficiência industrial, dirigidas para o equilíbrio social e econômico, cuidando do meio ambiente e das pessoas.

A mensagem de Francisco acompanha o pensamento de Bento XVI, pois pedem uma mudança na conduta consumista. Na LS, Francisco escreve sobre a generalização da “cultura descartável”, pois, se temos a real intenção de ajudar as nações marginalizadas, há a necessidade de alteração da cultura do consumismo, comprando ou possuindo apenas o que for realmente necessário. Assim, as ações que promovam a preservação, grandes ou pequenas, devem ser apreciadas e não ridicularizadas por sua pequena contribuição para a sustentabilidade (DISORBO, 2017, p. 33).

Considerações finais

Avaliando seu percurso como Papa por meio de suas contribuições entre os anos de 2005 e 2013, foi possível compreender algumas características importantes, considerando o tema abordado, porém vamos tratar de uma característica que consideramos como principal, que é sua posição de conservador. Vale ressaltar que outros observadores poderão encontrar outros atributos do Papa Bento XVI.

Assim, além do fato de seus posicionamentos estarem como que em continuidade com os pensamentos dos seus predecessores e que, também, foi de certa forma precursor do conceito da “ecologia integral” por meio de sua ideia de “desenvolvimento humano integral”, Bento XVI é um conservador, pois pretende pelo seu discurso conservar ou clamar pela manutenção de



determinadas condições de vida do ser humano, com o propósito de proteção do ser humano e do tecido social.

Bento XVI preconiza como alicerce da convivência humana em sociedade a articulação harmoniosa do binômio liberdade-responsabilidade, além da razão e os conteúdos éticos, e a solidariedade com o amor, de modo que sejam esses os precursores da “edificação da boa sociedade” (MORGADO, 2010, p. 85).

O Papa Bento XVI manifesta claramente seu cuidado com a criação, com a preservação do ser humano e da natureza, que são manifestações de vida, que, por decorrência indicam algumas mínimas exigências para a sociedade atual: a preservação da natureza, o cuidado com a vida, a produção ou preservação da dignidade humana.

Referências bibliográficas

- BENTO XVI, Papa. *Mensagem do Papa Bento XVI ao Diretor-Geral da FAO por ocasião do Dia Mundial da Alimentação 2006*. Vaticano, 16 out. 2006a. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/food/documents/hf_ben-xvi_mes_20061016_world-food-day-2006.html>. Acesso em: 13 fev. 2022.
- BENTO XVI, Papa. *Mensagem de Sua Santidade Bento XVI para a celebração do Dia Mundial da Paz: a pessoa humana, coração da paz*. Vaticano, 08 dez. 2006b. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20061208_xl-world-day-peace.html>. Acesso em: 02 fev. 2022.
- BENTO XVI, Papa. *Mensagem do Papa Bento XVI ao Diretor-Geral da FAO por ocasião do Dia Mundial da Alimentação 2007*. Vaticano, 04 out. 2007. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/food/documents/hf_ben-xvi_mes_20071004_world-food-day-2007.html>. Acesso em: 01 fev. 2022.
- BENTO XVI, Papa. Discurso do Papa Bento XVI aos participantes da sessão plenária da Pontifícia Academia das Ciências Sociais. Vaticano, 3 maio 2008a. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20080503_social-sciences.html>. Acesso em: 13 fev. 2022.
- BENTO XVI, Papa. *Mensagem do Papa Bento XVI ao Diretor-Geral da FAO por ocasião do Dia Mundial da Alimentação 2008*. Vaticano, 13 out. 2008b. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/food/documents/hf_ben-xvi_mes_20081013_world-food-day-2008.html>. Acesso em: 01 fev. 2022.
- BENTO XVI, Papa. *Discurso do Papa Bento XVI na Assembleia Geral das Nações Unidas*. Nova Iorque, 18 abr. 2008c. Disponível em: <<http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/>>



speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080418_un-visit.html>. Acesso em: 09 fev. 2022.

BENTO XVI, Papa. *Carta Encíclica Caritas in Veritate: sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade*. Vaticano, 28 jun. 2009a. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html>. Acesso em: 02 fev. 2022.

BENTO XVI, Papa. *Carta do Papa Bento XVI ao Presidente do Conselho Italiano, Silvio Berlusconi, por ocasião do G8*. Vaticano, 01 jul. 2009b. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/letters/2009/documents/hf_ben-xvi_let_20090701_berlusconi-g8.html>. Acesso em: 02 fev. 2022.

BENTO XVI, Papa. *Mensagem do Papa Bento XVI ao Diretor-Geral da FAO Jacques Diouf por ocasião do Dia Mundial da Alimentação 2009*. Vaticano, 16 out. 2009c. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/food/documents/hf_ben-xvi_mes_20091016_world-food-day-2009.html>. Acesso em: 01 fev. 2022.

BENTO XVI, Papa. *Angelus*. Vaticano, 06 dez. 2009d. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/angelus/2009/documents/hf_ben-xvi_ang_20091206.html>. Acesso em: 02 fev. 2022.

BENTO XVI, Papa. *Mensagem de Sua Santidade Bento XVI para a celebração do Dia Mundial da Paz: se quiseres cultivar a paz, preserva a criação*. Vaticano, 08 dez. 2009e. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20091208_xliii-world-day-peace.html>. Acesso em: 02 fev. 2022.

BENTO XVI, Papa. *Mensagem do Papa Bento XVI ao Diretor-Geral da FAO Jacques Diouf por ocasião do Dia Mundial da Alimentação 2010*. Vaticano, 15 out. 2010. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/food/documents/hf_ben-xvi_mes_20101015_world-food-day-2010.html>. Acesso em: 01 fev. 2022.

BENTO XVI, Papa. *Discurso do Papa Bento XVI: Visita ao Parlamento Federal*. Berlim, 22 set. 2011a. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html>. Acesso em: 10 fev. 2022.

BENTO XVI, Papa. *Mensagem do Papa Bento XVI para o XXX Dia Mundial da Alimentação 2011*. Vaticano, 17 out. 2011b. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/food/documents/hf_ben-xvi_mes_20111017_world-food-day-2011.html>. Acesso em: 01 fev. 2022.

BENTO XVI, Papa. *Angelus*. Vaticano, 27 nov. 2011c. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/angelus/2011/documents/hf_ben-xvi_ang_20111127.html>. Acesso em: 02 fev. 2022.



- BENTO XVI, Papa. *Discurso do Papa Bento XVI para o Corpo Diplomático Acreditado junto à Santa Sé para a troca de bons votos de início de ano*. Vaticano, 09 jan. 2012. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2012/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20120109_diplomatic-corps.html>. Acesso em: 07 fev. 2022.
- BÍBLIA. Português. *A Bíblia Sagrada: antigo e novo testamento*. 7. ed. Tradução da CNBB. Brasília: CNBB, 2008. 1563 p.
- BOARETO, José Antonio. O bem a partir da Doutrina Social da Igreja. *Caderno Fé e Cultura*. Campinas, v.3, n.2, p. 85-93, 2019.
- FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si' – Louvado sejas: sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulus; Edições Loyola, 2015. 142 p.
- JOÃO XXIII, Papa. *Carta Encíclica Pacem in Terris: a paz de todos os povos na base da verdade, justiça, caridade e liberdade*. Vaticano, 11 abr. 1963. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html>. Acesso em: 19 jan. 2022.
- LEÃO XIII, Papa. *Carta Encíclica Rerum Novarum: sobre a condição dos operários*. Vaticano, 15 maio 1891. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html>. Acesso em: 13 jan. 2022.
- LEÃO XIII, Papa. *Carta Encíclica Humanum Genus: sobre a maçonaria*. Vaticano, 20 abr. 1884. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_18840420_humanum-genus.html>. Acesso em: 13 jan. 2022.
- LEÃO XIII, Papa. *Carta Encíclica Immortale Dei: sobre a Constituição Cristã dos Estados*. Vaticano, 01 nov. 1885. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei.html>. Acesso em: 26 jul. 2021.
- MORGADO, Miguel. Notas breves sobre a política no pontificado de Bento XVI. *Didaskalia XL*. Lisboa, v. 1, p. 77-85, 2010.
- NÚÑEZ, Martín Carbajo. *Ecología franciscana: raíces de la Laudato Si' do Papa Francisco*. Arantzatu: Ed. Franciscanas, 2016. 300 p.
- PAULO VI. *Mensaje de Su Santidad Pablo VI a la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el medio ambiente*. Vaticano, 01 jun. 1972. Disponível em <http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/messages/pont-messages/documents/hf_p-vi_mess_19720605_conferenza-ambiente.html>. Acesso em: 23 jan. 2022.
- PIO XI, Papa. *Carta Encíclica Divinis Redemptoris: sobre o comunismo ateu*. Vaticano, 19 mar. 1937. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html>. Acesso em: 21 jan. 2022.



- PIO XII, Papa. *Carta Encíclica Sertum Laetitiae*: 150º aniversário da Constituição da Hierarquia Eclesial nos Estados Unidos da América. Vaticano, 01 nov. 1939. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_01111939_sertum-laetitiae.html>. Acesso em: 19 jan. 2022.
- RATZINGER, Joseph. *No princípio Deus criou o céu e a terra*. 2. ed. Tradução de Alfredo Dinis e Miguel Panão. Parede (Portugal): Principia, 2013. 86 p.
- SANTIAGO, Homero. Os excessos da identidade: Bento XVI e a questão de tolerância. *Lua Nova*. São Paulo, v. 74, p. 195-210, 2008.
- SILVA, Paulo Cesar da. *O que é a Doutrina Social da Igreja?: síntese do Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. 2. ed. Lorena: Cléofas, 2016. 112 p.
- SORGE, Bartolomeo. *Breve curso de doutrina social*. São Paulo: Paulinas, 2018. 182p.

Dados do autor

Doutor em Ciência da Religião (PUC-SP – 2020). Mestre em Tecnologia Ambiental (IPT – 2005). Especialista em Formação Humana em Aconselhamento/Counseling (FAVI – 2015). Especialista em Perícia e Auditoria Ambiental (IPT – 2005). Especialista em Economia e Meio Ambiente (UFPR – 2016). Graduação em Tecnologia de Gerenciamento Ambiental Industrial (FATEC Oswaldo Cruz – 2003). Professor de pós-graduação no Instituto IATES. Diretor e Professor de pós-graduação no Instituto Roko. Diretor e Responsável Técnico da Prolab Ambiental. Conselheiro do Instituto ETIS. Avaliador/Parecerista da revista *Último Andar* (PUC-SP). Email: siqueira.antonio@institutoroko.com.br



A RENÚNCIA DE BENTO XVI: FIM OU COMEÇO?

JOÃO DÉCIO PASSOS

Resumo: A renúncia de Bento XVI abre a história da Igreja Católica para uma nova fase. O inesperado aconteceu na instituição milenar e estável. A partir de centro de comando o Papa expôs com seu gesto inédito o mal-estar vigente na igreja. As interpretações sobre a renúncia variaram em função dos sujeitos intérpretes. O fato inédito revela a lógica das crises institucionais: quando o velho exige o novo como superação necessária. O gesto de Bento indica, ainda, sua coragem profética de escolher a ruptura em vez da estabilidade. A renúncia gerou a reforma da igreja que se encontra em curso nas mãos do Papa Francisco.

Palavras-chave: Bento XVI. Crise, Igreja. Papado. Profecia. Renúncia.

Abstract: The resignation of Benedict XVI opens the history of the Catholic Church to a new phase. The unexpected happened in the millennial and stable institution. From the center of command, the Pope exposed with his unprecedented gesture the malaise prevailing in the church. The interpretations of the resignation varied according to the interpreters. The unprecedented fact reveals the logic of institutional crises: when the old demands the new as a necessary overcoming. Benedict's gesture also indicates his prophetic courage in choosing a rupture over stability. His resignation generated the reform of the church that is now underway in the hands of Pope Francis.

Keywords: Benedict XVI, Crisis, Church, Papacy, Prophecy, Resignation.

Introdução

A história é feita de previsibilidades e de imprevisibilidades. O fator surpresa escreve seus rumos, tanto quanto os previsíveis e, muitas vezes, desautoriza as próprias previsibilidades. A ideia mítica ou pseudocientífica de um roteiro pré-traçado para as eras e fatos históricos defronta-se com o inédito que eclode, seja por uma conjunção inesperada de fatores, seja pela emergência de forças latentes que revelam suas consequências. Em ambos os casos, a lei da conjugação de variáveis provoca mudanças inesperadas que estavam fora dos cálculos dos analistas de plantão. O século XX foi testemunha desses episódios inesperados. O epicentro da segunda guerra é car-



regado de imprevisibilidades políticas e bélicas que reconfiguram as conjunturas e criam novos campos de forças. Um fato provoca outro fato que não estava previsto. Uma decisão gera uma nova conjuntura e pode precipitar o inédito. A carta estratégica escondida pode virar o jogo a qualquer momento. Quem não se lembra da queda do muro de Berlim? Em uma noite inesperada o mundo assistiu atônito o espetáculo popular da derrubada do símbolo da força e da divisão, construído e sustentado pela guerra fria. Nos últimos tempos a humanidade vivenciou de modo dramático as consequências inimagináveis da pandemia do novo coronavírus. Uma crise mundial eclodiu em poucas semanas sem avisos e previsões.

A renúncia do Papa Bento XVI explodiu também como evento inesperado na rotina tão regular do catolicismo. No imaginário estável do papado e na previsão dos vaticanistas e internacionalistas o fato causou imenso impacto e gerou as mais variadas interpretações. Ninguém acreditaria nesse fato se viesse de uma mídia qualquer; seria, por certo, mais uma *fake news* que visa transformar mentiras em verdade. Mas, a verdade foi anunciada pela boca do próprio Papa que, certamente por sua personalidade discreta, a preservou no segredo do coração até que fosse anunciada ao público no tempo oportuno. Os católicos mais ou menos devotos, conservadores e avançados receberam com grande susto a notícia. Como poderia Bento XVI renunciar ao papado? Ou, como poderia um Papa renunciar? Ademais, para os mais informados das tendências e personalidades eclesiais, Ratzinger era associado à estabilidade. Tinha todas as credenciais para um pontificado vitalício.

As versões sobre as razões da renúncia vieram à tona imediatamente, dentro e fora da Igreja Católica. A explicação do Papa não esclarecia por completo, ainda mais pelo contexto político-eclesial em que se dava. Qual seria a relação entre os escândalos recentes e a decisão da renúncia? Como entender tal decisão vinda de um personagem de temperamento decidido e portador de uma visão teológica marcada pela estabilidade da tradição? O fato é que o significado da renúncia de Bento XVI permanece aberto às interpretações. Por certo, historiadores, analistas políticos e eclesiólogos ainda falarão sobre a questão nas próximas décadas. A presente reflexão, sem qualquer pretensão de respostas, retoma esse fato de grande importância eclesial e sugere três chaves de leitura para a renúncia: o inédito, o compreensível e o exemplar. Busca-se, assim, compreender o inédito e tirar dele as lições para a vida da igreja nos tempos atuais.

1. Uma renúncia inédita

No imaginário do papado está consolidada a ideia de um cargo vitalício para o bispo de Roma. Não sem razão. As raízes são míticas e históricas. A mítica diz respeito ao que se perde no



tempo e faz pensar em uma função que só pode ser concluída com a morte, como foi o ministério de Pedro e o próprio ministério de Jesus. A cruz não pode ser abandonada. Não se abandona uma missão tão insigne, sob pena de confessar um tipo de fracasso e de pecar contra o mandato do Senhor. Essa percepção pode ser mística e bela, mas não tem fundamentos nem na doutrina eclesial e nem na teologia do papado. Nossa imagem de Papa como o líder da Igreja que carrega a cruz do cargo até a sepultura esteve consolidada pela história dos papas e, por certo, foi reforçada pela imagem do penúltimo papa que morreu após uma fase de nítida decadência física. A razão histórica é igualmente forte: pouquíssimos papas renunciaram. Voluntariamente, ao que tudo indica, apenas três: Ponciano em 235, Celestino V em 1294 e Gregório XII em 1415. As razões das renúncias de cada qual são diferentes, mas testemunham que Papas podem abdicar de suas funções em sã consciência ou, antes, por questão de consciência do limite para continuar no cargo. Portanto, a última renúncia ocorreu há mais de 600 anos e situa-se fora das percepções atuais sobre o papado. Por essa razão, a renúncia de Bento XVI explodiu como bomba dentro da igreja e como raridade espetacular para a sociedade de um modo geral e, sobretudo, para as mídias mundializadas e instantâneas. O mundo acompanhou atento o comunicado inédito da renúncia do Papa. Ninguém imaginava que, embora envelhecido, tomaria essa decisão, tendo em vista sua história de administrador de crises doutrinárias, de personalidade serena e sua segurança teológica. Além do mais, havia acompanhado de perto a fase final agônica de Karol Wojtyła como conselheiro direto e como uma espécie de anfitrião natural conduzido os seus funerais. A imagem de homem estável e seguro parecia garantir a Bento XVI um mandato que seria interrompido somente com a morte.

As manchetes dos grandes Jornais do mundo noticiaram a decisão inédita do Pontífice, mostrando, evidentemente, as diversas interpretações do fato. De um modo geral, a associação da renúncia com a crise vivenciada pela Igreja nos escândalos de pedofilia e de corrupção foi a principal chave de leitura. No discurso da renúncia o Papa havia deixado algo claro e algo implícito. Estava convicto de que não tinha mais forças para exercer o ministério, devido à idade avançada: “eu tive certeza de que minhas forças, devido à avançada idade, não são mais apropriadas para o adequado exercício do ministério de Pedro”. Mas, nas entrelinhas aparecia o contexto da crise da Igreja, quando afirmava que “no mundo de hoje, sujeito a mudanças tão rápidas e abalado por questões de profunda relevância para a vida da fé, para governar a barca de São Pedro e proclamar o Evangelho...”. A idade avançada impedia o Papa de enfrentar os desafios do governo da Igreja “abalada por questões de profunda relevância”.



No dia 11 de fevereiro a imprensa oficial do Vaticano por meio de Federico Lombardi comunica e interpreta a renúncia acentuando não haver razões de saúde e nem de impossibilidade política de continuidade no cargo. De fato, as reações dentro da Igreja Católica foram variadas e entrou no campo da luta pela narrativa mais verdadeira. Como era de se esperar houve alinhamentos distintos: os que reconheciam estar a renúncia relacionada a uma crise aguda na Igreja e os que negavam essa relação e alegavam unicamente razões de idade e saúde. O Cardeal de São Paulo emitiu circular lida em todas as missas das paróquias da Arquidiocese na qual afirmava essa razão e desmentia as especulações das supostas crises. No Jornal oficial da Arquidiocese de 19/02/13 explicava: “As suas condições de saúde, devidas também à idade, já não lhe permitiam mais levar adiante, de maneira adequada, a grande responsabilidade de sumo pontífice”.

Portanto, se havia doença era a do próprio Papa e não da Igreja. Na construção das narrativas que vinham justificar o inédito e o discurso francamente resumido da renúncia, era, de fato, mais interessante adoecer o Papa que adoecer a igreja. A igreja estava bem como sempre deve estar, sob a guia de seus responsáveis. No subtexto: a administração da Cúria romana segue a rota da normalidade. O ex-Secretário de Estado Angelo Sodano definiu a renúncia como “um trovão em céu sereno”. A Igreja estava serena e sem crises. A renúncia não tinha razão de ser, ao menos uma razão eclesial.

Em 2011, o teólogo alemão Hans Küng havia feito um diagnóstico da Igreja católica com categorias utilizadas na saúde e concluía que a igreja se encontrava gravemente enferma (2012). Perguntava no título do livro *A Igreja tem salvação?* No capítulo primeiro falava de uma igreja *doente terminal*. A conclusão de Küng era a necessidade de uma reforma urgente do conjunto da Igreja, passando por uma reforma do papado e da Cúria romana. De fato, não obstante os escândalos vindos a público em escala crescente, a administração central da Cúria romana seguia uma rota de normalidade e buscava os meios apaziguadores de conduzir os problemas. Contudo, nesse “céu sereno” o trovão da renúncia fez um inesperado estrondo e deixou em aberto não somente as cogitações referentes às causas da decisão, como também uma conjuntura de crise: um intervalo doloroso no pontificado que exigia uma tomada de consciência dos rumos da Igreja desse dia em diante.

A narrativa oficial da Igreja sem crises não subsistiu com os desencadeamentos futuros que levaram ao novo conclave, quando os próprios cardeais foram deixando cada vez mais clara a consciência de uma crise aguda na Igreja e de que o novo Pontífice deveria assumir a árdua missão de administrá-la. Nas Congregações que antecederam o Conclave as narrativas se polarizaram em torno da crise da Igreja, de modo particular na crise da Cúria Romana, com foco no



Banco do Vaticano. Essa polarização veio a público nas discordâncias entre os Cardeais Tarcisio Bertone e João Braz de Aviz. De dentro da própria Cúria, advinham os diagnósticos divergentes.

Com efeito, a narrativa da crise se impôs não somente como discurso, mas também como fato. A cada dia ficava mais clara a necessidade de um Papa capaz de reformar a Igreja. As posições do Cardeal Bergoglio de Buenos Aires expunham as razões da crise: uma Igreja autorreferenciada. Os discursos sobre a necessidade de uma reforma urgente da Igreja expunham de modo causal a agudeza da crise da Igreja. Uma postura eclesial equivocada estava na raiz da crise; a Igreja havia esquecido sua missão, tornando-se a razão de si mesma.

O Pontificado de Francisco escancarou a crise nas palavras e nas atitudes no papa reformador (PASSOS; SOARES, 2013). Um projeto reformador foi anunciado e colocado em marcha. O que na ocasião do livro de Küng, poderia parecer mais um “exagero” do teólogo sem travas na língua foi, de fato, ratificado pelos gestos, pela programática e pela própria personalidade do novo Papa. De dentro da crise nasceu um projeto de reforma da Igreja. Hoje não restam mais dúvidas de que Bento estava relativamente bem de saúde por ter vivido por mais dez anos no emeritato e de que a Igreja vivenciara uma das mais agudas crises de sua história.

O inédito gerou o novo seguindo a lógica do *éthos* católico do avanço histórico feito na ruptura-continuidade. O catolicismo foi historicamente construído seguindo precisamente essa dinâmica de assimilação do novo sob o signo do antigo. A cada situação nova retira de suas próprias fontes os elementos capazes de encaminhar a Igreja para um patamar de superação. O papado, ponto central dessa lógica de transmissão renovada do passado a cada geração, seguiu seu curso regular e abriu uma fase inédita para a história da Igreja.

2. Uma renúncia compreensível

A reforma inédita tem seu significado nas duas ideias básicas do discurso da renúncia pronunciado por Bento XVI: idade avançada e incapacidade de governar a Igreja perante os desafios presentes. As duas realidades eram evidentes. O Papa contava com seus 86 anos e já havia sido eleito aos 78. A Igreja se encontrava perante grandes desafios. De fato, duas especulações foram construídas para cada uma das razões expostas pelo Pontífice. A idade foi associada à *doença* (embora ninguém tenha explicitado de qual doença se tratava, a começar do próprio Papa). Os *desafios* foram interpretados conspiratoriamente: como pressão de grupos políticos e econômicos interessados em um Papa manipulável. O escândalo *Vatleaks* (vazamento dos documentos secretos do Papa por parte de seu mordomo) parecia confirmar a tese. Essa versão conspiratória foi reconhecida pelo próprio Bispo emérito de Roma em fevereiro de 2021, quando explicou



que alguns amigos um tanto fanáticos acreditavam em “teorias de conspiração: alguns disseram que foi por causa do escândalo Vatileaks, outros por causa de um complô da *lobby* gay, outros ainda por causa do caso do teólogo conservador Lefebvrian Richard Williamson” (*Vatican News* de 21 de Fevereiro. Vatican.va). As reações fanáticas à renúncia trilharam caminhos ainda mais inéditos quando compuseram frentes políticas com grupos de ultradireita negacionistas da pandemia do coronavírus. E chegaram ao extremismo do cisma ao negarem a autenticidade da renúncia e, por conseguinte, a eleição de Francisco (*IHU* de 9 de Setembro de 2020).

A Igreja governada por Bento XVI já não era exatamente aquela de João Paulo II, embora haja, sem dúvidas, uma linha de continuidade entre os dois pontificados. O Papa Bento teve diante de si o que havia restado como cultura, política e estrutura eclesiásticas do longo pontificado de Wojtyła agora inserida em um novo contexto mundial, marcadamente globalizado e conectado pelas redes de informação instantânea. O Pontificado de João Paulo II havia consolidado uma cultura eclesial marcada pela estabilidade doutrinal e disciplinar (LIBANIO, 1982) e uma administração fortemente centralizada na burocracia curial romana. Contudo, essa fortaleza já não conseguia blindar política, moral e juridicamente os eclesiásticos envolvidos nos escândalos sexuais e financeiros. O final de uma percepção e de uma práxis eclesiais aut centradas se mostrava a cada dia mais real e apresentava desafios à sustentabilidade institucional da Igreja. As costumeiras soluções políticas unilaterais por parte dos aparelhos eclesiásticos da Cúria papal se mostravam ineficazes, na medida em que os escândalos vinham a público. A velha ideia de uma sociedade autossuficiente em termos políticos e jurídicos foi ruindo, na medida em que os escândalos de pedofilia eram publicados e monitorados pelas mídias e julgados pelos tribunais nos respectivos países em que eclodiam. Não faltaram membros da Cúria romana que afirmassem que os casos deveriam ser julgados somente por tribunais eclesiásticos e não civis. Se é verdade que essa Igreja já não existia, ao menos desde a perda dos Estados pontifícios, ela mostrava, agora, a sua sucumbência simbólica. Foi nesse clima de mal-estar eclesiástico e eclesial que a renúncia, de fato, ocorreu e trouxe grande impacto.

Nessa perspectiva realista de uma crise aguda vivenciada pela Igreja Católica, a renúncia de Bento XVI torna-se compreensível do ponto de vista político e deixa de ser uma simples decisão isolada de um ancião cansado. De fato, o ancião cansado ainda viveu por quase dez anos com lucidez e vigor intelectual.

As crises institucionais provocam regularmente as renúncias de líderes por carência de legitimidade, por ausência de capacidade ou por pressão política. A rotina administrativa mostra implacavelmente seu limite no epicentro mais agudo da crise. É quando somente um novo



mandatário pode salvar a instituição e seus rumos. Os golpes de estado se apresentam sempre com essa justificativa. Também os pleitos populares extemporâneos ou mesmo regulares oferecem essa saída, quase sempre por meio de viradas ideológicas nos perfis dos novos personagens eleitos.

Do ponto de vista sociológico, em uma conjuntura de crise, a rotina institucional e os líderes legítimos perdem suas capacidades de oferecer solução. As forças que compõem os poderes são, de fato, o que regularmente emperra a mudança de rumo que vai se impondo como necessária, na medida em que a crise se aprofunda. Essas se sustentam e se alimentam precisamente do que gera a crise e, por conseguinte, só podem manter seus postos e eventuais privilégios na continuidade, jamais na ruptura, a não ser por meio de um autogolpe. As crises institucionais tendem, assim, a expurgar os sujeitos do governo para salvar a instituição. A retirada de Bento XVI é politicamente compreensível como saída possível de uma crise na Igreja, envolvendo as forças consolidadas na Cúria romana. O longo pontificado de João Paulo II e sua prolongada comorbidade, contribuiu com essa aglutinação e consolidação de forças. A Cúria tornou-se uma instituição por demais autônoma e, muitas vezes, a serviço de seus membros e gestora de um projeto que transcendia os próprios controles papais. Na crise deflagrada e exposta na carne viva da Igreja não poderia haver solução da parte dos membros da Cúria e de seus aliados. Os membros do sistema curial defenderiam, naturalmente, a normalidade de seus governos e do governo geral e não lhes restaria outra saída senão aquela da continuidade política no sucessor de Bento XVI. Por conseguinte, não foi por acaso que o sucessor veio de fora desses quadros e desses alinhamentos políticos. Max Weber explica que os líderes carismáticos nascem precisamente como “força revolucionária” nas “épocas vinculadas à tradição”; nascem da “indigência” ou do “entusiasmo” e significam uma “variação na direção da consciência” e da ação “frente às formas de vida anteriores” (1997, p. 196-197). A indigência do antigo sistema e o entusiasmo pelo novo que se apresenta como solução no líder carismático parece compor o roteiro vivido na saída de Bento XVI e na eleição de Francisco (PASSOS, 2018, p. 39-43).

Se do ponto de vista sociológico a renúncia se mostra coerente e natural como saída legítima da crise, resta a pergunta – em grande medida sem resposta – pela consciência da eficácia dessa decisão da parte de Bento XVI, bem como por sua motivação teológica, teólogo profissional que era. Joseph Ratzinger era conhecedor experiente da Cúria e de seu regime de poder; sabia das possibilidades e dos limites de governo naquele contexto. Na justificativa da renúncia declarou explicitamente sua incapacidade de governar a Igreja perante os desafios por ele percebidos. Por certo, era sabedor das consequências políticas de seu gesto radical que levaria, na



sequência imediata, à busca de um sucessor capaz de conduzir a Igreja à altura das exigências do momento. Uma renúncia significava, sem dúvidas, uma denúncia indireta da necessidade de uma reforma da Igreja e, evidentemente, da Cúria romana. A saída expunha a fratura exposta do regime curial com seus homens poderosos. E como pode um teólogo do calibre e do perfil e Ratzinger renunciar à missão petrina? Por certo, foi precisamente pela segurança teológica que tomou a decisão consciente e serena. Era sabedor das possibilidades eclesiais de uma renúncia, para além da tradição vitalícia do cargo. É do significado fundamental do ministério petrino que podia brotar a decisão de declarar-se incapacitado sem qualquer escrúpulo pretensamente doutrinal ou dogmático. O pontificado vitalício não era nada mais que um costume, uma tradição consolidada, porém sem qualquer fundamento teológico. Nesse sentido, a teologia teria somado a favor da decisão burocraticamente absurda, “trovão em céu sereno”. Se na ocasião de sua eleição haviam ponderado a inconveniência de um teólogo ser Papa (MONDA, 2013, p.10-11), a renúncia pode, de fato, indicar a liberdade e a segurança de quem se orienta por princípios anteriores e superiores a um determinado ministério exercido na Igreja. O teólogo Joseph Ratzinger foi capaz de julgar Bento XVI com critérios teológicos (políticos?) e retirá-lo do pontificado sem medo e sem dramas. A Igreja é maior e continua sua missão na história com e apesar dos Papas que passam.

Não seria incorreto afirmar que Bento XV experimentou em sua rotina a prisão curial e os limites de uma gestão efetiva da Igreja dentro dessa burocracia complexa. Para geri-la não bastavam, por certo, boas ideias teológicas e capacidade de pensar a Igreja. O ex Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé trazia consigo coerência doutrinal, fidelidade à tradição e maestria teológica. Trazia também algo que entendia como missão urgente: encontrar os rumos corretos de interpretar e recepcionar o *aggiornamento* conciliar. O horizonte eclesiológico, mais amplo, profundo e fundamental que o horizonte das estruturas institucionais da Cúria romana habitou a mente e o coração do teólogo veterano que se tornara Papa já em idade avançada. No centro da crise não se encontrava um administrador eclesiástico e nem mesmo um canonista habilitado na jurisdição eclesiástica, mas um teólogo autêntico munido de referenciais doutrinários e de uma perspectiva mística. A tensão entre o carisma cristão e a instituição não passaria indiferente a essa personalidade. Se a decisão brotou dessa hermenêutica teológica da crise, trouxe, ao mesmo tempo, um significado sociológico previsível como construção de uma saída viável por dentro e do centro do sistema curial.



3. Uma renúncia exemplar

O papado foi sendo construído no decorrer da história na direção de uma crescente centralização de poder. Entre o pescador da Galileia e a figura atual do Papa interpõe uma história milenar feita de camadas que acrescentam elementos políticos e teológicos àquela compreensão original da missão delegada por Jesus de Nazaré ao seu Apóstolo. Trata-se da construção de uma imagem e de uma práxis vinculadas aos destinos da história ocidental, desde suas fontes geopolíticas e jurídicas do Império Romano. O poder das chaves do Reino dos céus foi afinando-se aos poderes temporais e conferindo ao sucessor de Pedro uma função de monarca. A história do papado torna-se, assim, inseparável dos poderes políticos que compuseram a história do poder ocidental. Vale lembrar também que aquilo que hoje se entende e se pratica como função “natural” do Papa é, na verdade, bem mais recente do que se possa imaginar. O Papa que escreve documentos, viaja como missionário, convoca Sínodos (e Concílios) para toda a Igreja, nomeia bispos e exerce uma função antes de tudo no interior da Igreja é relativamente recente. Algumas dessas funções têm pouco mais de cem anos, como observa O’Malley (2018, p. 22-38). De toda forma, estamos acostumados com uma imagem de um líder poderoso e, de um modo geral infalível, que beira a sacralidade.

Com certeza, essa imagem por demais sacralizada vem sendo desfeita nos últimos tempos. O Concílio Vaticano II já recolocou a imagem e a função do Papa em outra moldura teológica: como chefe do colégio Apostólico. Portanto, como um líder que não exerce sua função de forma autocrática, mas de forma colegiada. O jovem teólogo perito do Concílio tivera papel fundamental nas reflexões sobre a questão durante o grande Sínodo (RATZINGER, 1965, p. 763-788). O Papa João Paulo II constatou a necessidade de uma reforma do papado, de forma a conciliar a sua função de primado com novas situações presentes, na Encíclica *Ut unum sint* de 1995. A renúncia de Bento XVI deu um passo concreto nessa reforma necessária. Sem decretos e sem discursos, fez uma ruptura radical com o imaginário do papado vitalício e, por conseguinte, com o mito do poder estável, inabalável e sagrado. Dentro do imaginário predominante do superpoder papal e, além do mais, abalizado pelo dogma da infalibilidade, a saída do Papa confessadamente por incapacidade de trabalho revela a humanidade daquele que exerce a função e os limites da gestão eficaz e “infalível”. A renúncia de Bento mostrou, na prática e no silêncio, os limites de uma infalibilidade inflacionada que muitas vezes foi identificada com todas as ações papais; colocou um contrapeso no dogma de difícil digestão para os demais cristãos e, até mesmo, para muitos teólogos católicos. O recado subliminar se mostrou no gesto corajoso: o *ex cathedra* petrino não exclui os limites daquele



que ocupa a função. O gesto da renúncia refontalizou o pontificado, tão sedimentado por camadas políticas de natureza imperial e revestido de mitos de sacralidade. Pode-se dizer que as ambiguidades petrinas destacadas pelos Evangelhos se mostraram mais visíveis, revelando a humanidade do Apóstolo de hoje, a relatividade eclesial do ministério e a entrega dos destinos da Igreja tão somente ao Espírito. O Papa é mero servidor e não dono da Igreja; a função primacial acontece dentro de uma comunidade eclesial e na relação direta com a mesma; o Papa se retira e a Igreja continua; nenhum projeto eclesial é único e eterno. Numa palavra, a fragilidade é uma marca de todos os seguidores do Mestre crucificado, de todos os Apóstolos de ontem e de hoje.

Mas é necessário ressaltar o aspecto profético da decisão inédita. Ninguém saberá dizer as dores causadas por essa tomada de consciência e os dramas pessoais vivenciados por Joseph Ratzinger para tornar pública sua decisão. E permanecem desconhecidos os cálculos eclesiais e políticos de Bento XVI, na medida em que tomava consciência de seus limites e da gravidade da situação da Igreja. A decisão de permanecer poderia, por certo, ser menos exigente e “escandalosa”, já que todo Papa pode aconchegar-se na zona de conforto da Cúria e delegar a ela as tarefas para as quais se julga incapacitado. Entre o conforto da rotina institucional que prevê de modo preciso os papéis e os percursos e a ruptura desestabilizadora, escolheu a segunda via; a opção mais dolorosa e, evidentemente, mais corajosa. Bento XVI levará em seu currículo academicamente rico esse gesto profético. Foi capaz de romper com os casulos da burocracia e colocar a Igreja em primeiro lugar. O gesto indissociavelmente espiritual-político operou a possibilidade de correção radical dos rumos da Igreja, sem confrontos desgastantes com os poderes encastelados nos Dicastérios curiais. O gesto desvelou a crise da Igreja e precipitou de imediato a construção do novo. Nesse sentido, deflagrou o processo de reforma da Igreja assumido como missão pelo seu sucessor.

Bento XVI decidiu o que, em princípio e em regra, nada e ninguém lhe exigiam decidir; abdicou livremente de uma função estável e segura, sob os aspectos da doutrina, da política e da burocracia eclesial. Não se acomodou e nem se acovardou perante o que constatou como impasse e o que lhe impôs a consciência. Não terá sido simples para o homem da estabilidade doutrinária e da identidade cristã-católica decidir pela ruptura de um hábito milenar e se expor aos olhos das mídias ávidas por novidades espetaculares. O nome Bento havia indicado um retorno simbólico, também programático, às origens cristãs da Europa na figura de São Bento; carregou a afirmação implícita de uma teologia da identidade como alternativa para ler e dialogar com as mutações modernas e como parâmetro de leitura do próprio processo de *aggiornamento* eclesial desencadeado pelo Vaticano II. A renúncia se mostrou, contudo, mais alinhada à teologia do



papado do mesmo Concílio do que propriamente do Vaticano I tão marcada pela estabilidade, ao menos por uma estabilidade funcional. A teologia do mistério da Igreja conduzida pelo Espírito em meio às turbulências históricas falou mais alto que as teologias da estabilidade eclesial, da identidade e das funções institucionais. Entre a estabilidade e a renovação, apostou na renovação. Não por acaso seus “amigos fanáticos” (conservadores fanáticos) não lhe perdoam o gesto e continuam apostando na imutabilidade, inclusive afirmando fidelidade ao próprio Bento XVI que não existe mais como Pontífice.

Considerações finais

A renúncia, fim ou começo? Contra as percepções míticas do tempo estável, na história real todo fim é sempre um começo. No caso da renúncia do Papa Bento, esse encadeamento inevitável de causa e consequência se mostra de modo imediato. A renúncia foi um grande começo. Do ponto de vista político, Bento gerou Francisco e seu projeto de reforma da Igreja. A renúncia não somente exigiu um conclave para a escolha de um novo Papa conforme a regra católica, mas impactou profundamente os cardeais eleitores, do ponto de vista da consciência da situação eclesial e dos desafios exigidos para o novo Papa. A renúncia encena a saga profética em sua lógica transformadora: ao descortinar a crise, exigiu a busca do novo legítimo e a construção da solução. O gesto “arrancou e derrubou” o que Francisco veio “construir e plantar” (Jr 1, 10). A lógica profética se distingue da lógica institucional, na qual as funções são estabelecidas e exercidas para preservar o sistema e mostrá-lo como seguro, estável e perfeito. Nessa perspectiva, para os membros da estabilidade curial, a renúncia só poderia ser vista como um “trovão em céu sereno” ou como doença pessoal do renunciante e não como doença da instituição. Nada mais difícil para funcionários de uma instituição assimilar a crise e propor saídas renovadoras. A defesa da estabilidade institucional é, na verdade, defesa de postos de poder com suas benesses e status, quando não de alinhamentos externos com o *establishment* dominante das elites financeiras. Para esses, a mudança é sempre risco de perdas pessoais e, por conseguinte, necessidade de autoavaliação indesejada. Por essa razão, a renúncia e a própria figura do renunciado, ainda causam desconfortos em ambientes eclesiais, mas, sobretudo, abriram uma fase de autoavaliação sobre as estruturas eclesiais que ainda não foi concluída. O pontificado franciscano será, certamente, o tempo de transição entre um passado agônico e um novo que ainda não mostra sua fisionomia nítida.

A figura de um bispo emérito de Roma irrompeu de forma inédita no seio do catolicismo e de suas previsões legais. Embora prevista no Direito Canônico não contava com normatizações



que previssem a “função” do resignatário maior quando o Papa exerce seu poder. Nesse sentido, tem havido um visível desconforto, senão eclesial, ao menos simbólico e, muitas vezes, político na convivência do Papa com o ex-Papa. A própria denominação Papa emérito não deixa de carregar contradições, tendo em vista a expiração do pontificado no ato da renúncia. Por certo serão necessárias regras e posturas que ajudem a consolidar a realidade da renúncia como cessação do pontificado, sem qualquer resíduo de continuidade, como, por vezes, se pode observar em torno do bispo emérito de Roma, ex-Papa. A miragem dos dois Papas, muitas vezes politicamente efetiva, deverá encontrar os modos adequados de supressão, sobretudo do ponto de vista simbólico.

A Igreja Católica vive de modo mais público e generalizado as divisões que estiveram por baixo da renúncia inesperada. As políticas de reforma de Francisco têm enfrentado de modo transparente e destemido os vícios internos da Cúria romana, bem como as forças externas interessadas em controlar politicamente as posturas do Bispo de Roma em nome de domínios políticos e econômicos. Pode-se dizer que aquilo que era latente no subsolo eclesial – os escândalos de pedofilia, a corrupção e as diplomacias celebradas com os poderes ocidentais – se encontram hoje no *front* público. O carisma de Francisco conduz as reformas com raro equilíbrio e com fôlego exemplar. A Igreja Católica não foi mais a mesma.

A nova fase vivenciada pela Igreja entre a renúncia de Bento e a entrada de Francisco, ainda não revelou todo o seu significado eclesial e potencial transformador na tradição católica. O gesto da renúncia ainda produz resultados para a vida do catolicismo; pode-se dizer que se trata de uma crise em pleno curso, na forma de algo velho que se foi e de um novo que ainda não chegou plenamente. O futuro oferecerá as condições de avaliações mais justas sobre essa crise e as consequências desde então desencadeadas. Vale lembrar que o relatório sobre a corrupção do clero encomendado por Bento XVI, após o escândalo *Vatileaks*, permanece secreto e guarda, por suposto, chaves de leitura que poderão revelar aspectos importantes, senão essenciais, de tudo o que ocorreu nesse período da história da Igreja.

A figura de Bento XVI levará consigo a marca da renúncia com todos os desconfortos causados, porém com a função dessacralizadora do papado, em nome da Igreja a quem o Bispo de Roma serve e onde apascenta o rebanho em nome do Ressuscitado. Seu gesto ensinou por si mesmo o que significa ser Papa, sem honras, sem funcionalismos, sem poderes teocráticos e sem dogmas de poder vitalício. O Papa não é a Igreja, apenas seu servidor. O Papa Francisco já disse que o gesto de Bento institucionalizou na Igreja a possibilidade/necessidade da renúncia papal, quando os limites o exigirem. Bento abriu a história da Igreja para uma nova fase. Certamente a história do papado não será mais a mesma.



Referências bibliográficas

- KÜNG, Hans. *A Igreja tem salvação?* São Paulo: Paulus, 2012.
- LIBANIO, J. Batista. *A volta à grande disciplina.* São Paulo: Loyola, 1982.
- MONDA, Andrea. *Bendita humildade: o estilo simples de Joseph Ratzinger.* São Paulo: Paulinas, 2013.
- O'MALLEY, John W. *História católica para entender a Igreja de hoje.* Petrópolis: Vozes, 2021.
- PASSOS, J. Décio; SOARES, Afonso M. L. *Francisco: renasce a esperança.* São Paulo: Paulinas, 2013.
- PASSOS, J. Décio. *As reformas da Igreja Católica: posturas e processos de uma mudança em curso.* Petrópolis: Vozes, 2018.
- RATZINGER, Joseph. A colegialidade dos bispos: desenvolvimento teológico. In: BARAÚNA, Guilherme. *A Igreja do Vaticano II.* Petrópolis: Vozes, 1965.
- WEBER, Max. *Economía e sociedad.* México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- UNISINOS. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br>. Acesso em: 14 jun. 2022.
- VATICANO II. Disponível em: <https://www.vaticannews.va>. Acesso em: 14 jun. 2022.



MÍTICA E RELIGIOSIDADE EM EDGAR MORIN

ROBSON STIGAR

Resumo: O presente artigo procura analisar a relação da mítica com a religiosidade, partindo da Epistemologia da Teoria da Complexidade desenvolvida por Edgar Morin. Para chegarmos a esse entendimento, vamos analisar a mítica em Edgar Morin, entender os conceitos de mito e religiosidade no mundo atual, refletindo sobre a relação da morte com a consciência de finitude e transcendência, bem como a relação da religião com a angústia humana e, por fim, compreender o conceito de noosfera, bem como sua relação com a dimensão metafísica do ser e do cosmo.

Palavras-chave: Complexidade. Metafísica, Mito. Noosfera. Religiosidade.

Abstract: This article seeks to link Myth with Religiosity from the Epistemology of Complexity Theory developed by Edgar Morin. To reach this understanding, let's analyze Mythic in Edgar Morin, understand the concepts of myth and religiosity in the current world, reflecting on the relationship of death with the awareness of finitude and transcendence, as well as the relationship of religion with human anguish and finally understand the concept of noosphere, as well as its relationship with the metaphysical dimension of being and the cosmos.

Keywords: Complexity, Metaphysics, Myth, Noosphere, Religiosity.

Introdução

O pensamento de Morin desenvolve-se a partir da teoria da complexidade. Esta contempla, a partir de uma perspectiva transdisciplinar, os diversos saberes, a fim de produzir um conhecimento amplo e profundo da realidade analisada. Esta perspectiva metodológica, nos possibilita perceber que todos os fenômenos são dependentes e interligados. Não se pode admitir que uma realidade é simples, ou isolada, pois tudo possui uma interconexão e interdependência. Tal processo de interconexão e interdependência também ocorre entre o mito e a religiosidade.

O mito pode ser uma forma de acesso à religiosidade ou, ainda, uma maneira de expressar o religioso. Edgar Morin expõe de forma oculta a Religiosidade por meio dos mitos, da Morte, da Religião e da Noosfera, propriamente. Estes elementos formariam a Mítica de Edgar Morin. O pensamento mítico está, então, muito ligado à magia, ao desejo, ao querer que as coisas



aconteçam de um determinado modo. É a partir disso que se desenvolvem os rituais como meios de propiciar os acontecimentos desejados. Desta forma, podemos afirmar que o ritual é o mito tornado ação.

Nessa perspectiva, compreendemos Edgar Morin como um místico/racional e racional/místico. Morin afirma que o fenômeno mítico não é monopólio das religiões clássicas, que postulam a existência de Deus, mas algo presente na educação, na cultura, nos mitos, na ética, na ciência, dentre outras áreas que compõe a complexidade.

Para tal reflexão, trabalharemos com a obra *O método* como forma de fundamentar nossa tese, buscando, assim, compreender a religiosidade em Edgar Morin, bem como a relação entre a religião e a complexidade. Nessa obra, Morin procura compreender os mitos, aposta em todos os sonhos e abre-se, assim, ao religioso.

O mito e a religiosidade

No Ocidente, a Grécia Antiga foi o berço da tradição oral no que diz respeito ao ato de contar histórias mitológicas. Os mitos eram, na verdade, uma forma de conhecimento poética que estava intimamente ligada à religião da época. Esses mitos traziam consigo narrativas universais que permeiam até os dias atuais o imaginário humano. A origem do universo, a criação dos homens, seus anseios, a ira da natureza, o medo diante da morte e as mais diferentes lições foram se modificando com o passar dos séculos. Sendo o mito uma necessidade e uma produção humana ele não podia estar desaparecido das sociedades ocidentais.

O mito, entre os povos primitivos, é uma forma de se situar no mundo, isto é, de encontrar o seu lugar entre os demais seres da natureza. É um modo ingênuo, fantasioso, anterior a toda reflexão e não crítico de estabelecer algumas verdades que não só explicam parte dos fenômenos naturais ou mesmo a construção cultural, mas que dão, também, as formas da ação humana. Devemos salientar, entretanto, que, não sendo teórica, a verdade do mito não obedece à lógica nem da verdade empírica nem da verdade científica. É verdade intuída, que não necessita de provas para ser aceita.

O mito nasce do desejo de dominação do mundo, para afugentar o medo e a insegurança. O homem, à mercê das forças naturais, que são assustadoras, passa a emprestar-lhes qualidades emocionais. As coisas não são mais matéria morta, nem são independentes do sujeito que as percebe. Ao contrário, estão sempre impregnadas de qualidades e são boas ou más, amigas ou inimigas, familiares ou sobrenaturais, fascinantes e atraentes ou ameaçadoras e repelentes.



Assim, o homem se move dentro de um mundo animado por forças que ele precisa agradar para que haja caça abundante, para que a terra seja fértil, para que a tribo ou grupo seja protegido, para que as crianças nasçam e os mortos possam ir em paz.

O mito tinha a função de organizar o cosmos, dá-lhe um sentido, dá um significado à vida que parece olhar os homens de forma indiferente. Segundo Morin (1988), temos que observar o mito como parte integrante de um sistema e, portanto, como tendo uma função particular a desempenhar para o todo sistêmico.

Eco (1970) destaca que há uma invenção cultural do que se realiza como processo de simbolização e encantamento do mundo, seja na forma de imanência do sobrenatural no natural, seja na transcendência do sobrenatural. O sagrado dá significação ao espaço, ao tempo e aos seres que neles nascem, vivem e morrem. A passagem do sagrado à religião determina as finalidades principais da experiência religiosa e da instituição social religiosa.

A respeito do mito, Morin afirma que este tem a capacidade de exprimir virtualidades humanas que não chegam à sua realização prática, mas apenas fantástica (MORIN, 1997, p. 95), sendo, ainda, “a irrupção do cosmo no homem, é o cosmomorfismo” (MORIN, 1997, p. 96).

Os mitos também implicam o antropomorfismo; as ‘fábulas’ em que animais, plantas e coisas têm sentimentos humanos, se comportam como humanos e exprimem desejos humanos. Assim, Morin descreve os mitos como narrativas recebidas como verdadeiras que comportam infinitas metamorfoses (como a passagem de um estado humano a um estado animal, vegetal o mineral e vice-versa), assim como a presença e o poder dos “duplos”, espíritos, deuses (MORIN, 2002, p. 42).

Além dos mitos cosmogônicos e antropomórficos, há outros tipos de mitos: o mito teológico, onde se relata o nascimento de deuses, os seus matrimônios e genealogias; o mito antropogônico, onde se apresenta a criação do homem; o mito cultural, onde se narram as atividades de heróis míticos que melhoraram a vida dos homens; o mito etiológico, onde se pesquisam as causas de certas tradições e de nomes de coisas ou de lugares; o mito naturalista, onde se justificam miticamente os fenômenos naturais; o mito moral, onde se relata as lutas entre o bem e o mal, entre forças ou elementos contrários; o mito escatológico, onde se descreve o futuro, o homem após a morte e o fim do mundo. Todos estes mitos atuam de forma profunda no ser humano, fornecem-lhe uma cosmogonia e uma cosmovisão, fornecem-lhe também um campo simbólico e um universo significante a partir do qual o grupo pode comunicar e coexistir e o indivíduo pode agir e pensar.



Segundo Carvalho (2009), Morin sinaliza a necessidade de civilizar as ideias, para que seja possível reorganizar o processo de conhecimento, dando, assim, um novo sentido à tríade indivíduo-sociedade-espécie. Destaca que a sociedade, cultura, cerebralização são verso e reverso do processo da humanização. A copresença das múltiplas expressões do imaginário e do real, da subjetividade e da objetividade, da razão e da desrazão dão corpo e sintonia às diversificações complexas, frutos de um processo histórico (CARVALHO, 2009, p. 7).

Edgar Morin apresenta o surgimento do *homo sapiens*, sinalizando para o processo de emergência desse ser complexo que se diferencia dos outros homínídeos e que virá a constituir o que chamamos de espécie humana. Refere-se com muita clareza ao papel da construção dessas estruturas de pensamento imaginativas que nascem como uma forma de resposta à consciência de suas próprias limitações quando o ser humano se depara com sua mortalidade (CONTRERA, 2002, p. 4).

Segundo Amorim (2003), na compreensão da realidade e no fenômeno da morte a racionalidade e afetividade se reencontram. Morin afirma que o homem irá considerar racionalmente e sentimentalmente a realidade que o cerca. O sentimento de realidade “dá substância e consistência não apenas aos objetos físicos e aos seres biológicos, mas também a entidades como família, pátria, povo, partido e, claro, deuses, espíritos, ideias, as quais dotadas de vida plena, retornam imperiosamente para dar plenitude à própria realidade” (MORIN, 2002, p. 121). Assim, estabelece-se uma cocriação da realidade a partir da razão e do Sentimento.

O ser humano lança mão de recursos de linguagem, cognitivos; sistemas de organização espaço-temporais por meio dos quais a pessoa humana vai organizando a realidade assimilada, especialmente significativos na medida em que são maneiras de organizar, através de uma ação imaginativa, questões que se apresentam especialmente angustiantes e geradoras de ansiedade no homem (CONTRERA, 2002, p. 6).

Assim, o pensamento mítico nasce como resultado da formação de estruturas cognitivas (narrativas, histórias) que possibilitem uma nova organização dos dados limitadores e angustiantes da realidade, uma nova organização que se dá na realidade imaginada.

Assim sendo, o ser humano, inicialmente, desenvolve uma imensa capacidade imaginativa como uma forma de controlar uma situação de crise real e objetiva, utilizando, para esse controle, sua capacidade de criar uma outra realidade: a realidade da imaginação, da arte, do universo representado, da linguagem. Essa ansiedade é entendida como decorrente e, ao mesmo tempo, agravante do surgimento de uma tomada de consciência do eu, da consciência de que somos



entidades separadas do mundo na medida em que não somos mais inconscientemente ligados ao ambiente e às outras pessoas.

Para Morin (1998), essa ansiedade é produto e também produtora da hipercomplexidade, do *homo sapiens-demens*. Ela vai estimular a curiosidade e a pesquisa errante em todos os sentidos, da verdade que explica, da certeza que se esquiva, da felicidade que é devida, e esta pesquisa vai assumir uma dimensão espantosa. Vai estimular e alimentar os mitos, as magias, as religiões, que contrabalançam a demasiadamente grande incerteza do tempo, a demasiadamente grande angústia da morte.

No processo de representação do mundo, a pessoa humana transforma a realidade. Esse ato em si tem como objetivo primeiro sua necessidade primitiva de se apropriar e, de alguma maneira, “controlar” a situação, apaziguando sua angústia, de modo a tornar possível sua sobrevivência (CONTRERA, 2002, p. 8).

Dessa forma, criar, representar, contar histórias não é algo reservado aos artistas, trata-se uma atividade que nasce com o próprio ser humano, uma necessidade de sobrevivência. Tornando-se um ser “imaginante”, o espaço do seu imaginário acaba servindo como o palco da elaboração de muitos conflitos e crises antes insolúveis. Os mitos são vistos como realidades psicológicas que vivem em nosso inconsciente coletivo e que precisam passar de uma pessoa para outra para continuar existindo.

Edgar Morin lembra que a cultura é formada por um complexo de normas, símbolos, mitos e imagens que influenciam o indivíduo, adentrando seu íntimo e norteados instintos e emoções, bem como a educação. “Esta penetração se efetua segundo trocas mentais de projeção e de identificação polarizadas nos símbolos, mitos e imagens da cultura como nas personalidades míticas ou reais que encarnam os valores (os ancestrais, os heróis, os deuses)” (MORIN, 1977, p. 15).

Mas o que faz com que essas lendas, mitos e contos façam parte do imaginário humano? Seria uma complementariedade? Para Edgar Morin, o imaginário é

o além multiforme e multidimensional de nossas vidas, no qual se banham igualmente nossas vidas. É o infinito jorro virtual que acompanha o que é atual, isto é, singular, limitado e finito no tempo e no espaço. É a estrutura antagonista e complementar daquilo que chamamos real, e sem a qual, sem dúvida, não haveria o real para o homem, ou antes, não haveria realidade humana (MORIN, 1977, p. 80).

Morin (1977) explica que as grandes mitologias contêm, misturadas, diferentes virtudes e níveis do imaginário, mas cada uma possui sua estrutura própria e cada cultura orienta as relações



entre o ser humano e o imaginário, bem como o imaginário e a vida real. No imaginário, habita o duplo, a imagem-reflexo, que dá forma e fisionomia aos nossos sonhos, desejos, aspirações, necessidades, angústias e temores. Quando essas características estão presentes num personagem de uma história, os mesmos ganham vida para os homens através da verossimilhança.

Assim, o sacrifício de um ser inocente e puro, como o cordeiro místico do cristianismo ou a jovem virgem da tragédia grega, possui virtudes purificadoras. As verdades presentes no subtexto falam diretamente com as questões existenciais que permeiam a existência humana, mesmo quando recalcadas, causando uma empatia pelo personagem e história da qual ele faz parte (MORIN, 1977, p. 82).

Entretanto, para que haja essa identificação, harmonia, coesão e a plena funcionalidade desses mecanismos, faz-se necessário um equilíbrio entre a idealização e o realismo, ou seja, imaginário e a vida real devem estar articulados, em consonância, isto é, em sintonia, promovendo uma interação mútua entre as partes, a fim de garantir a integralidade das partes, bem como o funcionamento dos sistemas e, conseqüentemente, a complexidade da vida.

A morte e a consciência da finitude e da transcendência

A morte também é tida como um mito. Segundo Carvalho (2009), a reforma da morte idealizada por Morin, em 1951, exige que a inevitabilidade da mortalidade e o sonho da imortalidade produzidos a partir do iluminismo sejam substituídos pela ambiguidade da mortalidade, condição indeterminada na qual o momento final de qualquer ser vivo não é visto como exclusão, solidão, abandono, degradação, mas como sintoma de transformação, mutação, metamorfose para outros estados do ser.

A consciência da morte por parte dos homens irá desencadear um traumatismo da morte, que levará à busca por uma adaptação a essa realidade, que encontrará seus fins na crença na imortalidade. A consciência de morte, o horror à morte e a crença na imortalidade formarão o que Morin chamará de “triplo dado antropológico” (MORIN, 1988, p. 33).

Para Morin (1998), é impossível conhecer o homem sem lhe estudar a morte, porque, talvez mais do que na vida, é na morte que o homem exprime o que a vida tem de mais fundamental. Por isso, parece indispensável integrar a reflexão sobre a morte no estudo da antropologia, dada a incompletude do conhecimento do homem. Assim sendo, Edgar Morin procura integrar a morte nos parâmetros da reflexão antropológica. Tudo nos indica que o *Homo sapiens* é atingido pela morte como uma catástrofe irremediável, que vai trazer consigo uma ansiedade específica,



uma angústia, medo da morte, que a presença da morte passa a ser um problema vivo em sua vida. Tudo indica que esse homem não só recusa essa morte, mas que a rejeita, transpõe e resolvendo, no mito e na magia.

Um exemplo antropomórfico presente na crença dos *dayaks* de Bornéus, para os quais é:

no dia dos funerais que o duplo parte num barco para seu reino. O navio vai correndo em meio aos obstáculos. Os espectadores, ofegantes, seguem as peripécias da viagem; subitamente, explode o entusiasmo: “Ele está salvo! Chegou à cidade dos mortos!”. Durante sete gerações o duplo ficará na cidade de ouro, onde morrerá e renascerá, depois voltará para a terra. Entrará num cogumelo ou numa fruta. Que o coma uma mulher, e ele renascerá criança. Que o coma um animal, e ele renascerá animal (HERTZ apud MORIN, 1997, p. 110).

No entender de Morin, o mito como o dos *dayaks*, por exemplo, “nasce de alguma coisa muito profunda no espírito humano. É inflamado pelo mistério da existência e pelo abismo da morte” (MORIN, 2002, p. 43). Assim, a dialógica entre racionalidade, afetividade e mito ocorre no momento em que o homo *sapiens/demens*, diante da realidade da morte, confronta o respeito por essa realidade e sua tendência de negá-la. É nesse momento que o mito surge para torná-la suportável (AMORIM, 2003, p. 4).

É na ação humana diante deste fenômeno da morte é que “descobrimos, portanto, que imagem, mito, rito e magia são fenômenos fundamentais, ligados ao aparecimento do homem imaginário” (MORIN, 1979, p. 108).

A partir das sepulturas do homem Neandertal verifica-se “a novidade que o sapiens traz ao mundo [encontrada] naquilo que até o presente fora considerado epifenomenal ou ridiculamente considerado indício de espiritualidade: na sepultura e na pintura” (MORIN, 1979, p. 101).

Empiricamente, a existência dos mitos é incontestável. Contudo, diante do trauma mental vivenciado, surgem os mitos de uma vida além da morte para aliviar o trauma: a morte provoca um tal pavor que ela se nega, desvia-se e supera-se nos mitos em que o indivíduo sobrevive como espectro ou duplo ou renasce como humano ou animal. A recusa da morte alimenta os mitos arcaicos da sobrevivência e do renascimento, além das concepções históricas da ressurreição (religião da salvação) (MORIN, 2002, p. 46).



Quando o homem julga olhá-la, na verdade fixa o olhar em si mesmo, contudo não compreende que “o mistério primordial era, não a morte, mas sua atitude em face da morte”, uma atitude de reflexão sobre a vida e a morte (MORIN, 1997, p. 19). Segundo Amorim (2003), quando a compreensão é voltada para as atitudes deste homem diante da morte expressas nos túmulos e pinturas antigas, estamos batendo “nas portas do homem antes de bater nas portas da morte” (MORIN, 1997, p. 19), sendo possível “descobrir as paixões profundas do homem diante da morte [e] considerar o mito em sua humanidade” (MORIN, 1997, p. 19).

Morin menciona sobre a existência de uma relação da magia com outros elementos presentes na pintura do homem Neandertal. Seria um “elo entre imagem, o imaginário, a magia, o rito” (MORIN, 1979, p. 107) desenvolvido pelo Rito. O rito será a expressão prática na busca de obter as respostas desejadas do meio exterior, agindo sobre os Mitos, em outras palavras o Rito atualiza o Mito.

Morin observou a partir dos túmulos neandertalenses bem mais do que um comportamento que visava proteger os vivos da decomposição do cadáver. Ele constatou determinadas crenças sobre o fenômeno da morte:

O morto encontra-se numa posição fetal (o que sugere uma crença na sua renascença), por vezes até deitado sobre uma cama de flores, conforme o indicam os vestígios de pólen numa sepultura neandertalense descoberta no Iraque (o que sugere uma cerimônia fúnebre); os ossos, por vezes, estão pincelados com ocre (o que sugere um funeral após o consumo canibalismo, seja um segundo funeral após a decomposição do cadáver); há pedras que protegem os despojos e, mais tarde, armas e alimento acompanham o morto (o que sugere a sobrevivência do morto sob forma de espectro corporal com as mesmas necessidades dos vivos) (MORIN, 1979, p. 101-102).

Neste texto, Morin descreve o que caracteriza como as duas concepções primeiras e universais sobre a morte a se cristalizar na humanidade, através das quais o ser humano e a humanidade em si recusam o caráter terminal da morte.

O *homo sapiens* organiza um aparelho mitológico-mágico para defrontar a morte. As duas crenças (morte-renascimento por transmigração e morte-sobrevivência do duplo), etnologicamente universais [...] em geral se encontram ligadas uma à outra. A crença nos espíritos (duplos) se integra frequentemente num vasto ciclo de renascimentos do antepassado em recém-nascido (MORIN, 1997, p. 109).



Para Amorin (2003), Morin apresenta o mitológico e o mágico que acrescentam a informação de que, “por outro lado, a originalidade humana manifesta-se na explosão da mitologia e da magia, denunciadas pela ciência como irracionalidade” (MORIN, 2002, p. 41).

Diante das múltiplas dimensões do *homo complexus*, Morin reconhece o imaginário e o mito, afirmando: “Tão importantes quanto a técnica para a humanidade são a criação de um universo imaginário e a multiplicação dos mitos” (MORIN, 2002, p. 41). O imaginário humano age sobre a realidade que, em algumas situações, é tomada pelo limite do mundo físico, material. Morin (2002, p. 132) afirma que “da mesma forma que necessita de afetividade, a realidade precisa do imaginário para ganhar consistência”.

Morin reconhece que os seres e coisas do mundo exterior podem invadir o espírito/mente (*mind*) (MORIN, 2002, p. 282) humano, assim como as imagens mentais invadem o mundo exterior e “é nessa confusão e para vencer essa confusão que se constroem o mito e a magia, isto é, uma organização ideológica e prática da ligação imaginária com o mundo” (MORIN, 1979, p. 108).

Nesta perspectiva, segundo Amorim (2003), a religião, “fenômeno histórico saído do desenvolvimento institucional e mitológico da magia” (MORIN, 1979, p. 147), colaborará no compromisso mágico-religioso do *homo imaginarius* com a realidade interior e exterior que, em muitos casos, lhe traz angústia. Um compromisso não só com o meio ambiente exterior, mas também com as forças noológicas, ou seja, um compromisso interno, no interior do espírito humano, com suas próprias fantasias, sua própria desordem, sua própria *hibris*, suas próprias contradições, sua própria natureza crítica (MORIN, 1979, p. 148).

Assim sendo, observa-se que a dimensão empírica do humano se encontra entrelaçada com a dimensão imaginária e/ou religiosa. A materialidade do mundo passa a ser assimilada pelo *homo empiricus* e transformada pelo *homo imaginarius*. A morte apresenta-se como algo real, um fato incontestável e empiricamente comprovado. No entanto, a definição do ser vivo como aquele que “nasce, cresce, reproduz e morre” não basta diante da angústia gerada pelo fenômeno da morte.

A negação da transcendência não nasce da objetividade de nenhuma ciência e nem da necessidade de se articular uma convivência pacífica entre os seres humanos, mas da arrogância de alguns humanos, que, considerando-se autosuficientes, querem emplacar no universo um sentido que nasce da decisão e teimosia deles mesmos e, por isso, um sentido sempre carente de fundamentação. Neste contexto, as palavras do papa fazem eco ao sentimento de pessoas de diferentes religiões (SANCHES, 2001, p. 31).



Segundo Morin (1999, p. 35), “qualquer que seja a cultura, o ser humano produz duas linguagens a partir de sua língua”, de onde derivam os estados prosaico e poético. Estes desenvolvem, respectivamente, uma comunicação, um diálogo, por meio de uma linguagem racional, empírica, prática, técnica; outra, simbólica, mítica, mágica. A primeira tende a precisar, denotar, definir, apoia-se sobre a lógica e ensaia objetivar o que ela mesma expressa. A segunda utiliza mais a conotação, a analogia, a metáfora, ou seja, esse halo de significações que circunda cada palavra, cada enunciado e que ensaia traduzir a verdade da subjetividade (MORIN, 1999, p. 35).

As concepções universais sobre a morte apresentadas por Morin (duplo e morte-renascimento) e que estarão na gênese das crenças posteriores, podem ser apresentadas como mito, não com o objetivo de enredá-los para uma determinada religião, mas como possibilidades para que pensem sobre este dado empírico supracitado numa perspectiva cultural e religiosa (AMORIN, 2003, p. 6).

Temos de abandonar a visão hipostasiada, sublimada da alma e do espírito. Temos de abandonar a visão na qual o corpo é o modo coisificado pelo qual representamos a nós mesmos o se físico do vivo. Corpo e espírito devem ser relativizados um e outro, um pelo outro. Um e outro são inseparáveis, nem um nem outro são o primeiro (MORIN, 1980, p. 270).

Nesse caso, o imaginário seria uma forma de suprir necessidades psicoemocionais do ser humano. A inconformidade humana diante da morte a torna insuportável, embora seja uma “realidade biológica do ser humano que é mortal como todos os seres vivos” (MORIN, 1997, p. 34).

A religião e a angústia humana

A religião reserva um espaço à discussão ao transcendental, ao sagrado, em uma tentativa de abarcar o enfoque envolto de tênues ligações ao sentido da vida como também do papel do ser humano nesse processo. Dessa maneira, entendemos que a abordagem de Edgar Morin, o pensamento complexo, irá nos fornecer subsídios para essa possibilidade de aproximação com o religioso (LABORDE, 2006, p. 3).

A questão da religião é apresentada por Morin a partir da definição freudiana como “neurose obsessional da humanidade” (FREUD apud MORIN, 1979, p. 146), que “alivia o indivíduo de sua angústia fazendo-lhe suportar um peso enorme de rituais, de práticas, de obrigações, de adorações e de sacrifícios” (MORIN, 2002, p. 143).



Outra forma que o ser humano tem como estratégia humana para suportar a crueldade da realidade é a religiosidade, na qual o próprio homem estabelece um compromisso “que se obtém mobilizando o mito para encontrar o reconforto sobrenatural” e, neste caso, “a poesia para viver plenamente a realidade, mesmo superando o horror” (MORIN, 2002, p. 142-143).

Em outras palavras, elaboramos uma estratégia para atenuar os efeitos da morte, pois não acredita que ela seja o fim, o aniquilamento de sua “alma gentil”. Uma vez separados pela morte, serão (re)aproximados por ela, confiança firmada a partir da crença num além, um céu para onde a alma dirigiu-se para ali habitar eternamente, sua nova morada, de forma que a morte se apresenta como saída ou solução e não um fim.

A partir desta relação, a pessoa humana percebe sua própria contingência, mas também seu sentido transcendente, percebe sua precariedade, mas também seu valor infinito, percebe-se imperfeita, mas impelida à perfeição. O ser humano sente que conhece e é conhecido pelo Absoluto, sente que envolve e é envolvido pelo Transcendente, sente, enfim, que é parte consciente dessa realidade transcendente e absoluta e, portanto, eterna, e assim sente que foi chamado à existência exatamente para essa relação, para esse fim (SANCHES, 2001, p. 31).

Para Morin, precisamos (re)integrar a dimensão prosaica e poético ao ser humano, desenvolvendo de forma harmoniosa e complementar. O referido estado poético é também produzido “pela dança, pelo canto, pelo culto, pelas cerimônias e, evidentemente, pelo poema” (MORIN, 1999, p. 40).

Ao vivenciar o estado poético, as sensações podem ser ampliadas e os sentimentos captados em profundidade diante da perspectiva de que se vive o estado poético como alegria, embriaguez, festa, gozo, volúpia, delícia, deslumbramento, fervor, fascínio, satisfação, encantamento, adoração, comunhão, entusiasmo, exaltação, êxtase (MORIN, 2002, p. 136).

Ao sonhar, cantar, amar, rezar, o homem habita poeticamente a Terra, “o estado poético [encontra-se] ligado a finalidades amorosas ou fraternais, mas ele é em si mesmo o seu próprio fim” (MORIN, 2002, p. 148).

Há o caminho dos rituais, cerimônias, cultos; pela fé e pelo rito, a religião constitui uma experiência poética de comunhão com o ser supremo ou com as potências cósmicas. O sentimento do sagrado, transe que transborda além da esfera religiosa, é um “elemento da estrutura da consciência” (Mircea Eliade). Segundo Amorim (2003), característico das mais fortes emoções poéticas (MORIN, 2002, p. 149).



Dessa forma, Morin acredita que o homem pode chegar à verdadeira vida, a poética, uma vez que “viver poeticamente é viver para viver” (MORIN, 2002, p. 150), convertendo o estado segundo num estado primeiro. O estado poético alimenta o humano que vive “de alternância de prosa e de poesia, em que a privação de poesia é tão fatal quanto a privação de pão” (MORIN, 2002, p. 141).

Nessa perspectiva, o ser humano não tem a dimensão lúdica subtraída no seu processo de desenvolvimento. A questão da existência complementar do lúdico expande-se, deste modo. A concepção moriniana sobre o imaginário do homem coloca-o como cocriador de uma realidade semi-imaginária, na qual efetuará a elaboração de seus mitos (MORIN, 2002, p. 145).

Dessa forma, o sentido da vida pode não ser religioso, mas será sempre transcendente, será sempre algo que o ser humano precisa, mas não encontra em si próprio, pelo menos naquilo que ele conhece de si mesmo. Frente ao sentido último, o ser humano sente-se como um sistema aberto, que só se completa pela existência de um outro sistema, no mínimo diferente dele e, por isto, transcendente (SANCHES, 2001, p. 30).

O sentido transcendente não precisa ser visto como existindo fora do ser humano, pois transcender pode ser o reencontro do ser humano consigo mesmo, o mergulho na sua própria interioridade, o resgate da sua dignidade. Transcendente entendido não como fuga para fora do mundo, mas como abertura para conectar-se com uma realidade mais ampla. Transcendência humana é o ser humano em seu universo, pensado a partir da abertura para o divino. Diante disso, pode-se dizer que é uma transcendência imanente, algo mais que humano, mas plenamente humano. (SANCHES, 2001, p. 31).

A religiosidade e a espiritualidade são entendidas como elemento pertencente ao imaginário humano, sendo entendida como algo da dimensão psicológica do ser humano no inconsciente coletivo. Morin considera a religião como sistema cultural, onde se permite refletir a respeito da relação dialógica entre espírito e cérebro, perpassada pelos mitos, realizando um diálogo com o pensamento complexo e a questão do sagrado (LABORDE, 2006, p. 11).

A religião assume o significado “de aquilo que liga”, mais precisamente “aquilo que liga o ser humano ao sagrado”, que, na maioria das vezes, está associada à ideia de deus. Entretanto, a religião, para Morin, não é um termo relacionado apenas às questões de conteúdo divino. Ele a toma no sentido minimal de “religar” os humanos entre si.

A religião definida por Morin não possui revelação nem dogmas, seria uma religião apenas do amor.



Uma religião sem revelação (como o budismo), uma religião de amor (como o cristianismo), de comiseração (como o budismo), mas na qual não haveria, nem salvação por imortalidade/ressurreição do eu nem libertação por absorção do eu. Seria uma religião sem providência, sem futuro radioso, mas que nos ligaria solidariamente uns aos outros na Aventura desconhecida. Seria uma religião terrena, não supraterebre, e não de salvação terrestre. Contudo, seria uma religião de salvaguarda, de salvamento, de libertação, de fraternidade. Seria uma religião, como qualquer religião, com fé, mas, ao contrário das outras religiões que substituem a dúvida pelo fanatismo, ela reconheceria no seu seio a dúvida e dialogaria com ela. Seria uma religião que assumiria a incerteza. Seria uma religião aberta sobre o abismo (MORIN, 2002, p. 150).

Esta perspectiva religiosa de Morin opõe-se às religiões de salvação celeste e salvação terrestre (marxismo), descrê numa realidade transcendente, sobrenatural, supraterebre e de salvação terrestre onde teríamos a consciência presente.

Como os deuses, as ideias são seres desenfreados; escapam rapidamente ao controle dos espíritos, apoderam-se dos povos e desenvolvem fabulosa energia histórica. Como pode acontecer de darmos vida a seres de espírito, que lhes ofereçamos, depois nossas vidas e que eles acabem por se apoderar delas? [...] As ideias são ainda mais teimosas e os fatos quebram-se contra elas com mais frequência do que elas quebram contra eles (MORIN, 2001, p. 148-149).

Morin negará este caráter transcendental, valorizando o imanente, ou seja, a dimensão concreta empírica da realidade, visando a “operar nos nossos espíritos a religação entre os humanos, a qual por si mesma estimula a vontade de ligar os problemas uns aos outros” (MORIN, 2001, p. 150).

A religião envolve o indivíduo explicando-lhe a natureza e o significado do universo, encaminha-o para uma elucidação a respeito do papel e o propósito do indivíduo no universo, possibilita uma compreensão em torno das limitações, entendimentos e terrores da humanidade.

Desde os primeiros tempos, o ser humano tem consciência da morte, a reconhece como um fato. Juntamente com esse reconhecimento vem também o horror a ela, que percorrerá toda a história da humanidade. O ser humano sente que é limitado e reconhece, mesmo que inconscientemente, que tem medo de morrer (MORIN, 1988, p. 20).



O ser humano teme a morte porque, com ela, ele perde a sua individualidade; por isso, quanto mais próximo for o morto, maior será a dor. Essa perda da individualidade resulta do que Morin chama de “traumatismo da morte”, que, juntamente com a consciência da morte e a crença na imortalidade, formam o triplo dado antropológico. É a partir desta surge a religiosidade.

Assim, a religião, para ser verdadeira, deve sempre agregar tanto a mente quanto a vontade. E, nesse sentido, identificam-se elementos que encaminham a uma simbologia constantemente presente na esfera religiosa: doutrina/método, teoria/prática, dogma/sacramento e unidade/união. Tais elementos já se apresentam em um contexto dialógico visando a uma “ligação” à problemática da complexidade (LABORDE, 2006, p. 16).

Para Amorim (2003), não ter a experiência do *homo metafisicus* não significa necessariamente que essa dimensão não exista.

No pensamento moriniano a inexistência dessa dimensão do homem está sendo justificada pela existência e exigências noológicas das ideias que possibilitam uma relação de “possessão” com as crenças internas do espírito humano, do seu imaginário sobre os seres do espírito (MORIN, 1991, p. 105-106).

Embora sejamos levados a acreditar, por essa experiência, que Morin aceite o *homo metafisicus*, diante da teoria da complexidade, verificamos que a possessão dos deuses constitui, para ele, uma existência materializada a partir da fé, que “dá ser e existência à criatura imaginária, a qual passa a ter força para fazer com que cresça em si um corno sobrenatural” (MORIN, 1991, p. 105).

Esse momento foi, para mim a experiência existencial decisiva da presença viva dos espíritos ou deuses. Podia finalmente dar-me conta de que todos os deuses existem, que existem realmente para os seus fiéis, embora não existam fora da comunidade dos crentes. Surgidos como ectoplasmas coletivos dos espíritos/cérebros humanos, os deuses tornam-se individualidades, cada uma dotada do seu princípio de identidade, da sua psicologia, da sua corporalidade própria. Têm uma existência viva, embora não sejam constituídos por matéria núcleo-proteica nos neurônios dos seus fiéis). Agem, intervêm, perguntam, ouvem. Estão realmente presentes nas cerimônias religiosas, e, nos ritos como o do vodu ou do candomblé, eles encarnam-se, falam, exigem (MORIN, 1991, p. 106).



Sobre a existência dos *deuses*, Morin compreende que esses *deuses* são produtos da dimensão imaginária do ser humano, seja consciente ou inconsciente, sendo entendido novamente como algo emocional, psicológico ou, até mesmo, algo do inconsciente coletivo presente na sociedade desde os primórdios e se faz presente no ser humano.

São criados pelas interações entre os espíritos de uma comunidade crente e que tem uma existência completamente real e completamente objetiva; não tem com certeza a mesma objetividade que uma mesa ou uma cadeira, mas tem uma objetividade real na medida em que se acredita neles (MORIN, 1991, p. 29).

A vida de tais deuses dependeria da existência de fiéis que elaboram suas crenças, estes deuses não existiriam sem os humanos que os protegem: eis a restrição que é necessária fazer à sua existência. No limite, esta mesa pode continuar a existir depois da nossa vida, do nosso aniquilamento, mesmo que deixe de ter a função de mesa. Mas os deuses morrerão todos quando nós deixarmos de existir. É este o seu tipo de existência (MORIN, 1991, p. 29).

No sentido religioso, o ser humano interage com o sentido último e absoluto da existência, deixa-se moldar por ele, passa a viver em função dele e dele recebe a consciência do próprio valor. Esse sentido último é, para o ser humano, uma realidade dinâmica e contínua, pois é o diálogo com o Transcendente, com o Absoluto, com o inesgotável sentido de tudo o que existe. É na relação do humano com o absoluto que sua dignidade é afirmada, uma dignidade que fala do humano frente ao Transcendente, e não do humano por si só (SANCHES, 2001, p. 33).

Morin apresenta que o renascimento do morto é uma crença universal dos povos arcaicos e que ainda está presente na humanidade contemporânea, seja através da ressurreição ou da reencarnação. Esse fato representa uma forma de acreditar na própria imortalidade do *Ente* ou até mesmo medo da infinitude da alma, bem como na incompletude do ser humano. Sendo assim, Morin afirma que “Toda essa gama de práticas, no decurso das cerimônias funerárias, visa iniciar o morto para sua vida póstuma, e garantir-lhe a passagem, seja ela para o novo nascimento, seja então para a vida particular” (MORIN, 1997, p. 119).

Negar o chamado à transcendência é negar o sentido da vida da grande maioria das pessoas que habitam e habitaram este planeta. Negar essa atração transcendente é negar a explicação de um tão grande número de fatos históricos, de um tão grande número de instituições sociais. A negação da transcendência humana só se justifica para aqueles que negam o sentido da própria vida (SANCHES, 2001, p. 35).



A noosfera e a dimensão metafísica do ser e do cosmo

O termo *noosfera* vem do grego (*noos*: mente e *sphera*: corpo), é uma expressão que representa a camada psíquica nascida da *noogênese* que cresce e envolve nosso planeta acima da Biosfera. A Noosfera, portanto, é o resultado da noogênese.

O termo *noogenese*, segundo Laborde (2006), é uma camada mais madura, em crescimento e definitiva, estabelecida pelo conjunto do pensamento do ser humano (*Homo Sapiens*). Ela está aberta a todas as transformações sutis, desde o estado primitivo até a abrangência de todo o conhecimento humano, às ideias e às tecnologias cada vez mais complexas, ou seja, uma vez que abriga toda a consciência planetária.

O termo “Noogênese” (do grego *noos*: mente - alma, espírito, pensamento, consciência – e *gênese*: origem – formação, criação, como a criação do mundo), é uma expressão que indica o ato da criação de qualquer coisa relacionada ao psíquico (MORIN, 2000, p. 23).

A *noosfera* é este mundo buliçoso povoado por entidades “viventes” (MORIN, 1991a, p. 99), sendo povoado pelas ideias, deuses, entidades produzidas e alimentadas pelo espírito humano na cultura, situação que é diferente da noologia.

A realidade que circunda a noosfera apresenta uma compreensão metafísica que não pode ser descartada junto à complexidade e, para tanto, se faz necessária a visualização do lugar reservado à religião na hermenêutica da complexidade. Assim, a partir de uma proposta transdisciplinar, torna-se mais coesa a análise que se pretende enfocar o reconhecimento, ou melhor, a possibilidade de galgar um espaço que inclua a religião nessa realidade da noosfera (LABORDE, 2006, p. 09).

Para Laborde (2006), no que tange ao reconhecimento da noosfera, há dois espaços: a super-realidade e a sub-realidade. A super-realidade refere-se à dimensão que abarca as coisas voltadas ao espírito, no sentido de produção e instrumentalização do conhecimento, para fins de imputar às “ideias” sua tenaz compreensão. A sub-realidade se atém à realidade do indivíduo na sua esfera cultural e social (MORIN, 2001, p. 47). O território da noosfera é repleto, em sua essência, de matéria de natureza espiritual, denotando uma compreensão em torno de uma concepção metafísica que agrega e pressupõe valores sobre deus/mito/ideia. A noosfera reconhece essa atitude por transdisciplinaridade.

A noosfera não é apenas o meio condutor/mensageiro do conhecimento humano. Produz, também, o efeito de um nevoeiro, de tela entre o mundo cultural, que avança cercado de



nuvens, e o mundo da vida. Assim, reencontramos um paradoxo maior já enfrentado: o que nos faz comunicar é, ao mesmo tempo, o que nos impede de comunicar (MORIN, 2001, p. 141).

Assim, a essência desse equilíbrio entre super e sub-realidade denota a realidade presente na noosfera que em seu axioma repousa o pensamento complexo. Nesse sentido, Edgar Morin revela a complexidade como um desafio a enfrentar ao redor das questões presentes na vida humana.

Para Edgar Morin, os mitos, ídolos, santos e outros seres imaginários são seres da noosfera, pois têm existência própria. A noosfera vem a se constituir na relação dicotômica e conjunta de autonomia e dependência da vida no pensamento; a noologia estabelece as relações entre a linguagem e a lógica, sua complexidade. O espaço salvaguardado à religião no ambiente noosférico só é possível porque revela uma dimensão que pretende em seu teor versar sobre uma possibilidade de restaurar na realidade religiosa uma relação com o cotidiano e com as possíveis investigações na ciência.

Há, ainda, na noosfera uma relação intensa entre o simbólico, representado pela noção de espírito, e pela condição do ser humano vinculado à cultura. Assim sendo, é possível reconhecer uma relação binômica, indivíduo/sujeito, realizando a intervenção na cultura/sociedade/natureza, predispondo um sistema auto-eco-organizado através de redes, horizontalmente dispostas que versem a respeito da compreensão total do conhecimento, onde a complexidade possa dispor de uma abordagem transdisciplinar à investigação crítica da cientificidade (LABORDE, 2006, p. 29).

A noosfera está ligada ao significado das coisas, aos símbolos e às tentativas de compreender o que é o ser humano dentro de um universo vasto que ultrapassa explicações. Inseridos na noosfera, desenvolveram-se os seres mitológicos, os deuses, os heróis, os demônios e uma gama de criaturas imaginárias que refletem anseios e medos humanos (IZZO, 2009, p. 9).

Para Izzo (2009), desde cedo, o homem aprendeu a dimensionar sua vida através de simbologias. Na antiga civilização romana, o significado de objetos fálicos, por exemplo, estava em consonância com a época e representava um ideal de poder masculino. Do mesmo modo, a imagem da flor de lótus simboliza elevação e expansão espiritual e também encerra a essência feminina na cultura asiática. Tais significados nasceram na noosfera, são ideias gerais que tornam a vida mais fácil de ser conduzida e explicada.

Os seres humanos criam e são criados pelos seres pensantes, numa relação de retroalimentação constante. Nesse sentido, podemos afirmar, ao menos nesse primeiro momento, que é



permitido se pensar a existência da “religião” nesse ambiente que circunda a noosfera. Partindo do paradigma complexo, torna-se possível estabelecer essa ligação entre o espaço sagrado e profano na atmosfera do conhecimento científico (LABORDE, 2006, p. 14).

Segundo Serafim (2015), em Morin as ideias são constituídas de realidade, no sentido de que estas adquirem autonomia ao serem produzidas pelo espírito humano. Por ideias, Morin entende um sistema complexo constituído de mitos, filosofias e ideias científicas, que, ao serem produzidas pelos indivíduos, acabam por adquirir autonomia e corporeidade, sendo “Uma vez formadas [...] vivem uma vida própria, engajam-se em relações dialéticas com as outras ‘construções’ e espíritos humanos” (MORIN, 2005, p. 135).

Essas ideias, ao estarem sujeitas a uma criação, utilização e reapropriação, habitam um espaço denominado como “noosfera”, que seria uma espécie mediadora entre nós e o mundo exterior, sendo as ideias, assim como seu habitat, a expressão dessa relação simbiótica (MORIN, 2005, p. 138).

Os seres noológicos dividem-se em dois grandes grupos: o primeiro de caráter mais mitológico, fazendo parte dessa esfera às religiões, onde estão inseridos deuses, espíritos e gênios. A segunda grande entidade comporta o sistema de ideias, como as doutrinas, teorias e filosofias (SERAFIM, 2015, p. 8).

Morin (2005) aponta que as teorias científicas estão sujeitas a uma organização que permite sua dinâmica de funcionamento. Primeiramente, afirma que essas teorias possuem um núcleo impenetrável, ou seja, são baseadas em um modelo determinante de suas regras, sendo responsável por avaliar o que é verídico dentro desse sistema de ideias. Esses princípios nunca podem ser questionados, porque é o que dá forma a ele. Para fazer isso, é necessário que haja uma defesa no sentido de proteger esse núcleo, desencadeando dispositivos que serão responsáveis pela defesa das suas ideias. Situando-se dentro do seu próprio universo, ou seja, procura ser detentor da verdade, ocupando sozinho este espaço (SERAFIM, 2015, p. 9).

Para Morin (2005), o conhecimento científico é formatado a partir da construção de paradigmas, que conseguem aceitar ou rejeitar as ideias, operando, portanto, uma construção da realidade parcial, porque ela também é constituída das inclinações mentais dos sujeitos. Assim como existe a atmosfera, também haverá uma espécie de mundo das ideias, constituído pelas coisas do espírito, produtos culturais, linguagens, teorias e conhecimentos. Todos nós alimentamos a noosfera quando pensamos e nos comunicamos.

O que Morin pretende é reincorporar a *physis* ao espírito para, assim, conceber o cérebro (mente) em um contexto dialógico. Morin (1999) afirma que sua fé não diz respeito a um “deus



da revelação”, não se encontra num grupo de fiéis: “eu sou racional mas não estou entre os racionalistas; místico, mas não estou entre os místicos; tenho fé, mas não estou entre os crentes em uma religião” (MORIN, 1997, p. 265).

Seu sentimento místico-racional refere-se à contemplação da Natureza autocriadora, afirma comungar com Espinosa em sua impossibilidade de crer seja em uma Revelação divina, seja em um Deus transcendente, seja na eleição judaica. Se não me identifico com sua vontade de coerência quase matemática, concordo com o sentimento místico-racional da Natureza autocriadora (MORIN, 1997, p. 120).

Segundo Morin, os deuses presentes nas religiões constituem-se em entidades noológicas que habitam o espírito dos homens, que surgem como ectoplasmas coletivos a partir dos espíritos humanos, tornando-se entidades dotadas de vida e de individualidade. Desta forma, encontramos a atitude de busca pelo Sagrado em praticamente todas as religiões em que homens e mulheres testemunharam um fato de ter sido tocado por um Absoluto e a necessidade de uma ligação incondicional a esse Absoluto.

A visão moriniana amplia, em muitos aspectos, a nossa visão para as questões culturais e científicas. Não é de se admirar que a complexidade comporte tanto aprofundamentos e reinterpretções das dimensões apresentadas, como também, complementações como um possível *homo metafisicus* (AMORIM, 2003, p. 13).

Nesta visão, podemos afirmar que os conteúdos essenciais da religião compreendem o dogma, a adoração e a moralidade, e seu “continente” presente na ideia de noosfera está representado pela ideia de revelação/tradição. Assim, vislumbra-se a presença do fenômeno religioso na noosfera como forma noológica em sua instância mítico-religioso, podendo estar presente na complexidade se entendida a mesma em seu sentido amplo (LABORDE, 2006, p. 47).

Considerações finais

O pensamento de Morin desenvolve-se a partir da teoria da complexidade. Esta contempla, a partir de uma perspectiva transdisciplinar, os diversos saberes, a fim de produzir um conhecimento amplo e profundo da realidade analisada. Esta perspectiva metodológica, nos possibilita perceber que todos os fenômenos são dependentes e interligados. Não se pode admitir que uma realidade é simples, ou isolada, pois tudo possui uma interconexão e interdependência. Tal processo de interconexão e interdependência também ocorre entre o mito e a religiosidade. Dessa forma, entende-se que a religiosidade em Edgar Morin se insere no contexto da teoria da complexidade.



Nessa perspectiva, compreendemos Edgar Morin como um místico/racional e racional/místico. Morin afirma que o fenômeno mítico não é monopólio das religiões clássicas, que postulam a existência de Deus, mas algo presente na educação, na cultura, nos mitos, na ética, na ciência, dentre outras áreas que compõe a complexidade.

Esse contexto epistemológico propicia uma significativa e construtiva crítica a concepções reducionistas. Ao mesmo tempo, pode sinalizar e indicar novos rumos para uma compreensão da religiosidade, que possibilite responder aos anseios existenciais e ao pluralismo cultural existente na sociedade contemporânea.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Maria da Conceição de; CARVALHO, Edgard de Assis. *Cultura e pensamento complexo*. Porto Alegre: Sulina, 2012.
- AMORIM, Maria da Conceição de Melo. *O humano em Edgar Morin*. Dissertação (Mestrado em Educação) – UFPE, Recife, 2003.
- CARVALHO, Edgard de Assis, MENDONÇA, Terezinha. *Ensaio de Complexidade 2*. Porto Alegre: Sulina, 2002.
- CONTRERA, Malena Segura. Publicidade e Mito. *Revista Significação*, v. 29, n. 18, 2002.
- CRUZ, Gauterio Ricardo. Antinomias do conceito de autoética, de Edgar Morin. *Conjectura*, Caxias do Sul, v. 19, n. 1, p. 75-88, jan./abr. 2014.
- ECO, Umberto. *Apocalípticos e integrados*. São Paulo: Perspectiva, 1970.
- IZZO, João Artur. Noosfera e Mídiosfera. *Revista da UNIP*, São Paulo, 2009.
- LABORDE, André Luiz Portanova; CALLONI, Humberto. O lugar da religião na noosfera. *Revista Didática Sistêmica*, v. 4, jul./dez. 2006.
- LOURENÇO, Éder Fabrício. *A mística em Edgar Morin*. 2011. Disponível em: <<http://webartigos.com/amisticaemedgarmorin>>. Acesso em: 15 ago. 2017.
- MORIN, Edgar. *A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- _____. *Cultura de massas no século XX: neurose*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2011. v. 1.
- _____. *Ética, solidariedade e complexidade*. São Paulo: Palas Athena, 1998.
- _____. *Nome de deuses*. São Paulo: Unesp, 2002.
- _____. *O enigma do homem*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- _____. *O homem e a morte*. Portugal: Publicações Europa – América, 1977.



- _____. *O Método 1: a natureza da natureza*. 2. ed. Porto Alegre: Sulina, 2005.
- _____. *O Método 2: a vida da vida*. Porto Alegre: Sulina, 2005.
- _____. *O Método 3: o conhecimento do conhecimento*. Porto Alegre: Sulina, 2005.
- _____. *O Método 4: as ideias, hábitat, vida, costumes, organização*. Porto Alegre: Sulina, 2005.
- _____. *O Método 5: a humanidade da humanidade*. Porto Alegre: Sulina, 2003.
- _____. *O Método 6: ética*. Porto Alegre: Sulina, 2005.
- _____. *O problema epistemológico da complexidade*. Lisboa: Europa-América, 1997.
- _____. *Para sair do século XX*. Trad. Vera Azambuja Harvey. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.
- _____. *Rumo ao abismo? Ensaio sobre o destino da humanidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- PETRAGLIA, Izabel Cristina. *Edgar Morin: a educação e a complexidade do ser e do saber*. 10. ed. rev. e ampl. Petrópolis: Vozes, 1995.
- QUEIROZ, José J. Mito, magia e imaginário na construção do humano: uma busca em obras de Edgar Morin. In: ALMEIDA, Cleide; PETRAGLIA, Izabel Cristina. *Estudos de Complexidade*. São Paulo: Xamã, 2012. v. 5.
- SERAFIM, Vanda Fortuna. A ideia de religião em Deus. *Anais do XVIII Simpósio Nacional de História*, Florianópolis, 2015.

Recebido em 12/01/2023
Aprovado em 05/02/2023

Dados do autor

Doutor em Ciência da Religião pela PUC-SP. Professor da Faculdade Herrero e do Mosteiro Trapista. E-mail: robsonstigar@gmail.com.



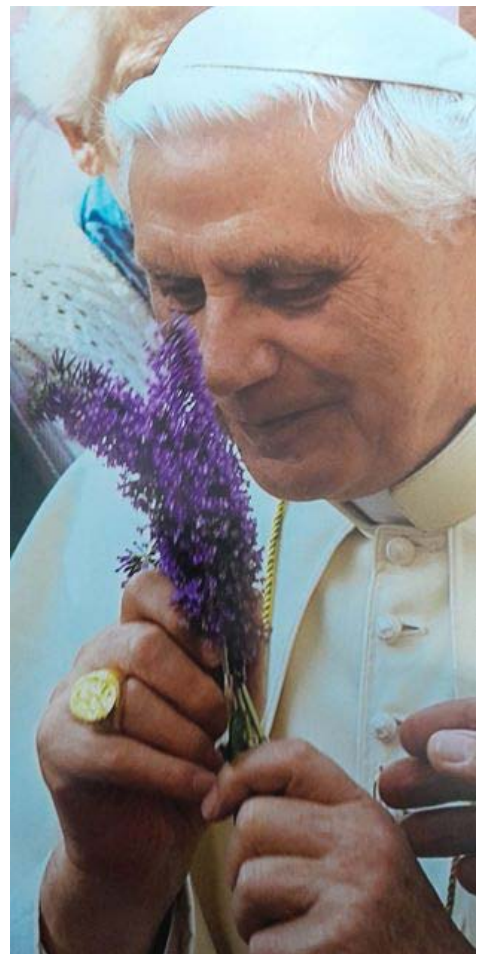
NOTAS

NOTA 1

DADOS BIOGRÁFICAS DE JOSEPH ALOISIUS RATZINGER

FERNANDO ALTEMEYER JUNIOR

Faleceu em 31/12/2022, às 9h34, na residência do Mosteiro Mater Ecclesiae, na cidade do Estado do Vaticano, com 95 anos de idade. Nascido em Marktl am Inn, na Baviera, diocese de Passau (Alemanha), a 16 de abril de 1927. Seu pai, Joseph Ratzinger, era comissário de polícia e provinha de família de agricultores da Baixa Baviera, de condições econômicas modestas. A mãe, Maria Peintner, era filha de artesãos de Rimsting, no lago de Chiem, e antes de casar trabalhou como cozinheira em hotéis. Transcorreu a sua infância e a sua adolescência em Traunstein, uma pequena cidade perto da fronteira com a Áustria, a cerca de trinta quilômetros de Salzburg. Recebeu neste contexto “mozarteano” a sua formação cristã, humana e cultural. A fé e a educação da sua família preparam-no para a dura experiência dos problemas relacionados com o regime nazista: ele recordou ter visto o seu pároco açoitado pelos nazistas antes da celebração da Santa Missa e ter vivido na pele o clima de grande hostilidade em relação à Igreja Católica na Alemanha pelo regime nazista. Quase ao final da tragédia da Segunda Guerra Mundial também foi alistado nos serviços auxiliares antiaéreos.



De 1946 a 1951 estudou filosofia e teologia na Escola Superior de filosofia e teologia Herzogliches Georgianum, de Freising e na Universidade de Munchen. Foi ordenado diácono em 29/10/1950. Em 29 de Junho de 1951, festa de São Pedro e São Paulo, foi ordenado presbítero católico junto ao irmão Georg pelo cardeal Michael von Faulhaber, na catedral de Freising. Um ano mais tarde, padre Ratzinger inicia sua atividade didática na mesma escola



de Freising onde tinha sido estudante. Se torna um conferencista eminente aos 25 anos. Em julho de 1953 doutorou-se em teologia com uma dissertação sobre o tema: “Povo e Casa de Deus na Doutrina da Igreja de Santo Agostinho” (Volks und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche). Em 1957 apresentou a livre docência com o conhecido professor de teologia fundamental de Munique, Gottlieb Söhngen, sobre: “A teologia da história em São Boaventura”. Torna-se professor universitário aos 31 anos. Depois de um cargo de dogmática e de teologia fundamental na Escola Superior de Freising, prossegue a atividade de ensino em Bonn (04/1959 a 1969), Munster (1963-1966) e Tubingen (1966-1969).

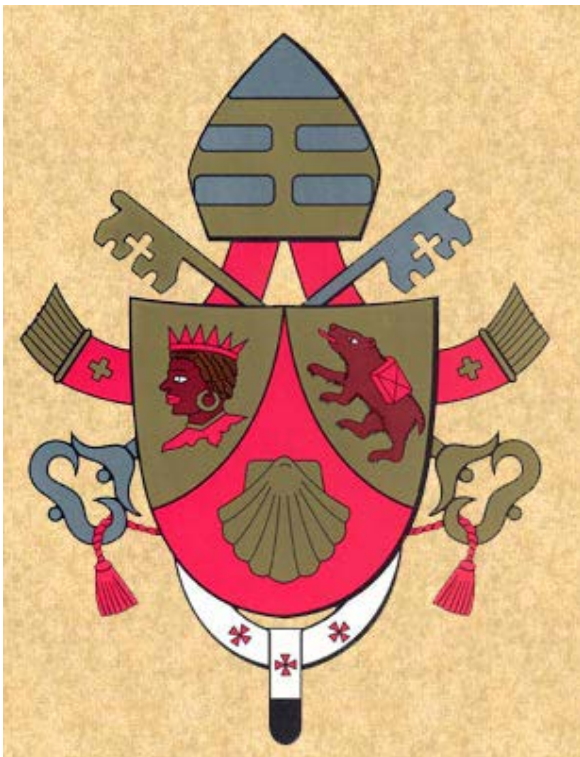
A partir de 1969 assumiu como professor de dogmática e história dos dogmas na Universidade de Regensburg – Ratisbona, desempenhando os cargos de decano e Vice-Reitor da Universidade. A sua intensa atividade acadêmica levou-o a desempenhar importantes cargos no âmbito da Conferência Episcopal Alemã e na Comissão Teológica Internacional (1969-1980). Entre as suas publicações, teve particular eco a “Introdução ao cristianismo” (1968), uma coletânea de lições universitárias sobre a “profissão de fé apostólica”. Em 1973, foi publicado: “Dogma e Revelação”, que reúne os ensaios, as meditações e as homilias dedicadas à pastoral. Teve grande ressonância a conferência na Academia Católica da Baviera sobre o tema: “Por que é que eu ainda estou na Igreja?”. Publicou o “Relatório sobre a fé” de 1985 que teve impacto mundial. E o livro “Na escola da Verdade”, em seu septuagésimo aniversário. A lista das publicações antes do pontificado chegou a 600 artigos e escritos teológicos.

Participou como perito teológico no Concílio Vaticano II. Foi um dos fundadores da Revista Concilium em 15 de janeiro de 1965, fazendo depois parte do grupo dissidente que fundaria com Hans Urs Von Balthasar a revista teológica internacional Communio. Em 25/03/1977 o Papa São Paulo VI o tornou arcebispo de Munchen e Freising, quando tinha 50 anos. Recebeu a ordenação episcopal em 28/05/1977 pela imposição das mãos de Josef Stangel, bispo de Wurzburg, tendo como cosagrantes os bispos Rudolf Graber, de Regensburg e Ernst Tewes, CO, titular de Villamagna in Proconsulari, sendo o primeiro sacerdote diocesano ordenado, depois de oitenta anos a assumir o governo pastoral da diocese bávara. Escolheu como lema episcopal: “Cooperadores da Verdade (Jo 3,8)”. O santo Papa Paulo VI fez dele cardeal com o título de Santa Maria Consoladora no Tiburtino, pelo Consistório de 27/06/1977. Relator na Quinta Assembleia Geral do Sínodo dos Bispos (1980) sobre o tema da Família cristã no mundo contemporâneo. Presidente Delegado da Sexta Assembleia (1983) com o tema da reconciliação e penitência na missão da Igreja.



Em 25/11/1981, aos 53 anos, o Papa João Paulo II o nomeou Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé e presidente da Pontifícia Comissão Bíblica e da Comissão Teológica Internacional. A 15/02/1982 renunciou ao governo pastoral da Arquidiocese de München e Freising. Em 05/04/1993 foi introduzido na ordem dos cardeais-bispos e toma posse do título da Igreja Suburbicária de Velletri-Segni. Em 06/11/1998 nomeado vice-decano do Colégio Cardinalício e em 30/11/2002 torna-se Decano, tomando posse do título da Igreja Suburbicária de Óstia. Membro do Conselho da II Sessão da Secretaria de Estado; das Congregações para as Igrejas Orientais, do Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos, para os Bispos, para a Evangelização, para a Educação Católica; do Pontifício Conselho para a Promoção da Unidade dos Cristãos; da Pontifícia Comissão para a América Latina e da Pontifícia Comissão “Ecclesia Dei”. A ele foram confiadas as meditações da Via-Sacra de 2005 celebrada no Coliseu.

Papa Bento XVI



Foi eleito o primeiro papa do Terceiro Milênio, em 19/04/2005, depois de quatro votações, tomando posse como bispo de Roma em 24/04/2005. Assume o nome de Bento XVI (265º sucessor de Pedro). Foi o quarto pontífice mais ancião da história dos 265 papas até então. Era o sexto papa alemão da história. Renunciou em 28/02/2013 com 85,8 anos de idade. Viveu desde 03/05/2013, no mosteiro *Mater Ecclesiae*, nos Jardins do Estado do Vaticano, apoiado por quatro religiosas (memores) e seu secretário pessoal Ganswein. Até o dia 28 de fevereiro de 2013, quando encerrou seu mandato episcopal, havia completado sete anos, dez meses e 17 dias como bispo de Roma (total de 2.864 dias como pontífice). Bento

XVI nomeou enquanto bispo de Roma o total de 1.338 novos bispos. Um dos temas centrais de sua pregação foi a luta contra a ditadura do relativismo. Sua renúncia ao cargo foi ação impactante e obteve múltiplas avaliações para entender as causas profundas de seu gesto. Ele foi sucedido pelo cardeal argentino Jorge Mario Bergoglio com a explícita tarefa de realizar ampla e profunda Reforma na Igreja Católica no mundo atual.



A renúncia ao pontificado – a *declaratio* feita em latim

“*Caríssimos Irmãos*, convoquei-vos para este Consistório não só por causa das três canonizações, mas também para vos comunicar uma decisão de grande importância para a vida da Igreja. Depois de ter examinado repetidamente a minha consciência diante de Deus, cheguei à certeza de que as minhas forças, devido à idade avançada, já não são idóneas para exercer adequadamente o ministério petrino. Estou bem consciente de que este ministério, pela sua essência espiritual, deve ser cumprido não só com as obras e com as palavras, mas também e igualmente sofrendo e rezando. Todavia, no mundo de hoje, sujeito a rápidas mudanças e agitado por questões de grande relevância para a vida da fé, para governar a barca de São Pedro e anunciar o Evangelho, é necessário também o vigor quer do corpo quer do espírito; vigor este, que, nos últimos meses, foi diminuindo de tal modo em mim que tenho de reconhecer a minha incapacidade para administrar bem o ministério que me foi confiado. Por isso, bem consciente da gravidade deste ato, com plena liberdade, declaro que renuncio ao ministério de Bispo de Roma, Sucessor de São Pedro, que me foi confiado pela mão dos Cardeais em 19 de abril de 2005, pelo que, a partir de 28 de fevereiro de 2013, às 20 horas, a sede de Roma, a sede de São Pedro, ficará vacante e deverá ser convocado, por aqueles a quem tal compete, o Conclave para a eleição do novo Sumo Pontífice. Caríssimos Irmãos, verdadeiramente de coração vos agradeço por todo o amor e a fadiga com que carregastes comigo o peso do meu ministério, e peço perdão por todos os meus defeitos. Agora confiemos a Santa Igreja à solicitude do seu Pastor Supremo, Nosso Senhor Jesus Cristo, e peçamos a Maria, sua Mãe Santíssima, que assista, com a sua bondade materna, os Padres Cardeais na eleição do novo Sumo Pontífice. Pelo que me diz respeito, nomeadamente no futuro, quero servir de todo o coração, com uma vida consagrada à oração, a Santa Igreja de Deus” (Vaticano, 10 de fevereiro de 2013).

Ações e escritos como bispo de Roma

Bento XVI pronunciou 1.447 discursos e 352 homilias. Escreveu quatro exortações apostólicas pós-sinodais (Oriente Médio em 2007, África em 2010, *Verbum Domini* em 2011 e *Sacramentum Caritatis* em 2012). Assinou 126 constituições apostólicas, 67 cartas apostólicas, 198 mensagens pontificias, treze motu próprios e 274 cartas para bispos, patriarcas e chefes de Estado. Acolheu e esteve com 18 milhões de peregrinos em 348 audiências gerais, nas viagens internacionais, além de receber dezenas de personalidades, Chefes de Estado, bispos e diplomatas nas audiências particulares. Ofereceu dezesseis bênçãos *Urbi et Orbi* e compôs 22 orações. Rezou 458 *Ângelus* das janelas do Vaticano ou nas viagens internacionais. No último *Ângelus* estiveram presentes 200 mil pessoas. Na última audiência geral foram ouvi-lo 350 mil fiéis de todo o mundo.



Escreveu três encíclicas: *Caritas in Veritate* (29/06/2009), *Spe Salvi* (30/11/2007) e *Deus Caritas est* (25/12/2005). Presidiu três sínodos da Igreja universal, celebrados em Roma (2008, 2009 e 2012).

O Papa Bento XVI inscreveu no cânon do Martirologio Romano: 45 santos e 869 beatos. Criou 90 cardeais em cinco consistórios (2006, 2007, 2010, 2012 e 2012). Em 28 de dezembro de 2022 há 64 cardeais vivos criados pelo papa Bento, sendo 34 eleitores e 30 não eleitores. Faleceram 26 cardeais criados por Bento XVI (fonte: <http://www.causesanti.va/it/celebrazioni/beatificazioni.benedetto-xvi.html>).

Em 31 de dezembro de 2022, quando faleceu, tinha completado 71,5 anos como presbítero, 45,5 anos como bispo, 27,8 anos como cardeal. Foi bispo de Roma por 7,8 anos até resignar. Ele foi o sagrante principal de 26 bispos.

Viagens pontifícias

Bento XVI realizou 29 viagens dentro da Itália e 24 viagens internacionais estando em 23 países.

Em 2005, Colônia, na Alemanha entre 18 e 21 de agosto.

Em 2006, Polônia entre 25 e 28 de maio; Valência na Espanha entre oito e nove de julho; Munique, na Alemanha entre nove e 14 de setembro; Turquia entre 28 de novembro e primeiro de dezembro.

Em 2007, Brasil entre nove e 14 de maio e depois vai a Áustria entre sete e nove de setembro.

Em 2008, USA entre 15 e 21 de abril; Sidnei na Austrália entre 12 e 21 de julho e França entre 12 e 15 de setembro.

Em 2009, Camarões e Angola em março entre 17 e 23; Terra Santa entre 8 e 15 de maio; República Tcheca entre 26 e 28 de setembro.

Em 2010, Malta entre 17 e 18 de abril; Portugal entre 11 e 14 de maio; Chipre entre quatro e seis de junho; Inglaterra e Escócia entre 16 a 19 de junho e Espanha entre seis e sete de setembro.

Em 2011, Croácia entre quatro e cinco de junho; Madrid na Espanha entre 18 e 21 de agosto; Alemanha entre 22 e 25 de setembro e Benin, entre 18 e 20 de novembro.

Em 2012, México e Cuba entre 23 e 29 de março e Líbano entre 14 e 16 de setembro.

Nenhuma viagem internacional em 2013.



		PAPA BENTO XVI – Sínodos dos bispos	
XII	2008 05 a 26/10	A Palavra de Deus na vida e missão da Igreja	Verbum Domini 30/09/2010
II Assembleia Especial África	2009 04 a 25/10	ÁFRICA II	Africae Munus Cotonou – Benin – 20/11/2011
XIII	2012 7 a 28/10	A nova evangelização para a transmissão da fé cristã	Evangelii Gaudium 24/11/2013, publicado por Francisco.

Fonte: www.vatican.va.

Toda a obra teológica de Joseph A. Ratzinger, reunida em edição oficial, soma 21 tomos, o que o qualifica entre os maiores teólogos da Igreja de todos os tempos.

Algumas publicações anteriores ao papado

- San Bonaventura. *La teologia della storia*, Porziuncola, S. Maria degli Angeli – Assisi – 1959 / Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura (“A teologia da história de São Boaventura”), Munich, 1959.
- La fraternidad cristiana (Die christliche Brüderlichkeit). Madrid, Editorial Taurus (Traducción de Jesús Collado), 1962.
- Introducción al cristianismo. Sígueme, 1969 (8a. edição).
- Escatología, Herder, 1977 (2ª edição).
- Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental. Herder, 1985.
- Eschatology. Catholic University, 1989.
- Mirar a Cristo. Ejercicios de fe, esperanza y amor. Edicep, 1990.
- Compreender a Igreja hoje – vocação para a comunhão. Vozes, 1990. 4ª Edição.
- Creación y Pecado. Eunsa, 1992.
- A Igreja e a nova Europa. Verbo (Brasil), 1994.
- Natureza e missão da Teologia. Ed. Vozes.
- Ser cristiano en la era neopagana, Ediciones Encuentro, 1995.
- O sal da terra. Imago. 1997.
- Imágenes de la Esperanza. Ediciones Encuentro, 1998.



- Un canto nuevo para el Señor: la fe en Jesucristo y la liturgia hoy. Salamanca, Sígueme Ediciones, 1999. ISBN 84-301-1329-0.
- *Dominus Iesus*. Loyola, 2000.
- Il cammino pasquale. Ancora, 2000.
- João Paulo II. 2000.
- Dios y el mundo: creer y vivir en nuestra época. Una conversación con Peter Seewald (Gott und die Welt). Barcelona, Galaxia Gutenberg; Círculo de Lectores (Traducción de Rosa Pilar Blanco), 2002. [ISBN 84-8109-371-8](#).
- Fede, verita e tolleranza. Cantagalli, 2003.
- La comunione nella Chiesa. San Paolo Edizioni, 2004.
- Caminos de Jesucristo. Madrid, Editorial Cristiandad, 2004. ISBN 84-7057-490-6.
- Introdução ao Cristianismo. Loyola, 2005.
- Fe, Verdad y Tolerancia: el Cristianismo y las religiones del mundo. Salamanca, Sígueme Ediciones (Traducción de Constantino Ruiz-Garrido), 3ª edición, 2005. [ISBN 84-301-1519-6](#).
- Fé e Futuro. Vozes, 1971. Tradução de Frei Honório Rito (Original alemão: Glaube und Zukunft, by Kösel-Verlag KG, München, 1970).
- Entrevista com Vittorio Messori: Informe sobre a fé. Biblioteca de Autores Cristianos, 2005. ISBN 978-84-7914-783-9.

Publicações ou coletâneas durante e pós-papado

- Lembranças da minha vida. São Paulo: Paulinas, 2006.
- Jesus de Nazaré. Esfera dos Livros, Lisboa, 2007. ISBN 978-989-626-075-0.
- Deus é Amor (Deus caritas est). Ed. Paulinas, Lisboa. ISBN 978-972-751-739-8 (encíclica).
- A Família e a Transmissão da Fé. Ed. Paulinas, Lisboa. ISBN 978-972-751-781-7.
- A Revolução de Deus. Ed. Paulinas, Lisboa. ISBN 978-972-751-717-6.
- Salvos na Esperança (Spe Salvi). Ed. Paulinas, Lisboa. ISBN 978-972-751-874-6 ([encíclica](#)).
- Introdução ao espírito da Liturgia, Loyola, 2013.
- A filha de Sião, São Paulo: Paulus, 2018.
- Olhar para Cristo, Quadrante, 2019.
- A grande esperança, textos escolhidos sobre escatologia, São Paulo: Paulus, 2021.



Atividades depois de deixar o ministério pontifício

Articulação do Prêmio Joseph Ratzinger, o prêmio Nobel da Teologia Católica.

Presença pessoal na canonização dos papas João XXIII e João Paulo II em abril de 2014.

Presença na beatificação do Papa Paulo VI em outubro de 2014.

Presença na abertura das Portas santas e na solenidade da Imaculada em 08 de dezembro de 2015, sua última aparição em público.

Recepção no Mosteiro dos novos cardeais em cada um dos consistórios proclamados pelo Papa Francisco.

Publicação do livro-entrevista: O último Testamento, em setembro de 2016.

Artigo sobre a questão judaica, publicado na revista teológica *Communio*, em 12 de julho de 2018.

Mensagem aos participantes de Simpósio realizado em outubro de 2022 celebrado na Franciscan University of Steubenville, em Ohio, EUA.

Biografia completa

Peter Sewald, Bento XVI – a vida, dois volumes, São Paulo: Paulus, 2021.



Cronologia detalhada de 1927 a 2022:

16/04/1927: nascimento em Markl-am-Inn. Filho de José e Maria.

1928: família muda-se para [Tittmoning](#),

1932: nova mudança para [Aschau](#),

1937: mudança para [Traunstein](#). Presencia o seu pároco açoitado pelos nazistas antes da celebração da Santa Missa.

Páscoa de 1939: ingresso no seminário-menor em Traunstein. Recebe formação acadêmica e musical. Torna-se um bom pianista com predileção por Amadeus Mozart.

1939-1945: um dos primos de Ratzinger, de catorze anos de idade, com síndrome de Down, é assassinado pelo regime nazista em campanha eugenista.

1945: Ao final da Guerra com seus 18 anos, deserta das forças alemãs e por um breve tempo é feito prisioneiro de guerra pelos americanos.

1946-1951: Estudante de filosofia e teologia.



29/10/1950: ordenado diácono da Igreja.

29/06/1951: Ordenação presbiteral.

Julho/1953: doutorado em Teologia.

1954: Publicação de *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (The People and House of God as Presented in Augustine's Doctrine of the Church). München: Zink.

1957: livre docência em Teologia fundamental.

1958-1977: Leciona em cinco Universidades alemãs (Bonn, Munster, Tubingen, Regensburg-Ratisbona).

1959: Publicação de *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura* (The Historical Theology of Saint Bonaventure). München: Schnell und Steiner.

1960: publicação de *Die christliche Brüderlichkeit* (*The Meaning of Christian Brotherhood*). München.

1962-1965: perito teológico do Concílio Vaticano II.

15/01/1965: membro fundador da Revista Concilium.

Maio de 1968: deixa marcas profundas no então professor catedrático Ratzinger, o que faz uma mutação em seu posicionamento teológico-pastoral que era sintonizado com os progressistas alemães e passa a ser ferrenho defensor de uma teologia conservadora em favor dos movimentos eclesiais.

1969: Publicação de *Das neue Volk Gottes: Entwürfe zur Ekklesiologie* (*God's New People: Concepts for Ecclesiology*). Düsseldorf: Patmos-Verlag.

1970: Publicação de *Glaube und Zukunft* (*Faith and Future*). München: Kösel Verlag.

1971: Funda com Hans Urs Von Balthasar a revista teológica internacional *Communio*, em oposição a *Concilium*.

1973: Publicação do livro "Dogma e Revelação".

28/05/1977: Sagração episcopal como arcebispo de Munich e Freising.

27/06/1977: Criado cardeal pelo papa Paulo VI.

25/11/1981-2005: Prefeito da Congregação da Doutrina da Fé.

1982: Publicação de *Theologische Prinzipienlehre: Bausteine zur Fundamentaltheologie* (*Principles of Catholic Theology: Building Stones for a Fundamental Theology*). München: Erich Wewel Verlag.



13/06/1984: puniu e silenciou o teólogo Edward Schillebeeckx

06/08/1984 – Publicação da Libertatis Nuntio, sobre aspectos da Teologia da Libertação, em leitura negativa e ideológica do pensamento latino-americano.

1985: publica o emblemático e controverso livro: “Rapporto sulla fede”, com avaliação negativa sobre os passos do Concílio Vaticano Segundo.

11/03/1985: Puniu e silenciou o teólogo brasileiro Leonardo Boff atingindo diretamente toda a Igreja da América Latina e sua teologia.

22/03/1986: publicação de Libertatis Conscientiae, sobre a Teologia da Libertação, em tom positivo.

1986: publicação do livro *Politik und Erlösung: Zum Verhältnis von Glaube, Rationalität und Irrationalem in der sogenannten Theologie der Befreiung (Politics and Deliverance: On the Relations of Faith, Rationalism, and the Irrational in so-called Liberation Theology)*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

25/07/1986: puniu e silenciou o teólogo Charles Curran.

22/02/1987: publicação do documento Donum Vitae.

24/05/1990: publicação do documento Donum Veritatis, sobre a vocação eclesial do teólogo.

31/01/1992: puniu e silenciou o teólogo André Guindon, OMI.

23/07/1992: documento sobre as pessoas homossexuais.

02/01/1997: puniu, silenciou e excomungou ao teólogo Tissa Balasuriya, OMI

24/06/1998: notificação *pos mortem* sobre os escritos do teólogo Antony de Mello

31/05/1999: puniu e silenciou irmã Jeannine Gramick e padre Robert Nugent.

11/02/2000: notificação sobre a Igreja clandestina na República Tcheca.

06/08/2000: publicação pela Doutrina da Fé da declaração jurídicista “Dominus Iesus”, sobre a unicidade e universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja.

30/11/2000: puniu e silenciou o teólogo Renard Messner.

24/01/2001: puniu e silenciou o teólogo Jacques Dupuis.

22/02/2001: puniu e silenciou o teólogo Marciano Vidal.

01/07/2001: nota sobre o pensamento do padre Antonio Rosmini Serbati.

13/12/2004: puniu e silenciou o teólogo Roger Haight.



19/04/2005: Eleito papa aos 78 anos e toma o nome de Bento XVI. Pontífice 265º da história dos bispos de Roma. Sua prioridade pessoal foi tentar salvar a fé no continente europeu, marcado pelo ateísmo prático e abandono das igrejas.

18 a 21/08/2005: visita Colônia, na Alemanha.

24/09/2005: Encontro fraterno entre o papa Bento XVI e o teólogo suíço Hans Kung, em Castelgandolfo.

22/12/2005: Faz uma releitura conservadora do acontecido Concílio Vaticano Segundo propondo a teoria da continuidade e um maior controle jurídico institucional de toda teologia e pastoral a partir de uma visão pessimista da história (caráter alexandrino-agostiniano). Foi a volta à grande disciplina em um projeto de restauração da neocristandade, seguindo os passos de Wojtyła com nuances.

25/12/2005: publica a Encíclica: Deus Caritas est. Ela se torna a carta programa de seu pontificado. Nela, confirma sua fé de que “O amor é possível, e nós somos capazes de o praticar porque criados à imagem de Deus. Viver o amor e, deste modo, fazer entrar a luz de Deus no mundo: tal é o convite que vos queria deixar com a presente Encíclica”.

24/03/2006: consistório para criação de 15 cardeais (12 eleitores e 3 não eleitores).

25 a 28/05/2006: visita a Polônia.

28/05/2006: oração em memória das vítimas no Campo de concentração de Auschwitz-Birkenau – momento crucial em sua vida e pontificado.

08-09/07/2006: visita Valência, Espanha.

12/09/2006: Conferencia magna na Universidade de Regensburg, Alemanha, cita a violência do Islã e recebe imensa onda de protestos particularmente do mundo muçulmano.

09-14/09/2006: visita Munique, Alemanha.

28/11 a 01/12/2006: visita Turquia.

26/11/2006: puniu o teólogo hispano-salvadorenho jesuíta Jon Sobrino atingindo duramente a teologia e pastoral da Igreja na América Latina.

16/04/2007: Publicação do primeiro dos três volumes: “Jesus de Nazareth”, que se torna um *best seller* mundial em inúmeras traduções.

09-14/05/2007: visita o Brasil durante a Quinta Conferencia Geral do episcopado de toda a América Latina e Caribe.



11/05/2007: encontro do papa Bento e o cardeal Arns, no mosteiro de São Bento, em São Paulo. O cardeal emérito entregou ao pontífice dois livros: *Evangelizar pelo Coração* (Edições Loyola) e *Les Nuits d'un Prophète* (Noites de um Profeta, Éditions Du Cerf), coleta de cartas de d. Hélder Câmara sobre o Vaticano II. Também uma carta da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), com denúncias sobre perseguições, invasões de territórios, assassinatos e epidemias que levaram os índios quase ao extermínio completo no século passado.

12/05/2007: visita e encontro com a comunidade da Fazenda da Esperança, em Guaratinguetá, SP, coordenada por Frei Hans. Ouviu depoimentos de jovens em processo de recuperação das drogas. Foi um momento crucial em sua vida e pontificado.

13/05/2007 – discurso aos participantes da V Conferência Geral, em Aparecida, SP, onde diz claramente que “a opção preferencial pelos pobres está implícita na fé cristológica naquele Deus que se fez pobre por nós, para enriquecer-nos com a sua pobreza (cf. 2Cor 8,9)”.

07/07/2007: Publica a controversa Carta apostólica “*Summorum Pontificum*,” que permite manter o missal romano pré-conciliar e mantinha os integristas contra as decisões da Constituição Dogmática *Sacrossanctum Concilium*, da Reforma litúrgica do Concílio, promulgada e ratificada pelo papa Paulo VI com a publicação do novo missal de rito romano.

07 a 09/09/2007: visita Áustria.

24/11/2007: consistório para criação de 23 cardeais (18 eleitores e 5 não eleitores).

30/11/2007: publica a Encíclica *Spe Salvi*.

15-20/04/2008: Visita Washington, New York e a sede das Nações Unidas, além de se encontrar com vítimas de abusos sexuais e pedofilia do clero.

12-21/07/2008, visita Sidnei, na Austrália.

12-15/09/2008: visita França.

05-26/10/2008: Preside o 12º sínodo ordinário: *A Palavra de Deus na vida e missão da Igreja*. Resulta no documento: *Verbum Domini*.

Jan/2009: Excomunhão de quatro bispos tradicionalistas da Fraternidade Pio X.

17-23/03/2009: visita Camarões e Angola.

08-15/05/2009: visita Terra Santa.

29/06/2009: publica a Encíclica Social *Caritas in Veritate*.

26-28/09/2009: visita República Tcheca.



Outubro/2009: Preside Segunda Assembleia especial sinodal da Africa que resulta no documento: *Africae Munus*.

04/11/2009: Estabelece a criação de um ordinariato pessoal para anglicanos que queiram a plena comunhão com a Igreja Católica através da Constituição Apostólica “Anglicanorum coetibus”.

17/01/2010: Visita de Bento XVI à Sinagoga de Roma.

19/03/2010: publica uma contundente Carta aos católicos da Irlanda, sobre a grave situação da pedofilia no clero.

17-18/04/2010: visita Malta.

11 a 14/05/2010: visita Portugal.

04-06/06/2010: visita Chipre.

16-19/06/2010: visita Inglaterra e Escócia.

15/07/2010: Linhas oficiais de procedimento frente ao abuso clerical de menores.

06-07/09/2010: visita Espanha.

20/11/2010: consistório para criação de 24 cardeais (20 eleitores e 4 não eleitores).

25/03/2011: Criação do Átrio dos Gentios, espaço de diálogo entre crentes e não crentes, particularmente para dialogar com artistas e intelectuais.

01/05/2011: Beatificação do papa João Paulo II.

04-05/06/2011: visita Croácia.

18-21/08/2011: visita Madrid, na Espanha.

22-25/09/2011: visita Alemanha.

18-20/11/2011: visita Benin.

18/02/2012: consistório para criação de 22 cardeais (18 eleitores e 4 não eleitores).

23-29/03/2012: visita México e Cuba.

30/03/2012: notificação sobre livro da teóloga irmã Margareth A. Farley, R.S.M. intitulado *Just Love*.

14-16/09/2012: visita Líbano.

Outubro/2012: Preside o 13º Sínodo ordinário: *A nova evangelização para a transmissão da fé cristã*. Resultou no documento *Evangelii Gaudium*, editado e publicado pelo Papa Francisco.



24/11/2012: consistório para criação de seis cardeais (6 eleitores). Último de seu pontificado.

04/01/2013 – Cerca de 20 milhões de pessoas participaram às audiências, celebrações litúrgicas e à oração do *Angelus* na presença do Papa Bento XVI desde o início do seu pontificado em 2005.

28/02/2013: O Papa Bento, com 85 anos, renuncia. Será o primeiro papa após 600 anos a deixar o cargo em vida. Cita as condições físicas como causa principal. A imprensa fala de um papa entre alguns lobos do Vaticano. Foram subtraídos documentos de seu escritório pessoal naquilo que se tornou o caso Vatileaks. Um agravante seríssimo foi a explosão na mídia da pedofilia clerical em dezenas de países. Gesto de coragem e força moral ao deixar o cargo de bispo de Roma e papa. Foi momento crucial em sua vida e pontificado.

08/12/2015: Presença na abertura das portas santas e na solenidade da Imaculada, última aparição em público.

Set/2016: Publicação do livro-entrevista *O último Testamento*.

2013-2022: Passa a morar no Mosteiro *Mater Ecclesiae*, nos Jardins do Vaticano, assumindo vida de preces e estudos. Recebe alguns visitantes ilustres e a constante presença do Papa Francisco. Em seu testamento espiritual escreveu uma nota de gratidão aos pais: “A lúcida fé de meu pai me ensinou a nós, filhos, a crer, e como indicador sempre foi firme em meio a todas as minhas aquisições científicas; a profunda devoção e a grande bondade de minha mãe representam uma herança à qual jamais poderei agradecer suficientemente”.

31/12/2022: Falece às 9h34, dentro do Vaticano, no Mosteiro *Mater Ecclesiae* onde residia desde 2013.

02 a 05/01/2022: funerais solenes e sepultamento no Vaticano.

Recebido em
Aprovado em

Dados do autor

Doutor assistente do Departamento de Ciências Sociais da PUC-SP.



NOTA 2

FREI GALVÃO E BENTO XVI: DUAS FIGURAS INDISSOCIÁVEIS

LEANDRO FARIA DE SOUZA

O ano de 2022 entrou para a história do catolicismo por ocasião do Bicentenário de morte de Antônio Galvão de França, o primeiro santo brasileiro, e no dia 31 de dezembro, a despedida de Bento XVI: o pontífice responsável por sua canonização.

No dia 11 de maio de 2007, foi celebrada no Campo de Marte, na cidade de São Paulo, a missa de canonização de Antônio Galvão de França, que naquele momento, tornou-se o primeiro brasileiro a chegar à honra dos Altares. Essa celebração foi o ato final de um longo processo histórico que perdurou por mais de 60 anos passando por diversas etapas envolvendo aspectos teológicos, políticos, jurídicos e médicos para sua validação.

O reconhecimento da santidade de Frei Galvão por Bento XVI possui uma carga simbólica muito específica, já que o ato solene de canalização foi realizado fora do território do Vaticano em um movimento de reconhecimento do Brasil como local de importância para a Igreja Católica como instituição, dando ao território uma dimensão Sagrada.

A consagração de Frei Galvão como Santo em 2007 representa, de certa maneira, a busca por parte da Igreja Católica, de inserir territórios fora da Europa no cenário de modelos exemplares, contribuindo para o processo de consolidação de uma memória específica, fazendo com que um conjunto de valores seja associado diretamente com a cerimônia de canonização e tudo aquilo que a figura do pontífice passa a representar neste reconhecimento definitivo de um indivíduo como modelo cristão: “Por isso, sinto-me feliz porque a elevação do Frei Galvão aos altares ficará para sempre emoldurada na liturgia que hoje a Igreja nos oferece. Saúdo com afeto a toda a comunidade franciscana e, de modo especial, as monjas confeccionistas que, do Mosteiro da Luz, da Capital paulista, irradiam a espiritualidade e o carisma do primeiro brasileiro elevado à glória dos altares. Demos graças a Deus pelos contínuos benefícios alcançados pelo poderoso influxo evangelizador que o Espírito Santo imprimiu em tantas almas por intermédio do Frei Galvão”.⁵⁶

.....
⁵⁶ Papa Bento XVI, Homilia de canonização de Antônio Galvão de França, 2007.



É possível notar, na fala do pontífice, o processo de acréscimos que a representatividade de Frei Galvão vai sofrendo, e Bento XVI, como autoridade máxima do catolicismo no momento de sua canonização, expõe os valores que Frei Galvão acrescentam para a mensagem da Igreja e, ao mesmo tempo, garantem uma justificativa para aceitação do Franciscano como primeiro santo brasileiro.

Como consequência dessa construção, ocorre também a progressiva adoração de uma memória que está presente em todas as etapas no reconhecimento da santidade de Frei Galvão, e a autoridade papal reconhece como relevante para a instituição católica, vinculando uma tradição que vinha sendo preparada no decorrer das etapas legais da santificação desse religioso, que passa a exercer um importante papel tanto em sua trajetória biográfica e simbólica como quanto marco no pontificado do papa alemão, uma vez que a característica predominante durante seu governo na Igreja foram de poucas canonizações realizadas (menos de 50),⁵⁷ sendo que a do Franciscano brasileiro foi a única celebração individual de todo o período em que o papa alemão esteve à frente da Igreja; todas as demais foram realizadas coletivamente em cerimônias (quando se canoniza mais de um santo), uma vez por ano.

Uma possível explicação para esse baixo número de canonizações realizadas por Bento XVI pode estar no fato de a postura adotada pelo pontífice levar em consideração que as canonizações deviam cumprir seu papel na liturgia e não ser necessariamente festivas; por essa razão, a celebração realizada no Campo de Marte, de certa maneira, demonstra uma quebra de protocolo que sinaliza “às boas-vindas” para o Brasil no culto Universal do Santos.

O reconhecimento e a elevação de Frei Galvão à condição de Santo pelas mãos do Papa Bento XVI ocorreu em um período que a Igreja procurava se reorganizar eternamente, principalmente no que diz respeito aos valores dos sacramentos e da oração, que de certa forma estavam presentes na biografia de Frei Galvão, e possibilitaram sua escolha em detrimento de um possível outro candidato que estivesse à espera do mesmo reconhecimento.

Do ponto de vista teológico, a canonização de Frei Galvão representou para Bento VI a consolidação da afirmação do valor da oração no serviço sacerdotal e na construção de uma disciplina espiritual com efeitos positivos na sociedade e ajudou na construção de uma relação mais próxima com Cristo e, conseqüentemente, com Deus. Dessa forma, possibilitou ainda a construção e a consolidação de uma devoção identificada com os valores cristãos e com a religiosidade brasileira.

.....
⁵⁷ Informação disponível em: <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt.html>.



Por meio dessa união entre a população de devotos e a instituição católica, se estrutura com o passar do tempo uma organização em torno de Frei Galvão que envolve a cidade de São Paulo e sua terra natal, Guaratinguetá, que permite o desenvolvimento de uma engrenagem que se constitui como importante elemento econômico na composição da elevação das duas cidades locais de peregrinação.

Como consequência da construção dessa rede de valores, ocorre também a elaboração de uma memória que construída a partir da relação entre o que é dito pela Igreja Católica e o vivenciado pelos devotos em seu cotidiano, favorecendo o desenvolvimento de características devocionais próprias que, em última análise, permite mapeamento do perfil populacional e a estrutura que a devoção terá em sua consolidação.

Acrescenta-se a isso a proximidade geográfica com o Santuário Nacional de Nossa Senhora Aparecida, o que possibilita a integração de uma rede de apoio que favorece os dois polos de religiosidade, gerando uma série de vantagens que tem como consequência a articulação entre as autoridades responsáveis pela manutenção e construção do cotidiano da experiência turística, envolvendo a permanência dos crentes no interior dos espaços dirigidos à oração, à compra de artigos religiosos e, principalmente, ao apoio de grupos de romeiros, dirigidos a oferecer suas ofertas por graças alcançadas.

Do meu ponto de vista, o ano de 2021 representa o processo de refinamento na consolidação da devoção de Frei Galvão e de sua historicidade, já que a pedra fundamental do novo Santuário do primeiro santo brasileiro foi colocada e, após sua conclusão, esse local será o importante polo de peregrinação, contribuindo para o desenvolvimento regional e, ao mesmo tempo, o fortalecimento da tradição já estabelecida em torno da devoção a Frei Galvão; trabalho desenvolvido também a partir da sustentação oferecida por seus irmãos da Ordem de São Francisco.

Outro fato que merece destaque é a realização da canonização de Frei Galvão ter sido feita fora do território do Vaticano, elemento com uma carga simbólica muito elevada, uma vez que autoridades da Igreja só fazem esse tipo de concessão em situações muito específicas, que sinalizam um gesto diplomático e de boa vontade com relação ao país do santo canonizado.⁵⁸

Do ponto de vista instrucional geográfico, a canonização de Frei Galvão representou a continuidade de processo que estava ocorrendo desde o pontificado de João Paulo II, de incluir santos de diferentes partes do mundo, descentralizando os modelos exemplares da Europa, aumentando os participantes da santidade cristã. Nesse sentido, o Papa Bento XVI, ao conduzir

.....
⁵⁸ Situação semelhante ocorreu no ano de 2002, quando o Papa João Paulo II canonizou o indígena Juan Diego no Santuário Nacional de Nossa Senhora de Guadalupe, na Cidade do México, em 2002.



essa celebração fora do território do Vaticano, deixou claro o sentido de continuidade na política de canonização de seu antecessor (o pontífice que acolheu o último processo em 1991), embora nas santificações seguintes esse perfil não tenha sido mantido.

Tal conjuntura possibilitou a escolha de Frei Galvão como primeiro representante brasileiro entre os santos católicos; ao mesmo tempo, a figura de Bento XVI dá à canonização do Franciscano grande simbologia política, graças ao prestígio que o papa já possuía por sua carreira teológica e seu trânsito nas esferas do Vaticano, desde os tempos de cardeal e assessor próximo do papa anterior.

Nessa perspectiva, as figuras do Papa Bento e Frei Galvão estarão sempre interligadas ao momento histórico para o Brasil e a região da América Latina, por meio da concretização de um processo que, em última análise, representa abertura do catolicismo para diferentes memórias e modelos exemplares, dando à possibilidade de maior identificação com os fiéis e os valores pretendidos pela instituição para sua manutenção durante as gerações futuras.

Por fim, essas duas figuras estão na história da Igreja Católica como exemplos e possibilidades de interpretação de um momento em que a instituição necessitava de reafirmação de valores básicos para o cristianismo, como: a importância dos sacramentos, assistência aos menos favorecidos, o cotidiano de oração e a retomada da relação do ser humano com Deus.

Estes são os elementos visíveis nessas duas figuras proeminentes no catolicismo, um como papa e outro como santo, e exemplos da união entre a dimensão espiritual e o cotidiano, tornando-os figuras inseparáveis para a história do cristianismo universal e, principalmente, para a inclusão do Brasil como terra digna de santidade, dando uma representatividade à religiosidade desenvolvida em nosso território e demonstrando a capacidade de construção de uma tradição religiosa de transmitir como a população brasileira está inserida no catolicismo estabelecido por meio da figura de Cristo.

Sugestões de leitura

ARAÚJO, António de Sousa. Santo António de Sant'Anna Galvão: o primeiro santo natural do Brasil. *Lusitana Sacra: Revista do Centro de Estudos de História Religiosa*, Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, série 2, vol. 23, p. 243-263, jan./jun. 2011.

CHAGAS, Carolina. *Frei Galvão: a vida, os milagres e as pílulas milagrosas do primeiro santo brasileiro*. São Paulo: Publifolha, 2007.

CRISTIANO, Lúcio. *Frei Antônio de Sant'Anna Galvão: o apóstolo de São Paulo entre os séculos XVIII e XIX*. Aparecida: Oficinas Gráficas de Arte Sacra, 1954. Ano Santo Mariano.



HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

ROCHA, Guilherme Salgado. *Frei Galvão*. São Paulo: Loyola, 1998.

SOUZA, Leandro Faria de. *Frei Galvão: a construção processual da santidade*. São Paulo: Pluralidades, 2022.

Recebido em 15/01/2023

Aprovado em 23/02/2023

Dados do autor

Doutor em Ciência da Religião pela PUC-SP.



RESENHA

BENTO XVI: A VIDA

ELISEU WISNIEWSKI

SEEWALD, Peter. *Bento XVI: a vida*. Tradução feita do original alemão por Paulo Ferreira Valério. São Paulo: Paulus, 2021, 1476 p., v. 1. ISBN 9786555623116; v. 2 ISBN9786555623123. (Coleção Ratzingeriana).

Um legado cheio de altos e baixos... Animou alguns e horrorizou outros... Bento XVI mostrou-se capaz de surpreender a todos. A personalidade de Ratzinger é a de um teólogo, de um estudioso, de um pensador, de um pregador.

Considerado um dos teólogos católicos mais talentosos – com o seu inimitável estilo teológico “a história julgará a importância que será atribuída a Bento XVI e à sua obra no futuro. Certamente ele não fez tudo certo, mas admitiu os erros, mesmo aqueles, como no escândalo Williamson, que ele não pôde evitar. Ao revivificar a doutrina, o pontífice alemão é um renovador da fé que construiu a ponte para a vinda do novo – não importa que aparência tenha. ‘Seu espírito’, disse já está convencido seu sucessor no múnus de São Pedro, aparecerá sempre maior e mais poderoso de geração em geração” (p. 1445). Com esta apreciação e com este balanço o jornalista e escritor alemão Peter Seewald entende como o biografado entrará para a história.

O referido autor é contemporâneo de Ratzinger um profundo conhecedor da vida e da obra de Bento XVI. Acompanhou Ratzinger por longa data. Ao longo de sua carreira, consolidou-se como um dos escritores, mais próximos ao Papa Bento XVI, entrevistando-o por horas incontáveis. Seewald conta que seu primeiro encontro com Joseph Ratzinger se deu em novembro de 1991 e “no decurso dos anos subsequentes, provavelmente fiz cerca de duas mil perguntas, talvez mais, ao cardeal, ao papa, ao emérito” (p. 17). Portanto, ao “longo de mais de 25 anos de proximidade, o autor estabeleceu relações próximas com Bento XVI” (p. 10).

Essas entrevistas deram origem a quatro livros, o primeiro dos quais foi publicado em 1996, sob o título de *O sal da terra*. Este traz “elementos biográficos do purpurado alemão” (p. 10). Em 2000, veio a lume *Deus e o mundo* – “mais propriamente teológico; nele são tratadas as virtudes teológicas, além da visão de Deus e de Jesus, do homem e do mundo, e, é claro, da Igreja” (p. 10); em 2010, *Luz do mundo* – “contendo uma análise dos desafios mais prementes



no período do seu ministério petrino. Articula-se em três grandes blocos temáticos: o futuro da Igreja – os caminhos vislumbrados pelo papa alemão para sua renovação –, o próprio pontificado e a consumação da história, como o retorno de Jesus Cristo” (p. 10), em 2016, *O último testamento*, no qual o Papa emérito faz um balanço de seu pontificado e aborda temas como sua renúncia e o pontificado de seu sucessor, “revisitando mais uma vez a vida daquele que o Senhor quis como sucessor de Pedro, profundamente marcada pelos caminhos da teologia do século XX” (p. 10).

Agora, lança a volumosa e detalhada obra: *Bento XVI: a vida* (Paulus, 2021, 1476 p.). Trata-se de uma biografia completa e atualizada do primeiro papa do terceiro milênio, divididas em dois volumes: o primeiro volume (p. 1-880) trata da juventude na Alemanha nazista ao ensino universitário, por sua vez, o segundo volume (p. 881-1476), aborda-se a sua atuação como Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé a papa emérito.

A obra que trata da vida de Bento XVI e não de sua teologia está estruturada em seis partes com setenta e quatro capítulos. Mais especificamente, o primeiro volume:

- 1) a primeira parte intitulada *O jovem* (p. 25-194) é composta onze capítulos: 1) Sábado Santo (p. 27-35), 2) O impedimento (p. 37-46), 3) A terra dos sonhos (p. 47-60), 4) 1933, “Ano Santo” (p. 61-71), 5) Os “cristãos alemães” (p. 73-85), 6) Com ardente preocupação (p. 87-105), 7) A calma antes da tempestade (p. 107-120), 8) O Seminário (p. 121-142), 9) Guerra (p. 143-157), 10) Resistência (p. 159-175), 11) O fim (p. 177-194);
- 2) a segunda parte tem como título: *O Mestrado* (p. 195-439), e, comporta os capítulos 12 a 24: 12) Hora zero (p. 197-212), 13) O monte dos eruditos (p. 213-228), 14) Culpa e expiação (p. 229-240), 15) Revolução do Pensamento (p. 241-261), 16) O jogo das contas de vidro (p. 263-278), 17) Santo Agostinho (p. 279-296), 18) Impetuosidade (p. 297-323), 19) A leitura-chave (p. 325-346), 20) As Ordens Maiores (p. 347-360), 21) O Capelão (p. 361-379), 22) O exame (p. 381-400), 23) À beira do abismo (p. 401-421), 24) Os novos pagãos e a Igreja (p. 423-439).
- 3) a terceira parte – Concílio (p. 441-657) agrupa os capítulos 25 a 36: 25) Nasce uma estrela (p. 443-460), 26) Rede de comunicação (p. 461-476), 27) Concílio (p. 447-490), 28) Começa a luta (p. 491-507), 29) O Discurso de Gênova (p. 509-526), 30) O Assessor (p. 527-542), 31) Mundo prestes a ruir (p. 543-556), 32) Sete dias que mudaram a Igreja católica para sempre (p. 557-577), 33) Onda alemã (p. 579-599), 34) Fontes de vigor (p. 601-617), 35) Na escola do Espírito Santo (p. 619-635), 36) O legado (p. 637-657).
- 4) a quarta parte – *O Professor* (p. 659-868), congrega os capítulos 37 a 49: 37) Tubinga (p. 661-673), 38) Profundamente chocados (p. 675-688), 39) 1968 e a lenda da guinada



(p. 689-705), 40) A crise católica (p. 707-722), 41) Recomeço (p. 723-735), 42) Tensões (p. 737-750), 43) A visão da Igreja do futuro (p. 751-766), 44) Reconquista (p. 767-782), 45) A Doutrina da vida eterna (p. 783-799), 46) O ministério (p. 801-817), 47) O ano dos três papas (p. 819-833), 48) O caso Küng (p. 835-849), 49) O legado de Munique (p. 851-868).

O segundo volume agrupa a quinta e a sexta parte, a saber:

- 5) a quinta parte – *Roma* (p. 879-1076), traz os capítulos 50 a 59: 50) O Prefeito (p. 881-896), 51) O relatório de Ratzinger (p. 897-914), 52) Luta em torno da Teologia da Libertação (p. 915-930), 53) Trabalho em equipe (p. 931-946), 54) O colapso (p. 947-969), 55) O longo sofrimento de Karol Wojtyła (p. 971-989), 56) *Millennium* (p. 991-1011), 57) Agonia (p. 1013-1036), 58) Conclave (p. 1037-1057), 59) *Habemus Papam* (p. 1059-1076).
- 6) a sexta parte – *Pontífice* (p. 1077-1426), é composta dos capítulos 60 a 74: 60) O primeiro Papa do Terceiro Milênio (p. 1079-1096), 61) No lugar do pescador (p. 1097-1117), 62) A febre de Bento (p. 1119-1136), 63) O discurso de Ratisbona (p. 1137-1160), 64) *Deus Caritas Est* (p. 1161-1176), 65) Sal da Terra, luz do mundo (p. 1177-1200), 66) A ruptura (p. 1201-1235), 67) A crise do preservativo (p. 1237-1258), 68) O escândalo dos abusos (p. 1259-1284), 69) O Pastor (p. 1285-1300), 70) A ecologia do ser humano (p. 1301-1316), 71) Desmundanização (p. 1317-1337), 72) A traição (p. 1339-1362), 73) A renúncia (p. 1363-1358), 74) O começo de uma nova era (p. 1387-1426).

Esta segunda parte traz nas partes finais: O Epílogo (p. 1427 a 1445) – *Papa Emeritus* e as últimas perguntas ao papa emérito (p. 1447-1456). Neste último quesito Seewald observa que “grande parte das respostas, porém, o papa emérito ficou a dever. Com efeito, ‘o que o senhor pergunta naturalmente levaria muito longe dentro da situação atual da Igreja’, explicou ele em uma carta de acompanhamento do dia 12 de novembro de 2018. A resposta ‘inevitavelmente representaria uma intromissão na obra do papa atual. Tudo o que fosse nessa direção, tive de evitar e quero continuar assim’” (p. 1447).

Que é esse homem, realmente? É válida a tese de Seewald quando diz que “o mundo fica profundamente dividido quando se trata de compreender e classificar Bento XVI. Considerado um dos pensadores mais perspicazes de nossa época, permaneceu, ao mesmo tempo, uma figura controversa” (p. 18). No entanto, “o emérito Bento XVI jamais se tornou um papa das sombras, um papa paralelo ou um antipapa. Ao contrário, estava meticulosamente atento para não se tornar, em parte alguma, um obstáculo a seu sucessor. Ademais, nunca fez voto de silêncio. Suas



últimas palavras como pontífice em exercício enfatizaram: ‘a partir das oito horas, já não sou papa, não sou mais o pastor supremo da Igreja católica... No entanto, gostaria de continuar trabalhando com meu coração, meu amor, minha oração, meu pensamento, com todas as minhas forças espirituais para o bem comum, para o bem da Igreja e da humanidade’” (p. 17).

De Ratzinger a Bento XVI... Não há como desligar a figura e a atuação de Bento XVI do Cardeal Joseph Ratzinger como prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé. O nível de detalhamento impressiona: “à objetividade com que Seewald expõe o resultado de sua pesquisa, ele acrescenta qualidade narrativa envolvente” (p. 11). Detalhes que permitirão ao leitor mergulhar no universo cultural, familiar e eclesial de Ratzinger, revelando uma pessoa mansa e perspicaz por trás da celebridade eclesiástica. Em suma, estas páginas apresentam o papa emérito Bento XVI como um menino bávaro, tímido, intensamente católico, amante de gatos e de música, crescido na Alemanha nazista, que se tornou um pensador acadêmico de primeira classe e, então, contra sua própria, sucessivamente arcebispo de Munique, defensor da doutrina da Igreja no Vaticano e, finalmente, Papa, que renunciou em 2013, bem como a sua rotina atualmente, como Papa emérito: “o relato dos anos de infância do futuro pontífice, o período de formação, de ensino universitário, de colaboração no Concílio Vaticano II, é enriquecido com informações de difícil acesso. Informações pessoais de difícil acesso. Informações pessoais sobre momentos de grande importância, como o da eleição pontifícia e da renúncia ao exercício do pontificado, não seriam acessíveis de outro modo” (p. 11).

Ratzinger /Bento XVI nem sempre teve uma boa reputação e nenhum outro líder católico foi tão exposto a ataques hostis como Ratzinger. Seu pontificado sofreu com a cobertura jornalística agressiva... Para além dos julgamentos: “Grande Inquisidor” e “incorrigível cardeal blindado”, um “ditador”, uma “quássia”, uma “árvore amarga, seca e fria”, Seewald mostra nesta biografia porque Ratzinger/Bento XVI é um pensador moderno e o pensamento moderno é a sua marca registrada, declaração esta que para muitos pode parecer uma provocação.

Seewald salienta que Ratzinger ao contrário de muitos outros teólogos, sempre trabalhou com base nos ensinamentos da Igreja, que não queria reconstruir ou descartar, mas desenvolver no bom sentido, por isso, com sua teologia abriu novas portas. Será, por isso lembrado como alguém incômodo, mas também como alguém cujas afirmações correspondem fielmente à doutrina católica. Suas análises não dependiam da corrente majoritária, mas surgiram do pensamento crítico, mesmo ao custo de sua popularidade. Ele sempre se manteve fiel ao pensamento orientado pela razão e moldado pelos ensinamentos da Igreja: “como papa de uma época de transição, Bento XVI é tanto o final do antigo quanto o começo de algo novo, um construtor



de pontes entre os mundos. Ele mostra que a religião e a razão não são antagônicas. Que justamente a razão é responsável por evitar que a religião resvale para loucas fantasias e fanatismos. Ele cativa com seu jeito nobre, seu elevado espírito, a honestidade da análise e a profundidade e a beleza de suas palavras. Junto dele, todo mundo sabe que o que ele anuncia talvez seja incômodo, mas corresponde fidedignamente ao ensinamento do Evangelho, à continuidade com os Padres da Igreja e às reformas do Concílio Vaticano II – aliado ao conselho de não apenas de entreter-se com exterioridades, mas de conceder-se o olhar mais profundo sobre a natureza das coisas, sobre o essencial da vida e da fé” (p. 20).

Diante disso, “não é preciso concordar com todos os seus posicionamentos. Contudo, indubitavelmente, pode-se dizer que Joseph Ratzinger é não apenas um importante estudioso, presumivelmente o maior de todos os teólogos que alguma vez sentou na cátedra de Pedro, mas também um mestre espiritual que convence por sua sinceridade e autenticidade. Suas orientações em nada perderam em atualidade, muito pelo contrário. ‘Um grande papa’, assim o avalia seu sucessor, ‘grande por causa do vigor e da capacidade de penetração de sua inteligência; grande por causa de seu amor pela Igreja e pela humanidade’. E, não menos importante, ‘grande por causa de suas virtudes e de sua fé’” (p. 21).

Competente no campo da teologia com uma sólida reflexão teológica/rigoroso nas análises, mas com grandes dificuldades e incertezas na condução estratégica de seu pontificado? Intransigente na defesa da fé e doutrina, mas hesitante na lida eclesial interna e no campo dialogal mais amplo? Crise de credibilidade e projeto restauracionista da Igreja... Conflitos com a Teologia da Libertação e relacionamento com os bispos lefebvristas/lefebvrianos: não ao acordo como Vaticano... a Comunhão na Igreja e *Dominus Iesu*... Discurso em Regensburg... Caso Williamson... Caso Wagner na Áustria... Vatileaks... Casos de abusos na Igreja... Complô contra Bento XVI...

O autor aborda temas delicados e espinhosos, como os escândalos vividos pela Igreja durante o papado de Bento XVI e os motivos que o fizeram renunciar. Seewald ressalta que Bento XVI sempre esteve disposto a mudar as coisas que ninguém se atreveu a fazer antes, e isso é demonstrado, sobretudo pela sua renúncia, em 2013, ao cargo “por razões de idade”, com a qual revolucionou o papado. Sua renúncia foi resultado de seu pensamento racional e da tomada de decisões feita em oração: “acontecimentos mais significativos recebem atenção especial. Além da busca pela objetividade da informação, o autor exprime também sua opinião. E ela nem sempre é laudatória. Por exemplo, sua opinião sobre a capacidade de governo do biografado e sobre sua dificuldade no enfrentamento de conflitos é exposta sem rodeios” (p. 11).



Jamais uma única pessoa mudou tanto o papado de um dia para o outro como ele” (p. 18). Assim sendo, a história tem que fazer este julgamento. Talvez se possa limpar sua imagem das muitas distorções que, publicamente, o pintaram como um partidário linha-dura, o que na realidade nunca foi, tendo-se em conta que “só se conhece uma figura como Ratzinger mergulhando no entremeado de fios humanos, teológicos, eclesiais que compõem a tessitura da vida de um homem que tanto marcou o século XX. Mas a conclusão de Seewald, a partir de seus diálogos com o purpurado alemão, é ainda mais bela: ‘pode ser mais vantajoso contemplar os vitrais de uma Igreja do lado de dentro, pois assim estão iluminados’. Igualmente, há, mas luz na vida de Ratzinger-Bento XVI quando vista de dentro, sem simplificações ou enquadramentos pré-estabelecidos (p. 12).

A amplíssima biografia de Bento XVI escrita por Seewald “oferece uma imagem viva de Bento XVI”, contribuindo para “honrar a história de grandes personagens” (p. 9), favorecendo, ainda, um “conhecimento de Bento XVI que supera clichês tão propositalmente criados quanto tão frequentemente alimentados” (p. 12), “o desenrolar da história permite conhecer melhor seus atores, confere perspectiva para destacar o que importa, separando-o de percepções e interpretações demasiado condicionadas pelo imediato” (p. 9). “Uma biografia que se pode considerar, sob vários aspectos definitiva” (p. 11) e, “seu espírito [...] aparecerá sempre maior e mais poderoso de geração em geração” (p. 1445).

Daí a relevância desta obra. Cumpre a tarefa de “servir ao conhecimento objetivo deste homem, dados os postos que ele ocupou no serviço à Igreja” (p. 12). E, ainda mais, é um serviço “ao conhecimento da história recente da própria Igreja” (p. 12). A leitura desta obra será de grande ajuda neste sentido e mesmo para um leitor não familiarizado com Ratzinger/Bento XVI a leitura se mostra interessante.

Dados do autor

Presbítero da Congregação da Missão (padres vicentinos). Província do Sul e mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR).



DOCUMENTOS

O MEU TESTAMENTO ESPIRITUAL

Se, nesta tarda hora da minha vida, olho para as décadas que percorri, como primeira coisa vejo quantas razões tenho para agradecer. Agradeço antes de tudo ao próprio Deus, o dispensador de todo bom dom, que me doou a vida e me guiou através de vários momentos de confusão; levantando-me sempre toda vez que começava a escorregar e dando-me sempre novamente a luz da sua face. Retrospectivamente vejo e compreendo que mesmo os trechos obscuros e cansativos deste caminho foram para a minha salvação e que justamente neles Ele me guiou bem.

Agradeço aos meus pais, que me doaram a vida num tempo difícil e que, a custa de grandes sacrifícios, com o seu amor me prepararam uma magnífica morada que, com sua clara luz, ilumina todos os meus dias até hoje. A lúcida fé de meu pai me ensinou a nós, filhos, a crer, e como indicador sempre foi firme em meio a todas as minhas aquisições científicas; a profunda devoção e a grande bondade de minha mãe representam uma herança à qual jamais poderei agradecer suficientemente. Minha irmã me assistiu por décadas de maneira desinteressada e com afetuoso cuidado; meu irmão, com a lucidez dos seus juízos e a sua vigorosa determinação, sempre me abriu o caminho; sem este seu contínuo preceder-me e acompanhar-me, não poderia ter encontrado o caminho justo.

De coração agradeço a Deus pelos muitos amigos, homens e mulheres, que Ele sempre colocou ao meu lado; pelos colaboradores em todas as etapas do meu caminho; pelos mestres e os estudantes que Ele me deu. Agradecido, confio a todos à Sua bondade. E quero agradecer ao Senhor pela minha bela pátria nos pré-alpes bávaros, na qual sempre vi transparecer o esplendor do próprio Criador. Agradeço às pessoas da minha pátria, porque nelas pude sempre experimentar de novo a beleza da fé. Rezo para que a nossa terra permaneça uma terra de fé e vos peço, queridos compatriotas: não vos distraiais da fé. E finalmente agradeço a Deus por todo o belo que pude experimentar em todas as etapas do meu caminho, especialmente, porém, em Roma e na Itália, que se tornou a minha segunda pátria.

A todos aqueles que de algum modo tenha cometido um erro, peço perdão de coração.

Aquilo que antes disse aos meus compatriotas, o digo agora a todos aqueles que na Igreja foram confiados ao meu serviço: permaneçam firmes na fé! Não vos deixeis confundir! Com



frequência, parece que a ciência – as ciências naturais de um lado e a pesquisa histórica (em particular a exegese da Sagrada Escritura) de outro — seja capaz de oferecer resultados irrefutáveis em contraste com a fé católica. Vi as transformações das ciências naturais desde tempos remotos e pude constatar como, ao contrário, tenham desaparecido aparentes certezas contra a fé, demonstrando-se ser não ciência, mas interpretações filosóficas somente aparentemente incumbentes à ciência; assim como, por outro lado, é no diálogo com as ciências naturais que também a fé aprendeu a compreender melhor o limite do alcance de suas afirmações e, portanto, a sua especificidade. São pelo menos 60 anos que acompanho o caminho da Teologia, em especial das Ciências Bíblicas, e com o subseguir-se das várias gerações vi ruir teses que pareciam inabaláveis, demonstrando-se serem simples hipóteses: a geração liberal (Harnack, Jülicher ecc.), a geração existencialista (Bultmann etc.), a geração marxista. Vi e vejo como do emaranhado das hipóteses tenha emergido e emerja novamente a razoabilidade da fé. Jesus Cristo é realmente o caminho, a verdade e a vida – e a Igreja, com todas as suas insuficiências, é realmente o Seu corpo.

Por fim, peço humildemente: rezem por mim assim que o Senhor, não obstante todos os meus pecados e insuficiências, me acolher nas moradas eternas. A todos aqueles que me são confiados, dia após dia, vai de coração a minha oração,

29 de agosto de 2006.

BENEDICTUS PP XVI



MISSA EXEQUIAL PELO SUMO PONTÍFICE EMÉRITO BENTO XVI

HOMILIA DO PAPA FRANCISCO

PRAÇA SÃO PEDRO

QUINTA-FEIRA, 5 DE JANEIRO DE 2023

“Pai, nas tuas mãos entrego o meu espírito” (Lc 23,46): são as últimas palavras que o Senhor pronunciou na cruz; quase poderíamos dizer, o seu último suspiro, capaz de confirmar aquilo que caracterizou toda a sua vida: uma entrega contínua nas mãos de seu Pai. Mãos de perdão e compaixão, de cura e misericórdia, mãos de unção e bênção, que O impeliram a entregar-Se também nas mãos dos seus irmãos. Aberto às pendências que ia encontrando ao longo do caminho, o Senhor deixou-Se cinzelar pela vontade do Pai, carregando aos ombros todas as consequências e dificuldades do Evangelho até ao ponto de ver as suas mãos chagadas por amor. “Olha as minhas mãos”: disse Ele a Tomé (Jo 20,27); e o mesmo diz a cada um de nós: “Olha as minhas mãos”. Mãos chagadas que se nos estendem numa oferta incessante a fim de conhecermos o amor que Deus tem por nós e acreditarmos nele (cf. 1Jo 4,16).⁵⁹

“Pai, nas tuas mãos entrego o meu espírito” é o convite e o programa de vida que inspira e pretende modelar, como um oleiro (cf. Is 29,16), o coração do pastor até que palpitem nele os mesmos sentimentos de Cristo Jesus (cf. Fl 2,5): dedicação agradecida, dedicação orante e dedicação sustentada pela consolação do Espírito.

Dedicação agradecida, feita de serviço ao Senhor e ao seu povo que nasce da certeza de se ter recebido um dom totalmente gratuito. “Pertences a eles; pertences-me a mim”: sussurra o Senhor. “Tu estás sob a proteção das minhas mãos, sob a proteção do meu coração. [...] Permanece no espaço das minhas mãos e dá-me as tuas”.⁶⁰ Trata-se da condescendência de Deus e da sua proximidade, capaz de se colocar nas mãos frágeis dos seus discípulos para poderem alimentar o seu povo, dizendo com Ele: tomai e comei; tomai e bebei! Isto é o meu corpo oferecido por vós (cf. Lc 22,19). A *synkatabasis* total de Deus.

.....
⁵⁹ Cf. Bento XVI, *Carta Enc. Deus caritas est*, 1.

⁶⁰ Idem. Homilia na Missa Crismal (13/04/2006).



Dedicação orante, que se plasma e aperfeiçoa silenciosamente por entre as encruzilhadas e contradições, que o pastor deve enfrentar (cf. 1Pd 1,6-7), e o esperançado convite a apascentar o rebanho (cf. Jo 21,17). Como o Mestre, carrega sobre os ombros a canseira da intercessão e o desgaste da unção pelo seu povo, especialmente onde a bondade é contrastada e os irmãos veem ameaçada a sua dignidade (cf. Hb 5,7-9). Neste encontro de intercessão, o Senhor vai gerando a mansidão capaz de compreender, acolher, esperar e apostar para além das incompreensões que isso possa suscitar. Fecundidade invisível e incontável, que nasce de saber em que mãos temos posta a nossa confiança (cf. 2Tm 1,12). Confiança orante e adoradora, capaz de moldar as ações do pastor e adaptar o seu coração e as suas decisões aos tempos de Deus (cf. Jo 21,18): “Apascentar significa amar, e amar quer dizer também estar prontos para sofrer. Amar significa dar às ovelhas o verdadeiro bem, o alimento da verdade de Deus, da palavra de Deus, o alimento da sua presença”.⁶¹

E também *dedicação sustentada pela consolação do Espírito*, que sempre o precede na missão e transparece na paixão de comunicar a beleza e a alegria do Evangelho (cf. Francisco, Exort. ap. *Gaudete et exultate*, 57), no testemunho fecundo daqueles que, como Maria, permanecem de muitos modos ao pé da cruz, naquela paz dolorosa, mas robusta, que não agride nem escraviza; e na esperança obstinada, mas paciente, de que o Senhor há de cumprir a promessa feita aos nossos pais e à sua descendência para sempre (cf. Lc 1,54-55).

Também nós, firmemente unidos às últimas palavras do Senhor e ao testemunho que marcou a sua vida, queremos, como comunidade eclesial, seguir as suas pegadas e confiar o nosso irmão às mãos do Pai: que estas mãos misericordiosas encontrem a sua lâmpada acesa com o azeite do Evangelho, que ele difundiu e testemunhou durante a sua vida (cf. Mt 25,6-7).

No final da *Regra Pastoral*, São Gregório Magno convidava e exortava um amigo a prestar-lhe esta companhia espiritual: “No meio das tempestades da minha vida, conforta-me a confiança de que tu manter-me-ás à superfície sobre a tábua das tuas orações e, se o peso das minhas culpas me abater e humilhar, emprestar-me-ás a ajuda dos teus méritos para me elevar”. É a consciência do pastor que não pode carregar sozinho aquilo que, na realidade, nunca poderia sustentar sozinho e, por isso, sabe abandonar-se à oração e ao cuidado do povo que lhe está confiado.⁶² É o Povo fiel de Deus que, congregado, acompanha e confia a vida de quem foi seu pastor. Como as mulheres do Evangelho no sepulcro, estamos aqui com o perfume da gratidão

.....
⁶¹ Idem. *Homilia na Missa do Início do Pontificado*(24/04/2005).

⁶² Cf. *ibidem*.



e o unguento da esperança para lhe provar, uma vez mais, o amor que não se perde; queremos fazê-lo com a mesma unção, sabedoria, delicadeza e dedicação que ele soube dispensar ao longo dos anos. Queremos dizer juntos: “Pai, nas tuas mãos entregamos o seu espírito”.

Bento, fiel amigo do Esposo, que a tua alegria seja perfeita escutando definitivamente e para sempre a sua voz!

